530265991 021

RFID

Universität Tübingen

FREIKIRCHEN FORSCHUNG

2015

Nr. 24

Erich Geldbach zum 75. Geburtstag

Herausgegeben vom
Verein für Freikirchenforschung e. V.

© 2015
Verlag des Vereins für Freikirchenforschung, Münster/Westf.

Herausgeberkreis: Reimer Dietze, Peter Muttersbach, Astrid Nachtigall, Christoph Raedel

Umschlaggestaltung und Logo: be-sign.net, Bernd Scheurer, Erzhausen
Satz und Layout: Peter Muttersbach, Schöningen
Fotos: Privat
Druck: Druckerei Wirth, Ober-Ramstadt

ISBN 978-3-934109-16-2



ZA 8655 -24

Inhaltsverzeichnis

Editorial 7

Erich Geldbach zum 75. Geburtstag

Martin Rothkegel
Ansprache anlässlich des 75. Geburtstages von Erich Geldbach 15

Uwe Swarat
Die baptistische Lehre im Spiegel der ökumenischen Dialoge auf Weltebene 18

Friedenstheologie und Friedensengagement in den Freikirchen
Symposion des Vereins für Freikirchenforschung vom 14. bis 16.03.2014 in Elstal b. Berlin

Diether Götz Lichdi
Von der Wehrlosigkeit zum Friedenszeugnis. Die Entwicklung eines täuferisch/mennonitischen Merkmals 60

Fernando Enns
Zur Gewaltfreiheit befreit. Grundzüge mennonitischer Friedenstheologie 72

Susanne Jalka
Quäker und das Projekt der Moderne 86

Peter Vogt
Brüderunität als Friedenskirche. Eine Spurensuche 92

Christoph Raedel
Zwischen Patriotismus und Pazifismus. Krieg und Frieden in der Perspektive methodistischer Kirchen 119

Christine Schollmeier
Die Einstellung und das Engagement der Heilsarmee in Kriegszeiten 154

Holger Teubert
Kriegsdienstverweigerung am Beispiel der Siebenten-Tags-Adventisten 166

Klaus-Dieter Zunke
Soldatenseelsorge in den Freikirchen. Historische Einsichten 190

Ole Dost
Die Bundeswehr und der Dienst am Frieden 200

Karl Heinz Voigt
Predigt am Tagungssonntag 221

Christoph Raedel
Tagungszusammenfassung 226

Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit

Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung
vom 11. bis 12.10.2014 in Kaub am Rhein

Thomas Hahn-Bruckart
Tagungseinführung 233

Erich Geldbach
(In)Toleranz und Religionsfreiheit als Themen in der Geschichte der Freikirchen 235

Thomas Hahn-Bruckart
(Un)Duldsamkeit bei Martin Luther. Prozesse der Inklusion und Exklusion in seiner Auseinandersetzung mit alternativen reformatorischen Entwürfen 267

Astrid von Schlachta
Die andere Seite der Medaille. Exclulivität, Zwang und Ausgrenzung als Themen der täuferischen Geschichte 279

Hedwig Richter
Jenseits der Dogmen: Herrnhuter als Untertanen, Staatsbürger und als Christen vom 18. bis ins 20. Jahrhundert 300

Karl Heinz Voigt
Streit um Bestattungen – Hausfriedensbruch und Anzeigen. Friede auf kirchlichen Friedhöfen durch staatliche Gewalt? 312

Peter Muttersbach
Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig. Eine regionalgeschichtliche Fallstudie 337

Lothar Weiß
Landeskirchliche Lebensordnung und Disziplinierung im Rheinland und in Westfalen 356

Wolfgang Heinrichs / Hartmut Weyel
„Grenzen des Tolerierbaren". Theorie und Praxis der Gemeindezucht in der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden 390

Walter Fleischmann-Bisten
Reformation und Toleranz. Beobachtungen und Analysen zum Themenjahr 2013 der Reformationsdekade der EKD 420

Rezensionen

Kent Blevins: How to Read the Bible without Losing your Mind. A Truth-Seeker's Guide to Making Sense of Scripture, Wipf & Stock Publishers, Eugene/Oregon 2014 (Erich Geldbach) 431

Karl Heinz Voigt, Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945 (= Kirche – Konfession – Religion, Bd. 62), V & R unipress, Göttingen 2014 (Erich Geldbach) 433

The Ellen G. White Letters and Manuscripts with Annotations. Bd. 1: 1845–1859, Hg.: Ellen White Estate, Review & Herald, Hagerstown 2014 (Stefan Höschele) 435

Die Schriften des Menno Simons, Gesamtausgabe, Hg.: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof und Samenkorn, Christlicher Schriften- und Liederverlag, Steinhagen 2013 (Diether Götz Lichdi) 439

Elisabeth Hofacker: Menschen auf dem Prüfstand. Eine Berliner Familie im Widerstand gegen die Judenverfolgung. Hg. u. eingeleit. v. Claudia Schoppmann (Publikationen der Gedenkstätte Stille Helden; Bd. 2), Metropol-Verlag, Berlin 2013 (Andreas Liese) 443

Giovanni Maltese: Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz. Die Erfahrungsbegriffe in der pfingstlich-charismatischen Theologie von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich. Kirche – Konfession – Religion 61. V&R unipress, Göttingen 2013 (Ruben Osimani) 444

Fernando Enns: Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie, Verlag Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2012 (Christoph Raedel) 450

Christoph Klaiber: Von Gottes Geist verändert. Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie, Göttingen 2014 (Christoph Raedel) 453

Carl Simpson: Revered and Reviled in a Quest for Pentecostal Holiness: Jonathan Paul and the German Pentecostal Movement, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2011 (Paul Schmidgall) 456

Thomas Hahn-Bruckart: Internationale Wissenschaftsbeziehungen freikirchlicher Theologie im 19. Jahrhundert. In: *Claus Arnold / Johannes Wischmeyer* (Hgg.): Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 101, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013 (Karl Heinz Voigt) 458

Hermann Mückler: Missionare in der Südsee. Pioniere, Forscher, Märtyrer. Ein biographisches Nachschlagewerk zu den Anfängen der christlichen Mission in Ozeanien, Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden 2014 (Karl Heinz Voigt) 459

Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Hg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven [der Frömmigkeit], Bonifatius, Paderborn / Edition Ruprecht, Göttingen 2014 (Karl Heinz Voigt) 461

Daniel Heinz / Werner E. Lange (Hgg.): Adventhoffnung für Deutschland. Die Mission der Siebenten-Tags-Adventisten von Conradi bis heute, Edition „näher betrachtet", Saatkorn-Verlag, Abt. Advent-Verlag, Lüneburg 2014 (Lothar Weiß) 463

Bibliographie 2014
zur Theologie und Geschichte der Freikirchen
(mit Nachträgen aus Vorjahren)

Abkürzungsverzeichnis 468
A. Bibliographien 468
B. Übergreifende Darstellungen 468
C. Übergreifende Sachthemen 468
D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen 471
Brüderbewegung 471
Evangelische Brüder-Unität 476
Evangelisch-methodistische Kirche 480
Freie evangelische Gemeinden 482
Gemeinschaftsbewegung 483
Mennoniten 484
Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung 492
Quäker 500
Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche 501
Siebenten-Tags-Adventisten 502
Täufertum 505

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Jahrbuches 508

Vereinsmitteilungen 509

Editorial

Das vorliegende Jahrbuch erscheint als Festschrift zum 75. Geburtstag für *Erich Geldbach*, der als 1. Vorsitzender von 1998 bis 2007 der Arbeit des Vereins wichtige Impulse gegeben hat. Im Rahmen seiner Frühjahrstagung im März 2014 würdigte der Verein das langjährige ehrenamtliche Engagement seines früheren Vorsitzenden mit einer Festveranstaltung. *Martin Rothkegel*, Professor für Kirchengeschichte am Theologischen Seminar Elstal (FH), hielt eine Laudatio, an die nicht nur der Jubilar gerne zurückdenken wird. Sie soll in diesem Band an erster Stelle stehen und die verdiente Würdigung damit auch einem weiteren Leserkreis zugänglich machen. Stellvertretend für das Theologische Seminar Elstal (FH) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, dem Erich Geldbach als Baptist verbunden ist, überreicht *Uwe Swarat*, dortiger Professor für Systematische Theologie, seine Festgabe. Sein Beitrag untersucht die baptistischen Lehrüberzeugungen, wie sie sich im Spiegel der mit dem Baptistischen Weltbund geführten Dialoge darstellen. Die hier erstmals vorliegende umfassende Sichtung der Dialogtexte mündet in kritische Reflexionen des Autors, in denen er die Dialogergebnisse hinsichtlich ausgewählter theologischer Topoi auf ihre Tragfähigkeit prüft und auf Spuren für die konstruktive Weiterarbeit hinweist.

Im Folgenden dokumentiert das Jahrbuch die Beiträge der Frühjahrs- sowie der Herbsttagung des Vereins. Die Frühjahrstagung widmete sich thematisch der Friedenstheologie und dem Friedensengagement in den Freikirchen. Für dieses Thema konnten Referenten aus verschiedenen Freikirchen gewonnen werden, die teils aus eher historischer, teils aus eher theologisch-ethischer Perspektive die Einstellung zu Krieg und Kriegsdienstverweigerung im Kontext der politischen Ethik der jeweiligen Gemeinschaften untersuchten.

Diether Götz Lichdi skizziert das täuferisch-mennonitische Anliegen der Wehrlosigkeit, wie es seit den Anfängen im 16. Jahrhundert vertreten und biblisch begründet wurde. Er markiert die sich ab dem frühen 19. Jahrhundert unter den Mennoniten in Deutschland vollziehenden Paradigmenwechsel, in deren Folge Vaterlandsliebe und Nationalismus immer stärkeren Einfluss gewannen. Die Wehrlosigkeit wurde zur Sache des Einzelnen, während die Verantwortung der Gemeinde für das Verhalten ihrer Glieder in den Hintergrund trat. Die Erschütterung durch den Zweiten Weltkrieg und die Niederlage Deutschlands führten schließlich zur Wiederentdeckung der Wehrlosigkeit. Lichdi zeigt, wie diese Neubesinnung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schließlich zu einem über die Verweigerung des Wehrdienstes hinausgehenden mennonitischen Friedenszeugnis führte.

Der stärker systematisch-theologisch angelegte Beitrag von *Fernando Enns* schließt hier an. Seine Friedensethik aus mennonitischer Perspektive nimmt ihren Ausgangspunkt im Zeugnis von Jesu gewaltlosem Leben und seinem Erleiden unrechter Gewalt. Das in der Auferstehung Jesu anbrechende Reich Gottes ermöglicht Christen das Leben einer „messianischen Ethik", die die Vollendung des Gottesreiches nicht vorwegnimmt, aber antizipiert und so Gottes Schalom bereits in der Gebrochenheit dieser Welt erfahrbar werden lässt. Nach einer eingehenden Analyse des Gewaltbegriffs stellt Enns seine Überlegungen in den Horizont der Trinitätslehre als Rahmentheorie für ein Verständnis von Gemeinde als Gemeinschaft versöhnter Beziehungen, in der sich Individualität und Relationalität gegenseitig konstituieren und stets über sich selbst hinausweisen.

Susanna Jalka interpretiert aus der Perspektive der Gemeinschaft der Freunde (Quäker) das Projekt der Moderne als Versuch, das Heil außerhalb des Subjekts zu verorten, sei es durch den Verweis auf die objektive Wahrheitserkenntnis der Wissenschaften, sei es durch den Anspruch menschlicher Autoritäten auf die Verfügungshoheit über die religiösen Wahrheiten. Dem stellt sie unter Hinweis auf George Fox die These gegenüber, dass (innere) Erkenntnis nur durch das Warten in der Stille zu gewinnen sei, und dass nicht Lehren, sondern innere Erfahrungen zum Handeln führen. Darin liegt für Jalka der quäkerische Impuls für Konfliktvermeidung und Friedenssicherung.

In seinem – den Vorträgen der Tagung hier hinzugefügten – Beitrag geht *Peter Vogt* der Frage nach, inwieweit sich die Brüder-Unität als Friedenskirche verstehen lässt. Dazu wird zunächst der Begriff „Friedenskirche" erläutert und auf den biblischen Hintergrund des christlichen Friedenszeugnisses eingegangen. Vogt zeichnet sodann die historische Entwicklung des Friedenszeugnisses in der Brüder-Unität von ihren böhmisch-mährischen Anfängen her nach. Dabei zeigt er Spuren pazifistischer Grundhaltung auf und untersucht den Einfluss des radikalen Pietismus. An Zinzendorf wird der Einfluss lutherischen Staatsgehorsams aufgewiesen, auf die sich den Herrnhutern in Nordamerika stellenden Herausforderungen eingegangen und der sich im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts abzeichnende Mentalitätenwandel herausgearbeitet, der über das Zurücktreten des pazifistischen Ideals und das zunehmende Bewusstsein einer nationalen Identität am Ende des Zweiten Weltkriegs in eine Neubesinnung auf das Friedenszeugnis einmündete.

Christoph Raedel fragt in seinem Beitrag, welche Kontinuitätsmomente und welche Neuorientierungen sich in ausgewählten methodistischen Kirchen hinsichtlich der Einstellung zu Krieg und Kriegsdient aufweisen lassen. Er arbeitet die sich zwischen den Polen Pazifismus und Patriotismus bewegende spannungsreiche Auffassung John Wesleys heraus und zeichnet die im „langen" 19. Jahrhundert auseinandergehenden Entwicklungen zwischen angelsächsischem Methodismus auf der einen und deutschsprachigem Methodismus auf der anderen Seite nach. Wichtige historische Weichen-

stellungen waren auch für die methodistischen Kirchen die beiden Weltkriege sowie die Teilung Nachkriegsdeutschlands in zwei sich feindlich gegenüberstehende Staaten. Raedel beobachtet einen sich durch die Jahrhunderte ziehenden Mangel an biblisch-theologischer Reflexion zur Friedensfrage, die erst in den letzten Jahrzehnten stärkere Beachtung erfahren hat.

Christine Schollmeier untersucht Einstellung und Engagement der im späten 19. Jahrhundert in England entstandenen Heilsarmee. Sie identifiziert drei Grundüberzeugungen, die ab 1899 die Haltung der Heilsarmee im Angesicht konkreter Kriegsereignisse bestimmen: (1) die geistliche Priorität der Evangelisation und der Seelenrettung, (2) die praktische Priorität mitfühlender guter Werke und (3) die Aufrechterhaltung des christlichen Internationalismus. Ihr Beitrag geht der Frage nach, wie sich diese drei Grundüberzeugungen im Burenkrieg, den beiden Weltkriegen sowie in der Zeit danach praktisch bewährten. Abschließend werden wichtige Stellungnahmen der Heilsarmee zur Friedens- und Konfliktthematik vorgestellt.

Holger Teubert zeichnet die Entwicklung der adventistischen Überzeugungen zur Friedensethik in den amerikanischen Ursprungskontext der Siebenten-Tags-Adventisten ein und zeigt, dass sich Adventisten nicht als Pazifisten, sondern „als Nichtkämpfer" verstanden, wobei in konkreten Konfliktlagen der Gewissensentscheid des Einzelnen maßgeblich war. Im Blick auf die Situation in Deutschland zeigt Teubert, dass die hiesigen Adventisten weniger den Militärdienst generell als vielmehr den Militärdienst am Sabbat als Problem ansahen. Die durch die Zeit der beiden Weltkriege verfolgten Entwicklungen lassen erkennen, wie adventistische Grundüberzeugungen zunehmend durch den Primat des Gehorsams gegenüber der Staatsgewalt bestimmt wurden, während nach 1945 der persönliche Gewissensentscheid wieder an Bedeutung gewann.

Eine bislang kaum erforschte Facette des freikirchlichen Friedenszeugnisses beleuchtet *Klaus-Dieter Zunke* in seinem Beitrag zur Soldatenseelsorge in den Freikirchen. Entstanden durch die Initiative Einzelner wurde die Begleitung von Soldaten und Wehrpflichtigen seit Ende des 19. Jahrhunderts auch von einigen Freikirchen unterstützt. Ziel der Arbeit war es, Soldaten seelsorglich zu begleiten, ihnen Gemeinschaft zu bieten, sowie missionarisch in die Armee hineinzuwirken. Eine Skizze der weiteren Entwicklung nach 1945 beschließt diesen Beitrag, der Einblick in eine noch nicht erschienene größere Forschungsarbeit gibt.

In die Gegenwart hinein führen die Darlegungen von *Ole Dost* zum Friedensdienst der Bundeswehr. Nach Ausführungen zum eigenen Werdegang arbeitet er exegetische Gründe heraus, auf die sich eine Entscheidung von Christen für den Militärdienst stützen kann, wobei die Texte des Alten Testaments untersucht und hinsichtlich des Neuen Testaments erläutert wird, warum die Nothilfe, also der Beistand für unschuldig Bedrängte, mit dem Tötungsverbot und Liebesgebot Jesu vereinbar ist. Der Beitrag zeichnet

schließlich das Selbstverständnis der 1955 gegründeten Bundeswehr nach und plädiert dafür, den Militärdienst in einer Demokratie als Friedensdienst und als Möglichkeit für das missionarische Zeugnis anzuerkennen.

Die Herbsttagung stand unter dem Thema „Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit" und führte damit in ein Spannungsfeld ein, das zentrale Elemente freikirchlicher Geschichte und freikirchlichen Selbstverständnisses berührt.

Im ersten Beitrag unternimmt es *Erich Geldbach*, in fünf Schritten Konzepte von Toleranz und Religionsfreiheit in der Geschichte der Freikirchen zu untersuchen. Er führt aus, wie im 16. Jahrhundert die Täufer den Grundsatz zur Geltung brachten, dass es in Glaubensdingen weder Zwang noch Gewaltanwendung geben dürfe, verfolgt den Gedanken der Glaubens- und Gewissensfreiheit als ein dem Wohlergehen des ganzen Volkes dienenden „Geburtsrecht" durch die Entstehungsgeschichte baptistischer Gemeinden im 17. Jahrhundert hindurch und profiliert die theologische Begründung der Gewissensfreiheit bei William Penn und Roger Williams im Horizont von deren Bedeutung für die Gründungsgeschichte der Vereinigten Staaten. Im letzten Teil geht Geldbach der Frage nach, warum in Deutschland bis in die Gegenwart hinein nur zögerlich mit dem Thema Gewissens- und Religionsfreiheit umgegangen worden ist und setzt sich in der Beantwortung dieser Frage kritisch mit Überlegungen von Historikern und Theologen landeskirchlicher Provenienz auseinander.

Thomas Hahn-Bruckart nimmt in seinem Beitrag die (Un)Duldsamkeit Martin Luthers gegenüber den von diesem so bezeichneten „Schwärmern" in den Blick. Er geht konkret der Frage nach, wie es dazu kam, dass eine lutherische Identität entstehen konnte, die Formen der Abgrenzung in sich schloss, die über Jahrhunderte Bestand haben sollten. Für seine Antwort geht Hahn-Bruckart von der These aus, dass dafür nicht primär theologische Überzeugungen und Differenzierungen ausschlaggebend waren, sondern vielmehr die Fähigkeit, durchschlagene Sprachmuster zu prägen und diesen im öffentlichen Diskurs zur Geltung zu verhelfen. Der Aufsatz zeichnet nach, unter welchen historischen Bedingungen und mit welchen Folgewirkungen Luther dies gelang.

Astrid von Schlachta greift die These auf, wonach die Täufer als Wegbereiter des Toleranzgedankens, der modernen Gewissensfreiheit und der Menschenrechte anzusehen sind. Sie untersucht diese These hinsichtlich der Frage, wie sich der nach außen gerichtete Ruf nach Religions- und Gewissensfreiheit zum Anspruch auf individuell praktizierte Gewissensfreiheit innerhalb der Täufergemeinschaften verhielt. Von Schlachta führt aus, dass die Täufer einerseits frühe Verteidiger der Gewissensfreiheit im gesellschaftlich-politischen Raum waren, während sie im geistlichen Bereich, also nach innen, häufig klare und scharfe Grenzen zogen, die durch eine unterschiedlich streng gehandhabte Bannpraxis markiert wurden. Zur äußeren Exklu-

sivität treten hier innertäuferische Abgrenzungen unter den Gemeinden, die im Beitrag an historischen Beispielen und insbesondere im Blick auf die Bannpraxis untersucht werden.

Wandlungsprozesse der Herrnhuter vom 18. bis zum 20. Jahrhundert sind Gegenstand des Beitrags von *Hedwig Richter*. Sie vertritt die These, dass die Herrnhuter sich im Blick auf die Einordnung in sich wandelnde historische Umweltbedingungen häufig kompromissbereit und flexibel zeigten. Dieser Interpretationsansatz wird dann ausgehend von den ersten Reformsynoden nach dem Tode Zinzendorfs über den zunehmenden Einfluss nationalistischen Denkens im 19. Jahrhundert bis in die Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus Hitlers und des Staatssozialismus in der DDR verfolgt. Dabei wird deutlich: Durch Begründung neuer Traditionen gelang es der Herrnhuter Brüdergemeine, sich veränderten Machtverhältnissen anzupassen und so das Überleben der Gemeinschaft zu sichern.

Karl-Heinz Voigt lotet die tieferen Dimensionen des konflikthaften Verhältnisses zwischen Landes- und Freikirchen bis ins 20. Jahrhundert hinein aus, die sich hinter dem Begriff der „Friedhofsstreitigkeiten" auftun. Dazu verweist er auf die menschlich-seelsorgerlichen, zwischenkirchlichen und rechtlichen Probleme, die mit der Weigerung verbunden waren, Freikirchler auf landeskirchlichen Friedhöfen zu bestatten. Nach einem chronologischen Überblick über die Versuche, diese Probleme zu lösen, zeigt Voigt die Reichweite dieser Probleme am Beispiel eines Todesfalls in der methodistischen Gemeinde im schlesischen Haynau auf, wo es allein einen landeskirchlichen Friedhof gab. Der Beitrag endet mit Überlegungen zu der Frage, inwiefern diesen früheren Streitigkeiten angesichts des anstehenden Gedenkens an die Reformation Bedeutung zukommt.

Eine regionalgeschichtliche Fallstudie bietet der Beitrag von *Peter Muttersbach*, der sich mit dem Kirchenaustrittsbegehren von Baptisten und landeskirchlichem Taufzwang im Herzogtum Braunschweig in den 1850er Jahren beschäftigt. Er stellt die den Kirchenaustritt betreffenden rechtlichen Bestimmungen vor und arbeitet die Spannung zwischen der damals bestehenden Rechtslage und der tatsächlich geübten Rechtspraxis heraus, die in Zwangstaufen von Kindern baptistischer Eltern am deutlichsten sichtbar wurde. Anschließend verweist er auf baptistische Impulse für die Entwicklung von Rechtsnormen, die das Recht auf Kirchenaustritt verbindlich machen.

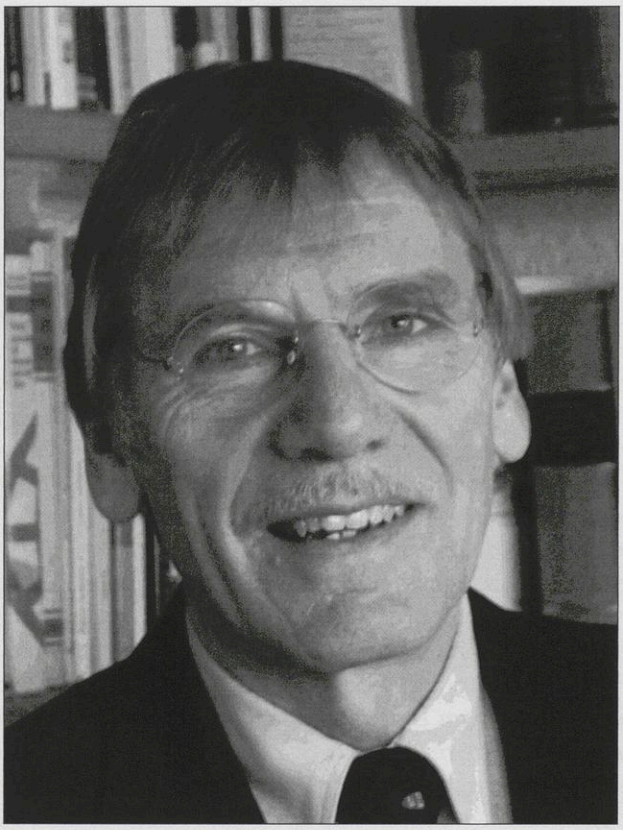
Lothar Weiß arbeitet heraus, welche historischen und ekklesiologischen Bedingungen zur Ausbildung Freier evangelischer Gemeinden im Wuppertal führten und welche Zusammenhänge mit der Kirchenverfassung und dem kirchlichen Leben der evangelischen Landeskirche im Rheinland und in Westfalen bestanden. Er zeigt dabei die Nähe und zugleich die divergierenden Schlussfolgerungen auf, die aus dem reformierten Verständnis von Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen" und der Notwendigkeit der Kirchenzucht gezogen wurden.

Wolfgang Heinrichs und *Hartmut Weyel* untersuchen sodann Theorie und Praxis der Gemeindezucht in der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Im ersten Teil begründen sie, inwiefern die Entscheidung über Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zur Gemeinde für das Verständnis Freier evangelischer Gemeinden konstitutiv war und ist und heben die Überzeugung hervor, wonach sichtbare und unsichtbare Gemeinde als wesentlich deckungsgleich verstanden wurden. Im zweiten Teil arbeiten die Autoren historisch heraus, wie sich die Praxis der Gemeindezucht in der Anfangszeit der FeG und konkret in der Gemeinde Elberfeld-Barmen gestaltete. Aus den Quellen werden Gründe und Schrittfolgen bei Maßnahmen der Gemeindezucht aufgezeigt. Am Ende stehen Überlegungen zur Frage der Gemeindezucht heute.

Die Beiträge der Tagung werden beschlossen durch Überlegungen von *Walter Fleischmann-Bisten* zum Themenjahr der Reformationsdekade mit dem Titel „Reformation und Toleranz". Er verweist kritisch auf die fehlende Einbindung freikirchlicher Funktionsträger und Wissenschaftler in die das Reformationsjubiläum vorbereitenden Gremien und beklagt, dass die in den internationalen Dialogen der Konsensökumene erarbeiteten Verständigungen in diesem Zusammenhang nicht zur Kenntnis genommen werden. Der Autor stellt im zweiten Teil die Veranstaltungen, Publikationen und Projekte des Themenjahrs 2013 vor und findet auch hier historische und theologische Ausblendungen, aufgrund derer es bislang nicht zu einer angemessenen Würdigung des Beitrags freikirchlicher Christen zur Durchsetzung von Glaubens- und Gewissensfreiheit gekommen ist. Im dritten Abschnitt zu Desideraten, Fragen und Konsequenzen werden konkrete Vorschläge unterbreitet, wie den erörterten Missständen von Seiten der Landeskirchen abgeholfen werden kann.

Die Leserschaft erwarten auch in diesem Jahrbuch die Bibliographien der Freikirchen sowie der Gemeinschaftsbewegung in Deutschland für das Jahr 2014 sowie Besprechungen neu erschienener Bücher, die für die Freikirchenforschung von Relevanz sind. Ich wünsche dem Jahrbuch eine weite Verbreitung und allen Lesern eine erkenntnisreiche und stimulierende Lektüre.

Christoph Raedel



Erich Geldbach
zum 75. Geburtstag

Ansprache anlässlich des 75. Geburtstags von Erich Geldbach[1]

Martin Rothkegel

Eine Lobrede auf Erich Geldbach zu halten ist eine erfreuliche Aufgabe, denn er ist ein Mann, an dem es sehr viel zu loben gibt. Um in Fällen wie diesem der Fülle des möglichen Stoffes Herr werden zu können, empfiehlt es sich, nach einer professionellen Anleitung zur Abfassung einer Lobrede zu greifen. Fündig wird man beispielsweise in einem nicht mehr ganz neuen Handbuch der Redekunst, das dem Hermogenes von Tarsos zugeschrieben wird, einem Landsmann des Paulus, der allerdings eineinhalb Jahrhunderte nach dem Apostel lebte (Ps.-Hermogenes, Progymnasmata, 7). Demnach soll man bei einem *enkomion* mit der Herkunft und Geburt des zu Lobenden beginnen. Darauf folgt die Darstellung der Vorzüge, Leistungen und glücklichen Fügungen – all das nennt der Grieche *arete*, jenes schwer übersetzbare Wort für alles, was man an einer Person loben und bewundern kann, und für das man am Gymnasium das verstaubte deutsche Wort „Tugend" als Übersetzung lernt. Im Einzelnen sind abzuhandeln: Bildungsgang, körperliche und geistige Vorzüge, hervorragende Leistungen und die Aufzählung von glücklichen Fügungen, die dem zu Lobenden zugefallen sind. Nach einer zusammenfassenden Charakterisierung sei abschließend das Lebensalter, das der zu Lobende erreicht hat, zu würdigen.

Eine brauchbare Disposition also. Allerdings müssen die Ratschläge der antiken Rhetorik in den Details etwas modifiziert werden. Unter dem Topos Herkunft und Geburt rät Hermogenes nämlich, man möge mit der Schilderung von wundersamen Ereignissen einsetzen, etwa Träumen, Vorzeichen und außerordentlichen Naturphänomenen, die sich vor und bei der Geburt des Helden zugetragen haben. Ob sich etwas dieser Art ereignet hat, als Erich Geldbach am 1. Februar 1939 in Marburg geboren wurde, konnte ich bei meinen Recherchen nicht ermitteln. Man könnte sogar, ganz gegen das Taktgefühl der antiken Rhetorik, darauf hinweisen, dass die Vorzeichen im Sinne der politischen Großwetterlage im Februar 1939 ganz und gar nicht erfreulich waren: Deutschland stand unmittelbar davor, die Welt in den schrecklichsten aller bisherigen Kriege hineinzuziehen. Welch ein Wunder, dass der Februar 1939 trotz dieser Vorzeichen einen Mann hervorgebracht hat, der in seinem Denken, Handeln und Lehren so engagiert für Freiheit, Demokratie und gegenseitigen Respekt in einer pluralistischen Gesellschaft eingetreten ist und eintritt.

---

[1] Laudatio vorgetragen im Rahmen des Festakts zum 75. Geburtstag von Erich Geldbach am 15.03.2014 in Elstal. Der Stil der mündlichen Rede ist beibehalten.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Aufgewachsen ist Erich Geldbach nicht in Marburg, sondern im hessischen Frankenberg an der Eder. Die körperlichen, charakterlichen und intellektuellen *aretai*, wie sie im Schema des Hermogenes gefordert werden, traten bald deutlich hervor. Der junge Mann erwies sich als ein so hervorragender Sportler, dass man ihm nach seinem Abitur 1960 nahelegte, Sport zu studieren. Nicht weniger ausgeprägt waren jedoch die intellektuellen Begabungen und Interessen. Ein Austauschjahr bei einer christlichen Gastfamilie in den Vereinigten Staaten hatte sein Interesse sowohl an Amerika als auch Theologie geweckt. Von 1960 bis 1966 studierte er an der Universität Marburg Evangelische Theologie und Anglistik. Nach dem ersten Staatsexamen promovierte er 1969 bei dem Marburger Kirchengeschichtler Ernst Benz über die Lehre des John Nelson Darby, des prägenden Theologen der Brüderbewegung. Die Arbeit ist bis heute ein Standardwerk. In den folgenden beiden Jahren absolvierte der Jubilar das Referendariat als Englisch- und Religionslehrer, das er 1971 mit dem zweiten Staatsexamen abschloss.

Danach kehrte Erich Geldbach an die Universität Marburg als Assistent zurück und setzte seine wissenschaftliche Arbeit fort. 1974 stellte er eine Habilitationsschrift fertig; das Thema lautete „Sport und Protestantismus", und damit sind wir wieder bei dem altgriechischen Ideal der Verbindung von körperlicher und geistiger *arete*. 1975 erfolgte die Ernennung zum Privatdozenten. Allerdings sieht das deutsche akademische System nicht vor, dass ein habilitierter freikirchlicher Theologe ohne Hindernisse Professor an einer theologischen Fakultät werden kann. Daher lehrte und forschte der Jubilar auf seiner Marburger Assistentenstelle weiter, unterbrochen von Gastprofessuren in Kiel und Harvard und weiteren längeren Forschungsaufenthalten in Amerika. Schwerpunkt der überaus produktiven Publikationstätigkeit Geldbachs wurde die Ökumene. 1981 wurde er Ökumene-Referent am Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim und blieb dort sechzehn Jahre. Als Freikirchler an einem Werk der EKD repräsentierte Geldbach die Ökumene nicht nur wissenschaftlich-theoretisch, sondern sozusagen im Vollzug, ganz im Sinne des altgriechischen *arete*-Begriffs, der sowohl die geistige als auch die lebenspraktische Tüchtigkeit umfasst.

Nachdem Erich Geldbach schon 1987 zum Honorarprofessor der Universität Marburg ernannt worden war, wurde der Fortgang seiner Karriere in den Jahren 1995 bis 1997 Gegenstand zäher Verhandlungen um die Auslegung des preußischen Staats-Kirchen-Vertrags von 1931, der bis heute die Besetzung von theologischen Professuren an staatlichen Hochschulen in Nordrhein-Westfalen regelt: Fast zwei Jahre lang kämpfte die Universität Bochum darum, Geldbach trotz seiner Zugehörigkeit zu einer Freikirche auf eine ordentliche Professur berufen zu können. Von 1997 bis 2004 war er dann Professor für Ökumenik und Konfessionskunde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum.

Auch in dem seit dem Eintritt in den Ruhestand vergangenen Jahrzehnt haben Gelehrsamkeit, Fleiß und Scharfblick nicht nachgelassen. Erich Geldbachs Bibliographie[2] wächst beständig weiter, auf Konferenzen und Tagungen im In- und Ausland referiert er zu einem breiten Themenspektrum, das mit den Stichworten Ökumene, Freikirchen und Nordamerikanischer Protestantismus grob umrissen sei, wahrhaft ein Gelehrter, „der aus seinem Schatz Neues und Altes vorbringt", wie es im Evangelium heißt. Für die Freikirchenforschung ist das ein großer Glücksfall. Sowohl der Verein für Freikirchenforschung als auch das Theologische Seminar Elstal, dessen wissenschaftlichem Beirat Erich Geldbach vorsteht, sind dafür sehr dankbar.

Ailius Theon, ein Zeitgenosse des Paulus, schreibt in seiner Anleitung zur Abfassung einer Lobrede vor, zusammenfassend die „seelischen Reichtümer" aufzuzählen, nämlich dass der zu Lobende „einsichtig, besonnen, tapfer, gerecht, fromm, freimütig, großzügig und dergleichen" sei (Ailios Theon, Progymnasmata 9). Damit ist der Jubilar in der Tat sehr zutreffend charakterisiert.

Zu schließen ist mit dem Verweis auf das erreichte Lebensalter. Das will ich ganz knapp tun und wohl auch anders, als es die heidnischen Rhetoriker der Antike getan hätten. Der Verein für Freikirchenforschung und das Theologische Seminar Elstal freuen sich mit Dir, lieber Erich, über das, was Du in den zurückliegenden fünfundsiebzig Jahren erreichen durftest und wünschen Dir und Deiner lieben Frau den Segen Gottes, Gesundheit, ein fröhliches Gemüt, stete Zuversicht im Glauben an Jesus Christus und noch viele Jahre unter Gottes Schirm und Schutz.

---

[2] Diese findet sich bis 2003 in: *Lena Lybæk, Konrad Raiser, Stefanie Schardien* (Hg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. FS Erich Geldbach, Münster 2004, 549-560.

18

Die baptistische Lehre im Spiegel der ökumenischen Dialoge auf Weltebene

Uwe Swarat

Als ökumenische Dialoge bezeichnet man Lehrgespräche zwischen konfessionell verschiedenen Kirchen, in denen kirchentrennende Unterschiede im Verständnis des Glaubens und der Kirchenordnung zum Thema gemacht werden. Die Beteiligten versuchen, diese Unterschiede theologisch so zu bearbeiten, dass Annäherungen (Konvergenzen) oder gar Übereinstimmungen (Konsense) erreicht werden. Diese Lehrgespräche wurden und werden auf regionaler und nationaler Ebene geführt, von Anfang an aber auch auf Weltebene. Auf allen Ebenen gibt es zweierlei Arten von ökumenischen Dialogen – die multilateralen und die bilateralen. An den multilateralen Dialogen sind Vertreter mehrerer konfessionell verschiedener Kirchen beteiligt; die bilateralen dagegen werden zwischen jeweils zwei konfessionell verschiedenen Kirchen geführt.

Bis in die 1960er Jahre standen die multilateralen Lehrgespräche im Vordergrund. In Deutschland werden sie seit 1950 im *Deutschen Ökumenischen Studienausschuss* (DÖSTA), der theologischen Kommission der *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (ACK), geführt,[1] weltweit im Rahmen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung (*Faith and Order*), die ihre erste Weltkonferenz 1927 in Lausanne veranstaltete.[2] Seit der Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* (ÖRK) 1948 in Amsterdam geschieht die Arbeit zu „Glauben und Kirchenverfassung" in der gleichnamigen Kommission des ÖRK.

Parallel zu den multilateralen Dialogen kam es zunächst nur sehr vereinzelt auch zu bilateralen Lehrgesprächen. Die Alt-Katholische Kirche und die Anglikanische Gemeinschaft schlossen zwar bereits 1931 ein Interkommunionsabkommen. Gemeinsame Erklärungen des römischen Papstes und des orthodoxen Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel gibt es seit 1964. Eine anglikanisch/römisch-katholische Vorbereitungskommission veröffentlichte 1968 ihren sog. Malta-Bericht. Mehr bilaterale Dialogergebnisse gab es bis Ende der 60er Jahre aber nicht. Zu einem echten Aufschwung der Lehrgespräche dieser Art und einer enormen Fülle an veröffentlichten Berichten[3] kam es jedoch seit den 1970er Jahren. Grund für den Aufschwung

---

1 Vgl. *Erich Geldbach*: Der Deutsche Ökumenische Studienausschuss (DÖSTA). Chronik der ersten fünf Jahrzehnte, Frankfurt/Main u. Paderborn 2010.

2 Vgl. u.a. *Günther Gassmann*: Konzeptionen der Einheit in der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937, Göttingen 1979; *Tobias Brandner*: Einheit gegeben – verloren – erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung, Göttingen 1996.

3 Die Buchreihe „Dokumente wachsender Übereinstimmung" (DWÜ), in der sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene in deutscher

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

waren gewiss die guten Erfahrungen mit den multilateralen Dialogen, nicht zuletzt aber auch die Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Dialog-Ökumene auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965).

Mittlerweile ist ein sehr dichtes Netz bilateraler Dialoge entstanden, an denen praktisch alle christlichen Traditionen und alle weltweiten christlichen Kirchen und Gemeinschaften beteiligt sind. Teilweise erstrecken sich die Gespräche bereits über viele Jahre (der methodistisch/katholische Dialog auf Weltebene z. B. begann 1967 und hat bisher acht Berichte hervorgebracht) und werden in ihren Ausarbeitungen zunehmend detaillierter und ausführlicher. Teilweise sind erst Anfänge gemacht (wie etwa im internationalen Dialog zwischen der Organisation Unabhängiger Afrikanischer Kirchen und dem Reformierten Weltbund 1998–2002).

Der Baptistische Weltbund (*Baptist World Alliance;* BWA) hat sich relativ früh an den bilateralen Lehrgesprächen beteiligt. Bereits 1973 wurde ein Dialog mit dem Reformierten Weltbund begonnen und 1977 dazu ein Bericht veröffentlicht. Es folgte sechs Jahre später von 1984–1988 ein erster Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, teilweise parallel dazu 1986–1989 ein Dialog mit dem Lutherischen Weltbund. Daran schloss sich unmittelbar der Dialog mit der Mennonitischen Weltkonferenz 1989–1992 an. Nach einer Pause von sieben Jahren folgten der Dialog mit der Anglikanischen Gemeinschaft 2000–2005 sowie der zweite Dialog mit der römisch-katholischen Kirche 2006–2010. Seit Januar 2014 findet ein Lehrgespräch mit dem Weltrat methodistischer Kirchen (*World Methodist Council*) statt.

Da Baptisten und andere weltweite christliche Gemeinschaften mittlerweile seit über vier Jahrzehnten die unterschiedlichsten bilateralen Dialoge geführt haben, ist es nötig geworden, auf verschiedenen Ebenen eine Zwischenbilanz zu ziehen. Dies kann geschehen, indem man die Ergebnisse aller ökumenischen Verständigungsbemühungen nach Themen gliedert und zusammenfasst.[4] Oder man blickt aus der Perspektive einer der beteiligten Weltgemeinschaften auf die Dialoge, die man selber geführt hat, und versucht, deren Erträge zu bündeln.[5] Oder man befasst sich aus der Perspektive einer der Dialogpartner mit dem, was in den bisherigen Dialogen über

---

Übersetzung enthalten sind, umfasst mittlerweile vier Bände im Umfang jeweils von 700 (1. Band) bis 1.300 Seiten (4. Band).

4 So macht es etwa die in Göttingen zwischen 1993 und 2008 herausgekommene Buchreihe Ökumenische Studienhefte, die 14 Monographien zu unterschiedlichen Themen umfasst. Der Band über die Taufe (Ökumenische Studienhefte Nr. 5; erschienen 1996) wurde vom Baptisten *Erich Geldbach* verfasst.

5 So für den Baptistischen Weltbund *Ken Manley*: The Baptist World Alliance and Inter-Church Relationships, Baptist Heritage & Identity Booklet No. 1, Baptist World Alliance, Falls Church, VA/USA 2003; in deutscher Übersetzung in: Theologisches Gespräch, Beiheft 8 (Der Baptistische Weltbund in ökumenischen Gesprächen), Kassel 2005, 3–38; *Erich Geldbach*: Die Dialoge des Baptistischen Weltbundes mit anderen Weltweiten Christlichen Gemeinschaften, ZThG 9 (2004), 92–111. Für die römisch-katholische Kirche vgl. *Walter Kasper*: Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, Paderborn / Leipzig 2011.

die eigenen Glaubensüberzeugungen gesagt wurde. Diesem Vorhaben ist der vorliegende Beitrag aus baptistischer Feder gewidmet.

Ziel dieses Artikels ist es nicht, die in den ökumenischen Dialogen erreichten Übereinstimmungen und bleibenden Unterschiede zu summieren, sondern schlicht zu fragen, wie in den unterschiedlichen Dialogen die baptistische Lehre und Praxis dargelegt wurde. Eine solche Überprüfung hat es bisher noch nicht gegeben. Sie ist aber in mehrfacher Hinsicht nützlich. Zum einen kann sie künftigen baptistischen Dialogkommissionen zur Orientierung und Vergewisserung dienen und dazu beitragen, dass das baptistische Anliegen widerspruchsfrei vorgetragen wird. Zum anderen kann sie ökumenisch interessierten Personen aus anderen Kirchen einen kurzen Überblick darüber geben, was die baptistische Position auf wichtigen Feldern der ökumenischen Theologie ist. Und nicht zuletzt kann sie Baptisten helfen, sich mit ihren eigenen persönlichen Zugängen zum baptistischen Erbe in konstruktive Beziehung zu dem zu setzen, was Vertreter des weltweiten Baptismus über unsere Überzeugungen gesagt haben.

Die Inhalte der baptistischen Lehre werden in diesem Beitrag aus den Dialogdokumenten ermittelt, in dem auf jene Passagen geachtet wird, die ausdrücklich die baptistische Position darstellen wollen, sowie auf jene Abschnitte, die gemeinsame Überzeugungen der Dialogpartner formulieren (sofern es sich dabei nicht nur um Stichwörter handelt).

1. Die Dialoge in der Übersicht

1.1 Der Dialog mit dem Reformierten Weltbund (World Alliance of Reformed Churches) 1973–1977[6]

Die Dialoggruppe bestand aus vier Personen auf reformierter und fünf auf baptistischer Seite. Zur baptistischen Gruppe gehörten:

- Als Vorsitzender Dr. Rudolf Thaut, Direktor des Theologischen Seminars in Hamburg,
- ebenfalls aus Deutschland stammend Dr. Günter Wagner, Neutestamentler am European Baptist Theological Seminary in Rüschlikon/Schweiz,
- aus den USA Dr. Penrose St. Amant, zur Zeit des Dialogs Präsident des Rüschlikoner Seminars,
- ebenfalls aus den USA Dr. C. Ronald Goulding, sowie
- aus den Niederlanden Dr. Jannes Reiling, Neutestamentler und Rektor des Theologischen Seminars der holländischen Baptisten in Bosch en Duin (nahe Utrecht).

---

[6] Der Bericht von diesem Dialog ist zugleich in englischer und in deutscher Sprache erschienen. Englischer Text in: Baptists and Reformed in Dialogue. Documents from the Conversations sponsored by the World Alliance of Reformed Churches and the Baptist World Alliance, Studies from the World Alliance of Reformed Churches, Geneva 1984; reprinted by the Baptist World Alliance, Falls Church, VA/USA 2013. Deutscher Text in: DWÜ, Bd. I, ²1991, 102–122.

1.2 Der erste Dialog mit der römisch-katholischen Kirche (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen; Pontifical Council for Promoting Christian Unity) 1984–88[7]

Die Dialoggruppe bestand aus acht Personen auf jeder Seite. Zur baptistischen Gruppe gehörten:
- Als Vorsitzender David T. Shannon, Vizepräsident des Interdenominational Theological Center in Atlanta/USA,
- ebenfalls aus den USA die folgenden drei Personen: Richard W. Harman vom Home Mission Board der Southern Baptist Convention,
- E. Glenn Hinson, Professor am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville/Kentucky, und
- Glenn A. Igleheart, Baptist Convention of New York,
- aus Argentinien Pablo Deiros, Professor am Seminario Internacional Teologico Bautista in Buenos Aires,
- aus Italien Paolo Spanu, Präsident der Baptistischen Union Italiens,
- aus Australien G. Noël Vose vom Baptist Theological College of Western Australia und zugleich Präsident des Baptistischen Weltbundes, sowie
- aus der Sowjetunion Michael Zidkov, Moskau.

1.3 Der Dialog mit dem Lutherischen Weltbund (Lutheran World Federation) 1986–1989[8]

Die Dialoggruppe hatte auf jeder Seite sechs Mitglieder sowie Berater (*consultants*) und Stabsmitglieder. Zur baptistischen Gruppe gehörten:
- Als Vorsitzender der Deutsche Prof. Dr. Thorwald Lorenzen, systematischer Theologe am European Baptist Theological Seminary in Rüschlikon/Schweiz,
- ebenfalls aus Deutschland Prof. Dr. Wiard Popkes, Neutestamentler am Theologischen Seminar Hamburg,
- aus Norwegen Dr. Nils J. Engelsen, Rektor des Baptistischen Theologischen Seminars Stabekk,
- aus den USA Prof. Gerald L. Borchert Ph. D., Northern Baptist Theological Seminary, Lombard/Illinois,
- aus Kenia Prof. Dr. Douglas W. Waruta, Department of Philosophy and Religious Studies, University of Nairobi, und
- aus Indien Shanti Kumari.

---

7 Englisches Original in The Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Information Service 72 (1990), I, 5–13; reprinted by the Baptist World Alliance, Falls Church VA/USA 2013. Deutsche Übersetzung in: DWÜ, Bd. II, 1992, 374–391.

8 Der Dialogbericht ist vom Baptistischen und vom Lutherischen Weltbund in Genf 1990 zeitgleich in zwei Sprachen veröffentlicht worden, englisch (Baptists and Lutherans in Conversation. A Message to our Churches) und deutsch (Baptisten und Lutheraner im Gespräch. Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden). Der deutsche Text ist auch aufgenommen in: DWÜ, Bd. II, 189–216.

- Als Berater waren einbezogen Jörg Swoboda (Kirchengeschichtler am Theologischen Seminar in Buckow/DDR) und Prof. H. Wayne Pipkin (Director of the Institute for Baptist and Anabaptist Studies am European Baptist Theological Seminary Rüschlikon).

1.4 Der Dialog mit der Mennonitischen Weltkonferenz (Mennonite World Conference) 1989-92[9]

Zur Dialoggruppe mit den Mennoniten gehörten auf jeder Seite sechs Mitglieder sowie Stabsmitglieder der beiden Weltbünde. Auf der baptistischen Seite nahmen teil:

- Als Vorsitzender der US-amerikanische Kirchengeschichtler Prof. Dr. William H. Brackney, zu jener Zeit Dean of Theology an der McMaster University in Hamilton/ Ontario (Kanada),
- ebenfalls aus den USA die folgenden drei Personen: Dr. Beverly Dunstan Scott aus Orange/New Jersey,
- Prof. Dr. Daniel B. McGee, Professor of Religion an der Baylor University in Waco/Texas, und
- Prof. Dr. David M. Scholer, Professor of New Testament and Early Church History am North Park College und am Theological Seminary in Chicago/Illinois,
- aus Kanada (Mississauga/Ontario) Richard Coffin, sowie
- aus Australien G. Noël Vose, Baptist Theological College of Western Australia in Perth und zugleich Präsident des Baptistischen Weltbundes.

1.5 Der Dialog mit der Anglikanischen Gemeinschaft (Anglican Communion) 2000–2005[10]

Dieser Dialog fand in sechs verschiedenen Regionen der Welt statt (in der Reihenfolge Europa, Asien und Ozeanien, Afrika, Südamerika, Karibik, Nordamerika). Die Dialoggruppe traf sich jedes Mail in neuer Zusammensetzung (entsprechend der Region, in der das Treffen stattfand). Die notwendige Kontinuität wurde durch eine Ständige Arbeitsgruppe (*Continuation Commitee*) sichergestellt, zu der fünf Anglikaner und vier Baptisten gehörten. Der baptistische Teil bestand aus folgenden Personen:

---

[9] Englisches Original: Mennonite World Conference and Baptist World Alliance, Baptist-Mennonite Theological Conversations (1989–1992), Final Report (ohne Ort und Jahr); von der Baptist World Alliance 2013 in Falls Church, VA/USA, nachgedruckt unter dem Titel: Baptists and Mennonites in Dialogue. Report on Conversations Between the Baptist World Alliance and the Mennonite World Conference 1989–1992. Deutsche Übersetzung in: *Fernando Enns* (Hg.), Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog, Frankfurt/Main u. Paderborn 2008, 241–282. In der Reihe DWÜ fehlt dieser Dialog leider.

[10] Im englischen Original unter dem Titel: Conversations Around the World 2000–2005, The Report of the International Conversations between The Anglican Communion and The Baptist World Alliance, printed by The Anglican Communion Office, London 2005. Deutsche Übersetzung in: DWÜ, Bd. 4, 53–128.

- aus England der Vorsitzende Prof. Dr. Paul S. Fiddes, Professor für Systematische Theologie an der Universität Oxford,
- aus Australien Dr. Ken Manley, Former Principal of Whitley College, University of Melbourne,
- aus den USA zunächst (2000–2001) Prof. Dr. Timothy George, Professor of History and Doctrine and Dean of Beeson Divinity School, Samford University, Birmingham/Alabama, dann (2002–2004) Prof. Dr. Malcolm B. Yarnell, Professor für Systematische Theologie, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth/Texas, sowie
- der Australier Tony Cupit, Director of Study and Research, Baptistischer Weltbund.

1.6 Der zweite Dialog mit der römisch-katholischen Kirche (Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen; Pontifical Council for Promoting Christian Unity) 2006–2010[11]:

Der katholische Teil der Dialoggruppe bestand aus neun Mitgliedern und einem Berater (*consultant*). Der baptistische Teil hatte sogar elf Mitglieder und vier Berater, nämlich:

- aus England der Vorsitzende (wie schon beim Dialog mit der Anglikanischen Gemeinschaft) Prof. Dr. Paul S. Fiddes, Professor für Systematische Theologie an der Universität Oxford,
- aus Brasilien (als Sekretär) Dr. Fausto Aguiar de Vasconcelos, Director of the Division on Mission, Evangelism and Theological Education at the Baptist World Alliance, vormals Pastor der First Baptist Church, Rio de Janeiro (1985–2006) und acht Mal Präsident der brasilianischen Baptist Convention,
- aus Jamaica Neville G. Callam, Senior Pastor of Tarrant Baptist Church (Kingston/Jamaica), Präsident der Jamaica Baptist Union 2000–2002; schied mit seiner Wahl zum Generalsekretär der Baptist World Alliance im Juli 2007 aus der Dialoggruppe aus,
- aus Ghana Dr. Fred Deegbe, Senior Pastor at the Calvary Baptist Church, Accra,
- aus den USA Prof. Dr. Timothy George, Professor of History and Doctrine and Dean of Beeson Divinity School, Samford University, Birmingham/Alabama,
- ebenfalls aus den USA Prof. Dr. Steven R. Harmon, Außerordentlicher Professor für Christliche Theologie, School of Divinity at Gardner-Webb University in Boiling Springs/North Carolina,

---

[11] Englischer Originaltext: The Word of God in the Life of the Church. A Report of International Conversations between The Catholic Church and the Baptist World Alliance 2006–2010, on the website of the Vatican http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/Bapstist%20alliance/rc_pc_chrstuni_doc_20101213_report-2006-2010_en.html ; published in the United States of America by the Baptist World Alliance, Falls Church/Virginia 2013. Eine deutsche Übersetzung gibt es noch nicht; was für diesen Artikel gebraucht wurde, hat der Verfasser selbst übersetzt.

- aus Singapur Dr. Lilian Lim, President of the Asia Baptist Graduate Theological Seminary in Baguio City/Philippinen; sie starb im Juni 2009 vor Abschluss des Dialogs; an ihre Stelle trat
- Dr. Rachael Tan, Neutestamentlerin am Asia Baptist Graduate Theological Seminary in Baguio City/Philippinen,
- aus Mexico Prof. Dr. Nora O. Lozano, Außerordentliche Professorin für Theological Studies an der Baptist University of the Américas in San Antonio/Texas,
- aus Argentinien Prof. Dr. Tomás Mackey, Professor für Systematische Theologie am International Baptist Theological Seminary in Buenos Aires,
- aus England Rev. Anthony Peck, Generalsekretär der Europäischen Baptistischen Föderation, sowie
- aus Polen Prof. Dr. Tadeusz J. Zielinski, Christian Academy of Theology, Warschau.

Von den vier Beratern wirkte nur einer während der gesamten Zeit des Dialogs mit, nämlich Prof. Dr. Curtis Freeman, Research Professor of Theology and Baptist Studies an der (methodistischen) Duke Divinity School, Durham/North Carolina.

2. Die baptistische Position in den Dialogen

2.1 Im Dialog mit den Reformierten

Der Dialogbericht von Reformierten und Baptisten beginnt mit einem relativ kurzen Abschnitt über „die zentrale Funktion der Schrift", um sich dann der Lehre von der Kirche und der Lehre von der Taufe zuzuwenden. Die baptistische Lehre wird dabei folgendermaßen dargestellt:[12]

2.1.1 Die Heilige Schrift

Der Bericht stellt zunächst fest, dass sowohl Baptisten als auch Reformierte die Heilige Schrift als „normative Quelle für Glauben und Praxis" herausstellen (1). Dass sie dennoch theologische Meinungsunterschiede haben, beruhe hauptsächlich darauf, dass jeder die Bibel durch eine bestimmte Brille liest. Es komme also darauf an, nicht nur die Normativität der Bibel zu betonen, sondern sich der Fragen der Hermeneutik bewusst zu sein. Man muss, sagt der Bericht, unterscheiden zwischen dem, was man in die Bibel hineinliest, und dem, was tatsächlich in ihr steht. In beiden Traditionen gebe es Personen, die mehr die Schwierigkeit einer solchen Unterscheidung betonen, und andere, die ihre Notwendigkeit herausstreichen. In allen ökumenischen Gesprächen habe sich ein hohes Maß an Übereinstimmung in der Bibelwissenschaft und in der kirchengeschichtlichen Forschung ergeben. Unterschiede entstünden aus der Frage, „wie die Ergebnisse der Bibel- und Geschichtswissenschaft in der heutigen Situation zur Geltung gebracht werden können" (3).

---

[12] Der Berichtstext wird nach den Ziffern zitiert, die in der deutschen Übersetzung in DWÜ den Absätzen vorangestellt sind.

2.1.2 Die Kirche (Wesen der Kirche, Ortsgemeinde und überörtliche Strukturen, Ämter)

Sowohl Baptisten als auch Reformierte, sagt der Bericht, betrachten die Kirche als Heilsgemeinde und als Mission, wobei Baptisten den Aspekt der Mission, Reformierte den der Heilsgemeinde betonen. Reformierte verstehen die Kirche als „gemischte Körperschaft"(*corpus permixtum*), Baptisten als „Versammlung der Glaubenden" (*gathered believers*). Diese unterschiedlichen Betonungen, sagt auch die baptistische Seite, schließen einander nicht aus, sondern müssen als komplementär angesehen werden (8). Der Begriff „Volk Gottes" für die Kirche unterstreicht, dass auch unter dem Neuen Bund der Glaubende zu einer Gemeinschaft des Glaubens gehört, die mehr ist als die Gesamtzahl (*the sum-total*) der einzelnen Glaubenden (5). Ein Mensch wird nicht durch die Rolle der Eltern zum Glied der Kirche, sondern durch persönliche Aneignung der Gabe der Gnade Gottes im Glauben (7). Die Kirche ist zuerst und vor allem keine Institution, sondern ein „Geschehen" (*event*)[13]: Sie geschieht dort, wo der Herr seine Herrschaft wirksam ausübt und wo diese erkannt und anerkannt wird. Die institutionellen Elemente im Leben der Kirche haben den Zweck, dem Geschehen des Geistes Form und Kontinuität zu geben (36). Die existierenden Denominationen sind weder einzeln noch zusammen identisch mit dem Leib Christi. Dennoch gibt es einen Zusammenhang, denn der Leib Christi „manifestiert sich" in den empirischen Kirchenkörpern (13).

Die eine heilige universale christliche Kirche wird nach baptistischer Überzeugung von der Ortsgemeinde manifestiert und repräsentiert. Gleichzeitig ist die Ortsgemeinde notwendigerweise mit anderen Ortsgemeinden verbunden. Eine Ortsgemeinde, die sich von ihren Schwestergemeinden isoliert, schadet dem Charakter der wahren Kirche und wird „sektiererisch" (38). Kirche „geschieht" nicht nur dort, wo sich Christen als Ortsgemeinden versammeln, sondern auch, wo sich Ortsgemeinden als solche oder durch ihre ernannten Vertreter begegnen. So haben die weiteren kirchlichen Beziehungen (auf Bezirks-, nationaler, regionaler, weltweiter Ebene) ekklesiologische Bedeutung (39).

Die Kirche ist berufen, das Reich Gottes zu verkündigen und im Voraus abzubilden. Zur Erfüllung dieses Auftrags verleiht ihr der Heilige Geist vielfältige und einander ergänzende Gaben (30). Schon im Neuen Testament treten aus der Vielfalt von Gaben und Diensten „besondere Dienste" (*particular ministries*) hervor, die die Funktion haben, die christliche Gemeinschaft durch Predigt und Lehre des Wortes zu versammeln, die Kirche aufzubauen, zu leiten und für den Dienst auszubilden (31). Die Wortverkündigung und der Vorsitz bei den Feiern von Abendmahl und Taufe gehören heute gewöhnlich zum Dienst des ordinierten Pastors; es können von der Ortsgemeinde aber auch Laien damit beauftragt werden (32 f.).

---

[13] Man könnte auch sagen: ein „Ereignis".

2.1.3 Die Taufe

Gottes Gnade hat „vorlaufenden" Charakter (9). Baptisten wie Reformierte bekennen die Priorität der Gnade Gottes und den rezeptiven, nicht schöpferischen Charakter des menschlichen Glaubens (16). Die Priorität der Gnade wird aber nach baptistischer Auffassung nicht in der Kindertaufe manifestiert, sondern in Kreuz und Auferstehung Christi (9). Der Ritus der Taufe dagegen gehört zum Prozess der Aneignung der Gabe Gottes durch den Glauben. Das Angebot der Gnade Gottes im Evangelium fordert die Antwort persönlichen Glaubens und sein Bekenntnis in der Taufe.

Die Taufe ist eine Zeichenhandlung in doppelter Richtung: Einmal von Gott zum Menschen hin als Einverleibung in Christus und sodann vom Menschen zu Gott hin als Bekenntnis des Glaubens (19). In dieser doppelten Richtung erweist sich die Taufe als Werk des Heiligen Geistes. Die Taufe im Namen Christi ist keine andere als die Taufe durch den Geist (20). Ein Zeichen darf nicht getrennt werden von dem, was es bezeichnet (19). Darum ist die Taufe kein „nacktes" oder „bloßes" Zeichen, sondern ein „wirksames Zeichen" (18f.). Sie ist mehr als ein schönes und ausdrucksreiches Symbol, denn sie ist auf Grund des Handelns des Heiligen Geistes in ihr „ein wirksames Mittel der Gnade, das in der Tat vermittelt, was es verheißt": die Vergebung der Sünden, die Vereinigung mit Christus in seinem Sterben und Auferstehen, Wiedergeburt, Erhebung in den Stand der Gotteskindschaft, Gliedschaft in der Kirche, dem Leibe Christi, neues Leben im Geist, das Unterpfand der Auferstehung des Leibes (21 und auch schon 14).[14]

Weil der Heilige Geist in der Taufe handelt, ist sie durch die persönliche Antwort des Menschen wirksam (22). Obwohl der einzelne Glaubende immer Teil einer glaubenden Gemeinschaft ist, ist das Handeln Gottes in der Taufe doch von solcher Art, dass ihm zur Zeit der Taufe eine unzweifelhaft persönliche Antwort auf Seiten des Täuflings entsprechen muss (16). Die Taufe ist sowohl ein Handeln Gottes als auch ein Handeln des Menschen. Gott handelt in der Taufe, indem er den Menschen ergreift, und der Mensch handelt, indem er auf die Ansprüche und Verheißungen der Gnade Gottes antwortet (14).

Die Taufe verlangt nach christlichem „Wachstum"[15] in der geistlichen Gemeinschaft der christlichen Familie und Gemeinde (25). Dieses Wachstum (oder diese Förderung) ist ebenso ein Werk des Geistes wie die Taufe. Es beginnt nach baptistischem Verständnis bereits vor der Taufe. Die Taufe sollte nur stattfinden, wenn der Geist die Anfänge einer Glaubensantwort hervorgerufen hat. Kinder von Glaubenden werden als solche angesehen, die in den

---

[14] Der letzte Punkt der Aufzählung lautet in der gedruckten deutschen Übersetzung „die wahre Auferstehung des Leibes". Das beruht jedoch auf einem Missverständnis der englischen Formulierung *the earnest of the resurrection of the body*. *Earnest* als Substantiv heißt „Angeld" oder „Unterpfand" entsprechend dem Begriff *arrabôn* in 2Kor 5,5.

[15] Die deutsche Fassung übersetzt das engl. *nurture* hier mit „Wachstum", an anderer Stelle mit „Erziehung". Vielleicht wäre auch „Förderung" oder „Stärkung" eine geeignete Übersetzung.

Prozess der Vorbereitung auf die vollen Privilegien und Verpflichtungen der Mitgliedschaft in der Kirche Chisti hineingenommen sind, d. h. sie sind bereits innerhalb der Wirkungssphäre (*the operational sphere*) des Heiligen Geistes (26).

In der Taufe ist der Mensch sowohl mit Christus als auch mit seinem Leib, nämlich der Kirche als Heilsgemeinde, verbunden (15). Dass es außerhalb der Kirche kein Heil gäbe, kann man nicht behaupten. Dementsprechend ist auch die Taufe nicht schlechthin heilsnotwendig. Christus ist nicht an die Taufe als Gnadenmittel gebunden, aber die Glaubenden sind es (15). Die Kirche vollzieht die Taufe um zu verkünden, dass gemäß Joh 1,14 in Christus das Wort Fleisch wurde.

2.1.4 Zur Möglichkeit einer wechselseitigen Taufanerkennung heißt es:

Zum Empfang der Gnade Gottes und zur Antwort auf sie gehört ein ganzer Komplex von Elementen, u. a. die Wassertaufe im Namen der Trinität, ein öffentliches Glaubensbekenntnis und die Zulassung zum Abendmahl (17). Diese verschiedenen Elemente können entweder (wie es in der Gläubigentaufe geschieht) zeitlich zusammenfallen oder (wie im Fall der Kindertaufe) sich über einen längeren Zeitraum erstecken. Im letzteren Fall gibt es also „verschiedene Schritte christlicher ‚Initiation'" (*several stages of ‚initiation'*) (17). Die gegenseitige Anerkennung dieser beiden Wege zum Christsein würde nach Auffassung der baptistischen Dialoggruppe allerdings noch viele Fragen ungelöst lassen, z. B., ob die zeitliche Trennung der Initiation in Stufen mit dem Neuen Testament im Einklang steht und ob die Kindertaufe als solche zur Gliedschaft „in Christus" führt (17). Darum spricht sich die Dialoggruppe nicht eindeutig dafür aus.

2.2 Im ersten Dialog mit den Katholiken

Anders als der Dialogbericht mit den Reformierten trägt der Bericht von den ersten internationalen Gesprächen mit der römisch-katholischen Kirche einen inhaltlich gefüllten Titel, der ihren thematischen Schwerpunkt kennzeichnet: „Aufforderung zum Christuszeugnis in der heutigen Welt" (*Summons to Witness to Christ in today's World*). Nach einem kurzen Rückblick auf den Verlauf der Gespräche umfasst der Bericht zunächst eine „Gemeinsame Erklärung" (der Hauptteil des Berichts) und dann eine Darstellung von „Gebieten, die weiterer Untersuchung bedürfen". Die gemeinsame Erklärung behandelt folgende Themen:

- Unser Christuszeugnis
- Der Ruf zur Bekehrung
- Unser Zeugnis in der Kirche
- Unser Zeugnis in der Welt
- Herausforderungen an ein gemeinsames Zeugnis.

Die Ausführungen des Berichts formulieren ganz überwiegend das gemeinsame Verständnis und weisen nur gelegentlich auf Lehrunterschiede hin. Als baptistische Lehre wird darin folgendes dargestellt:

2.2.1 Das Christuszeugnis (incl. Schrift und Tradition)

Im baptistischen Glauben nimmt Jesus Christus die Zentralstellung ein, weil er die Offenbarung Gottes ist und gemäß 1.Tim 2,5 der einzige Mittler zwischen Gott und der Menschheit. Die Erkenntnis Jesu Christi wird uns vermittelt durch die Heilige Schrift, bestätigt durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, weitergereicht durch die Gemeinschaft der Glaubenden und beglaubigt durch das Zeugnis der Kirche über Jahrhunderte hinweg (5).[16]

In diesem Zusammenhang geht der Bericht auch kurz auf das Verhältnis von Schrift und Tradition ein und erklärt als baptistische Position: Die Bekenntnisse der ersten vier Ökumenischen Konzile werden von den Baptisten bejaht,[17] aber sie betrachten sie nicht als normativ für den einzelnen Glaubenden oder für die nachfolgenden Perioden des kirchlichen Lebens. Allein die Schrift ist normativ (12).

2.2.2 Die Bekehrung

Der Bericht definiert Bekehrung mit den Worten: „Bekehrung heißt Wegwenden von allem, was Gott zuwider ist und was im Gegensatz zu Christi Lehren steht, und Hinwenden zu Gott, zu Christus, dem Sohn, durch das Werk des Heiligen Geistes [...] Bekehrung ist ein Übergang (*a passing*)[18] von einer Lebensweise zu einer anderen" (15). „Sie ist ein fortdauernder Prozess", sagt der Bericht als gemeinsame Position, „so dass das ganze Leben eines Christen ein Durchgang vom Tod zum Leben, vom Irrtum zur Wahrheit, von der Sünde zur Gnade sein sollte" (15). Wenig später heißt es jedoch, „die Notwendigkeit eines Lebens ständiger Bekehrung" sei eine speziell katholische und weniger eine baptistische Auffassung (18). Das bleibt unausgeglichen nebeneinander stehen. Die baptistische Seite betont jedenfalls, dass ihr eine anfängliche Erfahrung persönlicher Bekehrung wichtig sei, in der der Glaubende die Gabe von Gottes rettender und gewissmachender Gnade empfängt (18). Taufe und Eintritt in die Gemeinde sind Zeugnisse dieser Gabe.

Zur Bekehrung wird von beiden Seiten außerdem gesagt: Die Bekehrung tritt in einem Leben der Jüngerschaft (oder Nachfolge; engl. *discipleship*) zu Tage (16). „Jüngerschaft / Nachfolge besteht in der persönlichen Bindung an Jesus und in der Verpflichtung zur Verkündigung des Evangeliums und

---

16 Zitiert wird nach den Absatzziffern des Berichts.

17 Es handelt sich dabei um folgende Konzilsbeschlüsse: Das Konzil von Nicäa 325 n.Chr. erklärte die Wesenseinheit des ewigen Sohnes mit Gott dem Vater. Das Konzil von Konstantinopel 381 n.Chr. erweiterte die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater auf den Heiligen Geist und bekannte somit die Dreieinigkeit Gottes. Das Konzil von Ephesus 431 n.Chr. betonte die gottmenschliche Einheit der Person Jesu und gab Maria dementsprechend den Titel *theotokos* „Gottesgebärerin". Das Konzil von Chalcedon 451 n.Chr. formulierte das Bekenntnis zu Jesus Christus als einer Person in zwei Naturen: Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch.

18 Die gedruckte deutsche Übersetzung übersetzt *a passing* mit „eine Wandlung". Hier wurde der katholische Übersetzer möglicherweise von seiner Abendmahlstheologie beeinflusst und zur Verwendung eines unpassenden Wortes verleitet.

zu solchen Taten, die die heilende und rettende Macht Jesu heutigen Menschen nahebringen" (17). Die Kirche kann eine Gemeinschaft von Jüngern genannt werden, und eine solche Gemeinschaft von Jüngern ist stets auch eine Gemeinschaft in Mission (17).

2.2.3 Die Kirche

Die Kirche ist gemäß Phil 2,1 eine „Koinonia des Geistes". Das griechische Wort *koinonia* wird laut dem Bericht oft mit *fellowship* „Gemeinschaft" oder *community* „Gemeinde" übersetzt, bedeutet aber mehr, nämlich „teilhaben an einer Wirklichkeit, die man gemeinsam vertritt" (19). *Koinonia* in diesem Sinne besteht sowohl zwischen Gott und Menschen als auch innerhalb der Kirche. Sie ist das Ergebnis der mannigfaltigen Tätigkeit des Geistes. Baptisten verstehen unter der Kirche in erster Linie die Ortsgemeinde (*the local congregation*), die durch den Geist im Gehorsam und im Dienst an Gottes Wort versammelt ist (23). Nach Ursprung, Sendung und Wirkungsfeld ist die Kirche göttlich, menschlich jedoch ist sie in ihrer historischen Existenz und Struktur.

2.2.4 Zeugnis in der Welt (Evangelisation)

Beim Dienst der Evangelisation betonen Baptisten typischerweise die freie persönliche Antwort einzelner auf das Evangelium. In jüngster Vergangenheit haben jedoch einige baptistische Gruppen weniger die individuellen und mehr die gemeinschaftlichen und sozialen Implikationen der Evangelisation in den Blick gerückt (25). Über das Heil in nicht-christlichen Religionen gibt es unter Baptisten unterschiedliche Meinungen. Die meisten Baptisten deuten Apg 4,12[19] und Joh 14,6[20] in einem eher strengen und engen Sinn (28).

2.2.5 Gemeinsames Zeugnis (Proselytismus und Religionsfreiheit)

Evangelisation ist nach baptistischer Überzeugung eine Hauptaufgabe der Kirche, und jeder Christ hat das Recht und die Pflicht, den Glauben zu verbreiten. Glaube ist die freie Antwort, durch die sich Menschen – durch die Gnade Gottes dazu ermächtigt – an das Evangelium von Christus binden (34). Unter „Proselytismus" versteht der Bericht, dass bei der Evangelisation Methoden angewandt werden, die die Freiheit der Glaubenden und des Evangeliums eher gefährden als fördern (31). Demgegenüber gilt: Die Freiheit des Evangeliums und des einzelnen muss bei jedem Vorgang der Evangelisation respektiert werden. Ebenso müssen die Integrität und die Rechte von kirchlichen Gemeinschaften, das Evangelium gemäß ihrer eigenen Traditionen und Überzeugungen zu leben und zu verkündigen respektiert werden (37). Die Freiheit des Gewissens und der Religionsausübung ist ein wichtiges baptistisches Anliegen. Baptisten befürworten darum auch die Trennung

---

[19] „In keinem andern ist das Heil (als in Jesus Christus)."
[20] Jesus spricht: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich."

von Kirche und Staat. Unbeschadet der Trennung von Kirche und Staat haben Christen ein Recht und die Pflicht, „ihre religiösen Einsichten und Werte in die öffentliche Debatte einzubringen [... und] ihre Werte in das bürgerliche Gesetz aufnehmen zu lassen (*embody their values in civil law*)" (44). Dabei sollten sie jedoch sensibel und rücksichtsvoll gegenüber individuellen Gewissen und den Rechten von Minderheiten sein, aber auch gegenüber der Wohlfahrt der Gesellschaft als Ganzer.

2.3 Im Dialog mit den Lutheranern

Der Dialogbericht mit dem Lutherischen Weltbund trägt den Titel „Eine Botschaft an unsere Kirchen/Gemeinden", gibt dem Bericht also keinen inhaltlichen Schwerpunkt. Folgende Themen werden behandelt:

- Autorität für Verkündigung und Lehre (hier geht es um Schrift, Tradition und Amt)
- Glaube, Taufe, Nachfolge
- Kirche (einschließlich des Herrenmahls) und schließlich
- die lutherischen Verwerfungen der Täufer im 16. Jahrhundert und das heutige Verhältnis zwischen Lutheranern und Baptisten.

Auch dieser Bericht formuliert überwiegend das gemeinsame Verständnis der Themen, weist aber regelmäßig auch auf Lehrunterschiede hin. Als baptistische Lehre wird darin folgendes dargestellt:

2.3.1 Schrift und Tradition

Unter der Überschrift „Autorität für Verkündigung und Lehre" behandelt der Bericht das Wesen der Autorität, das Verhältnis von Schrift und Tradition sowie das Thema Amt (*ministry*) und Ordination – letzteres freilich unter der wenig aussagekräftigen Überschrift „Glaube und Praxis".[21] Im Einzelnen wird zu diesen drei Themen folgende baptistische Position vertreten:

Die letzte Autorität für Verkündigung und Lehre liegt bei dem dreieinigen Gott und ist in Christus verkörpert (1).[22] Weil die Bibel Gottes erlösendes und befreiendes Handeln bezeugt, ist Autorität notwendigerweise mit der Bibel verbunden (*is necessarily linked to the Bible*; 2). Auch die Bibel gehört zur Tradition der christlichen Kirche; als Kanon wird sie aber zum Maßstab für die übrige Tradition. Die Reformation hat zu Recht das „allein die Schrift" (*sola scriptura*) betont, denn allein die Schrift kann sicherstellen, dass die Tradition dem Evangelium treu bleibt (3 f.). Das *sola scriptura* richtet sich nicht gegen die Tradition als solche, sondern gegen eine Tradition, die vom biblischen Zeugnis abweicht oder versucht, das Evangelium mit dogmatischen Formeln gleichzusetzen. Sola scriptura weist auf Christus als

---

[21] Dass neben Schrift und Tradition hier auch das Amt als Autorität für Verkündigung und Lehre behandelt wird, überrascht nicht wenig, ist dieser Dreiklang doch sonst nur in der katholischen Theologie zu Hause.

[22] Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die nummerierten Absätze des Berichts.

Grund, Inhalt und Norm des Glaubens hin. Darum ist die Formel „allein die Schrift" durch die Formel „allein Christus" (*solus christus*) zu interpretieren (4. 8). Die Normativität der Bibel wird von Baptisten häufig so angewendet, dass sie für ihren Glauben, ihr Handeln und ihre Lehren ausdrückliche Begründungen in der Heiligen Schrift suchen (10).

Die biblischen Schriften müssen sowohl im Licht des geschichtlichen Kontextes ihrer Entstehung gelesen und interpretiert werden als auch im Licht unserer eigenen Erfahrungen und der heutigen geschichtlichen Umstände (12 f.). Die Bibel wird nur dann recht verstanden, wenn sie uns zu Christus hinführt und uns für den Glaubensgehorsam im Alltag christlichen Lebens unterweist (15). Die Theologie hat eine kritische und eine konstruktive Aufgabe. Einerseits muss sie prüfen, welche Lehren und Praktiken legitime Ausdrucksformen der biblischen Botschaft und welche dagegen Verzerrungen sind. Andererseits hat sie neue theologische Ausdrucksformen zu ersinnen, die das Evangelium auf die Herausforderungen der Gegenwart und die Anforderungen der Zukunft ausrichten (16 f.). Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften haben unabhängig von der Bibel keine eigenständige Autorität. Sie helfen vielmehr, die Heilige Schrift recht auszulegen und zu verstehen (19). Baptisten haben zwar geschriebene Bekenntnisse, aber keine mit weltweiter Bedeutung. Im Allgemeinen beziehen sich Baptisten nicht auf ihre Bekenntnisse, sondern direkt auf die Autorität der Schrift.

2.3.2 Das Amt

In Bezug auf das Amt (*ministry*) in der Kirche ist ein allgemeines (*general*) von einem besonderen (*special*) Amt zu unterscheiden (23). Das allgemeine Amt besteht in Zeugnis (*witness*) und Nachfolge (*discipleship*) und ist allen Gliedern der Kirche übertragen.[23] Innerhalb dieses allgemeinen Amtes der Gläubigen gibt es aber auch ein besonderes Amt, das durch Ordination gekennzeichnet ist. Das ordinierte Amt hat für Baptisten seine Funktion weniger innerhalb der Kirche als vielmehr in ihrer evangelistischen und missionarischen Tätigkeit. Häufig wird eine theologische Ausbildung als Voraussetzung für die Ordination betrachtet, und das Predigen sowie die Verwaltung (*administration*) von Taufe und Abendmahl werden normalerweise von Ordinierten wahrgenommen. Es besteht bei Baptisten aber auch eine große Offenheit und Achtung gegenüber Laien, die in den Gemeinden neben den Ordinierten predigen und dienen. Die Vollmacht (*authority*), Männer und Frauen für die Leitung von Gottesdiensten, für Predigt und Verwaltung von Taufe und Abendmahl zu bestimmen, liegt bei der Ortsgemeinde. Die Vollmacht des ordinierten Amtes ist aber letztlich in Gott begründet, der Männer und Frauen zum Dienst am Evangelium beruft. Die Kirche bestätigt (*confirms*) nur diese göttliche Berufung (25).

---

[23] Der Begriff „Priestertum aller Gläubigen", der in der Regel für das allgemeine Amt häufig verwendet wird, kommt im Bericht an dieser Stelle merkwürdigerweise nicht vor, sondern erst in Nr. 74.

2.3.3 Die Taufe

Bei der Untersuchung des Taufverständnisses berücksichtigt der Bericht biblische, theologische, anthropologische, ekklesiologische und soziologische Aspekte. Als baptistische Tauflehre wird daraus folgendes erkennbar:

Die Taufe ist innerhalb des christlichen Lebens keine getrennte Größe (*separate entity*), sondern steht in engem Zusammenhang mit Glauben und Nachfolge (*discipleship*; 29). Nur miteinander haben diese drei ihren Platz in Gottes Rettungshandeln (*God's saving activity;*29).[24] Die Taufe steht auch im Zusammenhang mit Gottes Initiative (29. 36). Sie darf weder als bloßer Ausdruck menschlichen Gehorsams noch als ein aus sich selbst wirksamer Ritus verstanden werden (36). Die Taufe ist vielmehr eine göttliche Anordnung (*divine ordinance*)[25], durch die Gott uns für sein Reich annimmt und uns in das Volk Gottes hineinstellt (36). Sie verleiht dem Bund Gottes öffentlichen Ausdruck und beauftragt uns zum Dienst in der Welt (36). Wenn andere die Taufe als sichtbares Wort der zuvorkommenden Gnade Gottes (*visible word of prevenient grace*) interpretieren, dann sehen Baptisten dafür keine biblische Begründung (40). In der biblischen Heilsordnung (*order of salvation*) ist die Taufe nicht der erste Schritt (40).

Die theologischen Aussagen im Neuen Testament über die Taufe gehen unbestreitbar von der Taufe gläubiger Erwachsener aus (37). Deshalb taufen Baptisten nur Gläubige. Die missionarische Situation, die im Neuen Testament vorausgesetzt wird, verlangt, dass der Taufe ein Bekenntnis des Glaubens als Antwort auf die Verkündigung des Evangeliums vorausgeht (38). Baptisten betrachten diese neutestamentliche Situation als normativ und halten es daher für unmöglich, Kinder zu taufen (38). Auch christliche Familien sind aus der missionarischen Situation nicht ausgeschlossen (47). Darum ist der Begriff „Familie Gottes" allein auf die Kirche und nicht auf die natürliche Familie zu beziehen (47). Die Wiedergeburt als Zusammenhang von Bekehrung-Glaube-Taufe ist ein geistliches Geschehen, das nicht mit der Geburt als einem natürlichen Geschehen verwechselt werden darf (45).

Den Menschen ist keine innere Fähigkeit (*inherent capacity*) gegeben zu entscheiden, Glieder des Reiches Gottes zu werden, sondern solche Entscheidungen werden durch den Heiligen Geist bewirkt (41). Gott hat uns jedoch als Menschen geschaffen, die persönlich antworten können und sollten (41). Es gehört zu den persönlichen Rechten des Menschen, darüber zu entscheiden, ob sie Mitglieder einer Kirche werden wollen, und d. h. auch, ob sie sich taufen lassen wollen oder nicht (41). Der Glaube ist die gebüh-

---

[24] Die offizielle deutsche Version sagt für *God's saving activity* „Gottes Heilsplan"; das ist jedoch ungenau, da „Heilsplan" eher an Gottes Vorsehung und an die Heilsgeschichte insgesamt denken lässt.

[25] Obwohl die offizielle deutsche Version das englische *ordinance* mit „Ordnung" wiedergibt, kann dies nicht als beste Möglichkeit der Übersetzung angesehen werden. Dem deutschen Wort Ordnung entspricht eher das englische *order*. *Ordinance* dagegen heißt „Anordnung, Ritus, Verfügung, Bestimmung", und nur diese deutschen Worte haben im Zusammenhang mit der Taufe wirklich einen Sinn.

rende Antwort (*appropriate answer*) auf Gottes gnädige Einladung (32). Er ist zugleich ein lebenserneuerndes Ereignis und ein lebenslanger Prozess – in beiderlei Hinsicht eine gegenwärtige Realität und persönliche Erfahrung. Auch die Nachfolge ist ein lebenslanger Prozess, in den die Taufe einführt (32. 45). Der persönliche und bewusste Glaube (*personal and conscious faith*) muss der Taufe vorausgehen (33).

2.3.4 Zur wechselseitigen Taufanerkennung

Die Taufe von Kindern und die Taufe von Erwachsenen können Baptisten im Allgemeinen nicht als zwei Formen ein und derselben Taufe betrachten (34). Sie werden vielmehr als Folgen von zwei unterschiedlichen theologischen Positionen verstanden. Darum sind Baptisten im Allgemeinen nicht in der Lage, die Kindertaufe als Taufe anzuerkennen (34).

2.3.5 Die Kirche

Der Abschnitt des Berichts über die christliche Kirche behandelt in seinen drei Teilen das Kirchenverständnis, die Sendung (*mission*) der Kirche und das Herrnmahl. Der Teil, der sich mit dem Kirchenverständnis befasst, kommt zu gemeinsamen Aussagen von Lutheranern und Baptisten nur bei der Darstellung des gemeinsamen biblischen Erbes. Danach werden das lutherische und das baptistische Verständnis in getrennten Abschnitten vorgestellt. Das baptistische Kirchen- und Gemeindeverständnis sieht demnach so aus:

Baptisten bekräftigen im Allgemeinen die im Nizänischen Glaubensbekenntnis genannten Merkmale der Kirche (*notae ecclesiae*) als der einen, heiligen, universalen und missionarischen/apostolischen Kirche. Typischer für sie ist jedoch, dass sie „Gemeinde nach dem Neuen Testament" (*church according to the New Testament*) sein wollen (66). Die Kirche besteht aus Menschen, und darum wollen Baptisten das Volk Gottes sein. Sie haben eine Vorliebe für die Bezeichnung „Freikirche" (*free church*), die sowohl auf freie Entscheidung als auch auf Freiheit von nicht-kirchlichen Einflüssen hinweist (67). Baptisten legen großen Wert auf die Trennung von Kirche und Staat und auf Religionsfreiheit (78).

Baptisten betonen die Ortsgemeinde mit ihren engen persönlichen Beziehungen im Gegensatz zur volkskirchlichen Anonymität (68). Dennoch verstehen sich die meisten Baptisten als Teil des universalen Leibes Christi und der umfassenderen baptistischen Gemeinschaft (*the wider Baptist constituency*; 77). Für Baptisten liegt alle Autorität bei der Ortsgemeinde. Ortsgemeinden können aber Vollmachten an andere organisatorische Strukturen wie Gemeindebünde (*unions of churches*) delegieren (76).

Die Erfahrung von Jesus Christus als Heiland und Herr und das öffentliche Bekenntnis dieses Glaubens in der Taufe sind grundlegend für das Gemeinde- bzw. Kirche-Sein (72). Im Mittelpunkt des baptistischen Gottesdienstes steht weniger der Abendmahlstisch als die Kanzel; biblische Unterweisung wird für wichtig gehalten (69). Die konkrete Nachfolge, der leben-

dige Organismus und die sichtbare Gestalt der Kirche sind Baptisten wichtig, letzteres im Sinne der Erfahrung der sich versammelnden Gemeinde wie auch des Zeichen-Seins gegenüber der Welt (70). In der Nachfolge Jesu auch das Kreuz auf sich zu nehmen, ist eines der Merkmale der Kirche (75). Die baptistische Gemeindepraxis ist von der Grundüberzeugung getragen, dass die Gemeinde der Leib Christi und Gottes Werkzeug zur Erlösung der Welt ist (71). Das Leben in der Gemeinde ist gekennzeichnet durch einen Geist bewusster Gemeinschaft (*intentional community*; 73). Evangelisation, Mission und soziale Dienste (*social ministries*) sind wesentliche Aufgaben der Kirche (75).

Obwohl Baptisten das Priestertum aller Gläubigen und die Gleichheit aller Glieder betonen, gibt es organisatorische Strukturen (*organizational structures*), die dem Leben und Auftrag der Gemeinde dienen. Die Gemeindeversammlung (*congregational assembly*) wählt Diakone, Älteste und Pastoren für die geistliche und administrative Leitung der Gemeinde (74).

2.3.6 Über *die Sendung der Kirche* nach baptistischem Verständnis sagt der Bericht:

Die christliche Kirche ist berufen,
- das Volk Gottes zu sein und als solches an Gottes Sendung teilzuhaben, Menschen zum Glauben an Jesus Christus zu rufen,
- Träger der Kraft Gottes zu sein, um menschliches Leben zu heilen, und
- als Haushalter der Schöpfung Gottes Verantwortung zu übernehmen (81).

Im Rahmen ihrer evangelistischen Verkündigungsdienste erzählen Baptisten die Geschichte von Jesus als die Geschichte von Gottes bedingungsloser Liebe (82). Um das Evangelium in Wort und Tat zu bezeugen, arbeiten sie überall mit christlichen Brüdern und Schwestern zusammen (83). Dabei wollen sie das kulturelle Erbe anderer Menschen respektieren. Zwang und Proselytismus widersprechen dem Evangelium. Missionarische Leidenschaft jedoch gehört zum Wesen des Evangeliums und zum Wesen der „apostolischen" Kirche (83). Zur Teilhabe an Gottes Sendung gehört auch die Unterstützung des ökumenischen Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung (84).

2.3.7 Das Herrenmahl

Das Herrenmahl wurde nach baptistischer Lehre von Jesus Christus als das Mahl des neuen Bundes zwischen Gott und seinem Volk und als ein Mahl der Gemeinschaft (*koinonia*) unter Gläubigen eingesetzt (86). Die Feier des Herrenmahls führt die Gemeinde zusammen, um miteinander Brot und Wein zu essen und zu trinken, auf das Wort der Verheißung zu hören sowie zu beten (87). Inmitten der gottesdienstlichen Gemeinde, die das Herrenmahl feiert, ist Jesus Christus gegenwärtig, und zwar indem die gottesdienstliche Gemeinde des gekreuzigten und auferstandenen Herrn gedenkt, der in der Kraft des Heiligen Geistes sein Leben mit uns teilt (88). Im Herren-

mahl schenkt der Herr seinem Volk sich selbst und darin Vergebung der Sünden, Freiheit für ein geheiligtes Leben und Dienen in der Welt, eine erneuerte Gemeinschaft unter Schwestern und Brüdern und Hoffnung auf das zukünftige Leben (89). Bei der Feier des Herrenmahls ist Christus der Gastgeber. Alle, die ihn als Herrn und Heiland bekennen, sind eingeladen.

2.4 Im Dialog mit den Mennoniten

Dem spröden Titel des Dialogdokuments (*Theological Conversations*; Theologische Gespräche) lässt sich kein inhaltlicher Schwerpunkt der Gespräche entnehmen. Aus dem Text selber wird jedoch deutlich, dass die Teilnehmer „Die Kirche/Gemeinde der Glaubenden" zum Zentrum ihres Berichtes machen wollten (S. 252; p. 12).[26] Von den damit zusammenhängenden Fragen hat der Bericht drei für die nähere Erörterung ausgewählt, nämlich

- Wesen und Funktion der Autorität für das christliche Leben
- Das Wesen der Kirche
- Die Mission der Kirche in der Welt.

In diesen drei Teilen werden jeweils die mennonitischen und die baptistischen Ansichten zum Thema nacheinander dargestellt und daraus dann eine knappe Zusammenstellung von Konvergenzen und Divergenzen erhoben.

2.4.1 Autorität (Schrift und Tradition)

Für Baptisten ist Jesus Christus, wie er in der Schrift offenbart und in der Kirche gegenwärtig ist, die einzige und absolute Autorität. Weil Jesus Christus durch die Heilige Schrift seinen Willen verkündet, ist auch die Schrift eine wichtige Quelle der Autorität. Baptisten bekennen sich zur reformatorischen Formel *sola scriptura*; Bekenntnisse (*creeds*)[27] haben keine offizielle Autorität, sondern die Schrift hat das letzte Wort (256; 16). Die Achtung der Schrift erfordert auch die Anerkennung der Autorität des Heiligen Geistes, der sie inspiriert hat. Christus übt seine Autorität in der Kirche durch Wort und Geist zusammen aus (256; 17). Auch die Kirche selbst ist ein Mittel der Autorität Christi. In der versammelten Gemeinde (*gathered community*) drückt sich Gottes Autorität durch den Geist vermittelt durch die Schrift (*by the Spirit through Scripture*) aus (256; 17). Der Wille Christi wird im Gebet gesucht, in dem sich die Einzelnen der Gemeinde unterordnen (256f.; 17). Die Freiheit des Gewissens, die Baptisten wichtig ist, meint niemals die Privatisierung der Religion (*privatized religion*; 257; 17). Sowohl Freiheit als auch Gehorsam sind Elemente von Autorität. Baptisten erkennen eher mo-

---

[26] Da weder der englische Originalbericht noch seine deutsche Übersetzung die Absätze des Berichts nummeriert haben, erfolgen die Nachweise hier durch Angabe der Seitenzahlen – zunächst die der deutschen Übersetzung (dreistellige Zahlen), dann die des englischen Originals.

[27] Die deutsche Version übersetzt *creeds* mit Bekenntnisschriften. Da es im Englischen aber auch den Begriff *confessions* gibt, den man ebenfalls mit Bekenntnisschriften übersetzen könnte, steht *creed* wohl eher für das Credo, das Glaubensbekenntnis.

ralische Autoritäten als rechtliche oder institutionelle an (257; 17). Im Idealfall bedeutet die Unterordnung unter geistliche Autorität die freiwillige und freie Antwort des Gehorsams auf den Zwang der Liebe (*the voluntary and free response of obedience to the compulsion of love*; 257 f.; 18).

2.4.2 Kirche/Gemeinde

Nach Auffassung der frühen Baptisten, sagt der Bericht, ist die wahre Kirche aus wahrhaft Glaubenden zusammengesetzt (*is composed of true believers*; 264; 24). Der Begriff „Kirche" (*church*) wird eher auf Gemeinden als auf Strukturen und Organisationen angewendet. Baptisten vertreten die Konzeption einer Freiwilligkeitskirche (*voluntary church*; 264; 25). Die Freiwilligkeit bezieht sich auf die Verpflichtung zur Nachfolge Christi, die man beim Eintritt in die Gemeinschaft eingeht, auf die Entscheidungen, die die Ortsgemeinde trifft, und auf die finanzielle Beteiligung am Dienst der Gemeinde. Für die frühen Baptisten waren schriftliche Bundesschlüsse (*covenants*) wichtig, in denen Gottes Wohltaten und daraus folgende Erwartungen an die Mitglieder formuliert wurden (265; 25). Daneben traten Glaubensbekenntnisse (*confessions of faith*), die theologische Konsenserklärungen darstellen und im 20. Jahrhundert vielfach auch als Lehrnormen (*doctrinal standards*) wie als Basis der Gemeinschaft dienen.

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts sprechen Baptisten verschiedentlich von der „Autonomie" der Ortsgemeinden (265; 25). Gemeint ist damit die Autorität unter Christus, alle Entscheidungen auf der Ebene der Ortsgemeinde zu treffen, ohne Einmischung durch andere kirchliche oder staatliche Autoritäten. Da dieses Verständnis allzu oft zu Trennung und Isolationismus führte, hat die Hauptströmung des Baptismus den Begriff der Autonomie um den der Interdependenz ergänzt. Die Interdependenz der Ortsgemeinden nimmt Gestalt an in Verbänden (*associations*), Konventen (*conventions*), Bünden (*unions*), Vereinen (*societies*) und anderen ökumenischen Körperschaften (265; 26).

Die Aufgabe der Kirche besteht darin, eine evangelisierende Gemeinschaft zu sein, die stets die Liebe und die Versöhnung Gottes in Christus bezeugt (265; 26). Die Ortsgemeinden sollen neue Mitglieder aufnehmen und sie in ihrem Glauben und ihrer Frömmigkeit unterstützen (*nurture them in faith and godliness*).

Der baptistische Gottesdienst ist durch eine breite Vielfalt von Formen und Praktiken gekennzeichnet (265; 26). In Bezug auf Taufe und Abendmahl gibt es im Baptismus seit seinen Anfängen eine Debatte, ob diese Riten sakramentaler Natur oder wichtige Lehren Christi sind (*whether these rites were sacramental or important teachings of Christ;* 266; 26). Auch dort, wo man sie für sakramentale Riten hält, gebraucht man gewöhnlich nicht den Begriff Sakrament, sondern spricht von Anordnungen (*ordinances*). Als Zeichen der Kirche (*sign of the Church*) verstehen Baptisten nicht (wie die

frühen englischen Separatisten) den Bundesschluss der Gemeindeglieder (*covenant*), sondern die Taufe, und zwar als Gläubigentaufe durch Untertauchen (*believers' baptism by immersion;* 267; 27).[28] Das Abendmahl stellt für die meisten Baptisten eine regelmäßige Wiederholung (*periodic reenactment*)[29] des letzten Mahls Jesu nach der paulinischen Tradition und eine Erinnerungsfeier (*memorial feast*) dar. Es wird meistens als offenes Mahl (*open communion*) gehalten, d. h. es ist offen für alle wahrhaft Glaubenden, nicht nur für die Mitglieder der feiernden Gemeinde.

2.4.3 Die Mission der Kirche in der Welt

Baptisten sehen im Allgemeinen Evangelisation und Mission bzw. die numerische und geographische Ausdehnung der Kirche als Hauptaufgabe der Kirche an (274; 34). Missionsbestrebungen waren oft das am stärksten einende Element baptistischen Lebens. Die Motive zur Mission sind dabei unterschiedlich, schließen sich aber nicht notwendig aus (274 f.; 35). Es gibt auch Unterschiede im Missionsstil. Einige Baptisten unterscheiden klar zwischen „entsendenden" und „empfangenden" Kirchen, während andere versuchen, diese Unterscheidung aufzuheben und Kirchen aus verschiedenen Kulturen voneinander lernen zu lassen. Weitere Unterschiede gibt es hinsichtlich des Inhalts der Missionsbestrebungen (*the substance of the mission effort*; 275; 36). Einige wollen vor allem auf die spirituellen Bedürfnisse der Verlorenen eingehen, andere möchten auch die sozialen, ökonomischen und physischen Bedürfnisse der Menschen befriedigen. Baptisten haben eine Vielzahl diakonischer Einrichtungen (*social service institutions*) ins Leben gerufen sowie Werke, die sich mit Problemen auf den Gebieten Sexualität, Familie, Arbeitsleben, Hunger, Armut, Rassismus und ethnischen Konflikten befassen (276; 36 f.).

Bezüglich des christlichen Engagements in politischen Prozessen haben Baptisten in Geschichte und Gegenwart nach diesem Bericht vier unterschiedliche Positionen eingenommen (276 f.; 37 f.): Einige, vor allem solche mit Verfolgungserfahrungen, ziehen sich soweit wie möglich aus politischen Prozessen zurück. Andere engagieren sich vor allem für Religionsfreiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat. Eine dritte Gruppe will mit und durch den Staat die Gesellschaft verändern. Und eine vierte Gruppe schließlich vertritt eine theokratische Sicht und sieht eine christliche Regierung dazu berufen, Gottes Willen auf der Erde durchzusetzen. Pazifisten sind Baptisten in der Regel nicht, sondern sie können sich mit der Tradition des gerechten Kriegs identifizieren: Sie sehen die tragische Notwendigkeit von Gewaltanwendung zur Aufrechterhaltung der Ordnung in einer sündigen Welt.

---

[28] Die deutsche Übersetzung übersetzt *believers' baptism* nicht ganz exakt mit „Glaubenstaufe".

[29] Für *reenactment* sagt die deutsche Übersetzung etwas ungenau „Wiederkehr".

2.5 Im Dialog mit den Anglikanern

Der Titel des anglikanisch/baptistischen Dialogberichts (*Conversations around the World*; Weltweite Gespräche) gibt keinen inhaltlichen Schwerpunkt vor. Zu Beginn des Berichts werden die beiden weltweiten Gemeinschaften vorgestellt, und bereits dort kommt es zu einer knappen Formulierung der baptistischen Überzeugungen. Allem vorangestellt ist der Satz: „Baptisten sind eine missionarische Gemeinschaft *(Baptists are a missionary people;* 21).[30] Auf welchen theologischen Überzeugungen dieses konfessionelle Profil begründet ist, bleibt allerdings offen.

Zwei Absätze weiter (23) werden die baptistischen Überzeugungen folgendermaßen beschrieben: „Baptisten bekennen den apostolischen christlichen Glauben und halten an ihm fest (*Baptists affirm and adhere to the apostolic Christian faith*), einschließlich der Lehren von der Trinität und der Gottmenschheit Jesu Christi." Die von Konzilen im 4. und 5. Jh. beschlossenen trinitarischen und christologischen Dogmen werden demnach übernommen und als Teil des apostolischen Glaubens verstanden, wodurch der Begriff „apostolisch" weit über die Grenzen der neutestamentlichen Zeit ausgedehnt wird. Da die beiden altkirchlichen Dogmen nur als Elemente des umfassenderen apostolischen Glaubens bezeichnet werden, fragt sich, was von den baptistischen Autoren konkret unter dem apostolischen Glauben verstanden wurde. Man kann nur vermuten, dass damit die sog. Glaubensregel (*regula fidei*) der Alten Kirche gemeint ist oder auch das sog. Apostolische Glaubensbekenntnis, dessen erste Anfänge im 2. Jh. liegen, das seine heute gebräuchliche Form aber erst im 5. Jh. erhalten hat.

Nach diesem Hinweis auf den apostolischen christlichen Glauben, den Baptisten mit allen anderen christlichen Kirchen teilen, nennt der Bericht vier Überzeugungen, die im Besonderen Merkmale baptistischen Glaubens sind, nämlich ein Verständnis von Kirchenmitgliedschaft, das ein persönliches Glaubensbekenntnis voraussetzt (also das Freikirchenprinzip), die Gläubigentaufe, die kongregationalistische Gemeindeordnung und das Eintreten für allgemeine Religionsfreiheit (23). Die Themen des Dialogberichts sind folgende:

- Die Bedeutsamkeit *(importance)* von Kontinuität (Schrift und Tradition)
- Das Bekennen des Glaubens
- Mission und Dienst bzw. Amt
- Taufe und Initiationsprozess
- Kirchen- bzw. Gemeindemitgliedschaft
- Eucharistie / Herrenmahl
- *Episkopé* / Aufsicht, und schließlich
- Die Bedeutung von Anerkennung (*the Meaning of Recognition*)

Dazu nun im Einzelnen.

---

[30] Die Nachweise beziehen sich auf die Nummerierung der deutschen Übersetzung.

2.5.1 Schrift und Tradition:

Unter der Überschrift „Die Bedeutsamkeit von Kontinuität" wird die Rolle besprochen, die die Tradition für die Dialogpartner hat. Der Bericht erklärt, Anglikaner und Baptisten hätten gemeinsam ein zweifaches Verständnis von Kontinuität, nämlich „zum einen direkt mit der Kirche des Neuen Testaments (Schrift) und zum anderen mit der Geschichte der katholischen Kirche durch die Jahrhunderte (Tradition)" (38). Schrift und Tradition, über deren Verhältnis seit der Reformationszeit zwischen den Kirchen Meinungsunterschiede herrschen, stehen hier unter der Überschrift der historisch verstandenen Kontinuität einträchtig nebeneinander, weil sie als zwei aufeinander folgende Stufen der Kirchengeschichte begriffen werden. Dass die Überordnung der Heiligen Schrift über die kirchliche Tradition von den Reformatoren des 16. Jahrhunderts nicht historisch, sondern normativ gemeint war, also die jeweils aktuelle Urteilsbildung der christlichen Kirche im Auge hatte, berücksichtigt der Dialogbericht kaum. Er betont stattdessen, dass die Baptisten sich in Aufnahme des Bekenntnisses von Konstantinopel 381 n. Chr. als Teil der einen, heiligen, katholischen, d. h. universalen, und apostolischen Kirche verstehen, sich allerdings primär in Kontinuität mit der Kirche des Neuen Testaments sehen, so dass sie dazu neigen, die Gestalt ihres Gemeindelebens als unmittelbare Wiederspiegelung der neutestamentlichen Kirche zu betrachten und die Zeit zwischen dem Neuen Testament und heute als weitgehend bedeutungslos zu betrachten (35; 38). Herausgestellt wird daneben, dass Baptisten in Afrika (wegen der traditionellen afrikanischen Ahnenverehrung) anscheinend ein ausgeprägteres Verständnis von Tradition haben als Baptisten in Europa und in Asien und dass die Entwicklung baptistischen Lebens in den USA sich in zunehmenden Maße von der Kontinuität mit der Ekklesiologie des englischen Baptismus löste und immer mehr von der individualistischen Kultur des neuen Amerika geprägt wurde. Die letztgenannte Beobachtung wird folgendermaßen konkretisiert: „Das ursprüngliche Verständnis der Kirche als einer von Christus regierten Gemeinschaft wurde von einem neuen kirchlichen Funktionalismus und der Hervorhebung völliger geistlicher ‚Kompetenz' der Einzelnen ohne irgendeine Beziehung zur Gemeinschaft des Glaubens überlagert" (45).

2.5.2 Glaubensbekenntnisse

Das zweite im Bericht behandelte Thema, das Bekennen des Glaubens, führt die Frage nach der Tradition fort, insofern als Glaubensbekenntnisse, die von einer Kirche angenommen wurden, zu ihrer Tradition gehören. Über das baptistische Verständnis von Glaubensbekenntnissen sagt der Bericht, dass Baptisten sich nicht an Glaubensbekenntnisse (*creeds*) binden, aber häufig Lehrbekenntnisse (*confessions*) erstellt haben. Die Ablehnung von Glaubensbekenntnissen wird damit begründet, dass die Heilige Schrift ein ausreichendes Zeugnis für das Evangelium sei. Die Lehrbekenntnisse dienen demgegenüber der Unterweisung im Glauben, der theologischen

Grundlegung von Gemeindebündnissen (*covenants*) und der Erläuterung des Glaubens und der Praxis von Baptisten gegenüber Außenstehenden. Der Bericht stellt aber auch fest, dass es keine strenge Unterscheidung zwischen Glaubens- und Lehrbekenntnissen gibt, schon allein deshalb nicht, weil in vielen baptistischen Lehrbekenntnissen die wichtigsten Glaubensbekenntnisse der Christenheit ausdrücklich anerkannt werden. Trotz des grundsätzlichen Ja zu den geschichtlichen Glaubensbekenntnissen, einschließlich ihrer gelegentlichen Verwendung im Gottesdienst, bleibt bei vielen Baptisten die Sorge, dass die Übernahme von Bekenntnissen als autoritative Normen dazu verleiten könnte, ihnen eine größere Bedeutung als der Heiligen Schrift zuzumessen und die individuelle Freiheit der Schriftauslegung unter der alleinigen Leitung des Heiligen Geistes zu unterdrücken.

Als „autoritative Quellen" (*sources of authority*) für Glauben und Handeln von Christen erkennen Baptisten an erster Stelle Jesus Christus an und als Christuszeugnis ihm untergeordnet auch die Heilige Schrift (54). Von ihr sagen die Baptisten laut diesem Bericht, dass sie vom Heiligen Geist inspiriert und „letztgültiger schriftlicher Maßstab" (*ultimate written standard*) für Glauben und Leben sei (54). Dass der baptistische Denkansatz häufig mit der reformatorischen Formel *sola scriptura*, „allein die Schrift", zusammengefasst wird, erklärt der Bericht aber für nicht wirklich angemessen. Auch Baptisten wüssten nämlich, dass alle Schriftauslegung unweigerlich durch die Tradition der Kirche geprägt ist, und sie hätten sich auch ausdrücklich den trinitarischen und christologischen Lehrauffassungen der Kirchenväter angeschlossen. Daher sei es angemessener, den baptistischen Ansatz mit der Formel *suprema scriptura*, „die Schrift (steht) am höchsten", zusammenzufassen.

2.5.3 Mission und Dienst bzw. Amt

Das dritte Thema des Dialogberichts verbindet die Sendung (*mission*) der Kirche mit dem Amt oder Dienst (*ministry*). Da baptistische Identität laut der Selbstvorstellung zu Beginn des Berichts vor allem darin besteht, eine missionarische Gemeinschaft zu sein, würde man erwarten, dass spätestens hier erläutert wird, warum das so ist. Aber auch hier geschieht es nicht. Von Baptisten wird nur gesagt, dass sie die Sendung oder Mission der Kirche vor allem als ein Hinausgehen aus der kirchlichen Gemeinschaft verstehen, um in einer säkularen und nicht-christlichen Gesellschaft zu wirken (56). Dabei verzichten sie aber keineswegs auf Sozialarbeit, sondern verstehen „Mission" ganzheitlich, nämlich sowohl als Proklamation des Evangeliums wie auch als christliche soziale Dienste (58 f.). Mission und Evangelisation sind für Baptisten eng mit Gewissens- und Religionsfreiheit verbunden (66). Sie lehnen es ab, ausdrücklich zum Wechsel der Kirchenmitgliedschaft aufzurufen (das wäre Proselytismus), aber möchten doch die persönliche Freiheit gewahrt sehen, selbständig eine kirchliche Beheimatung zu wählen, wenn man einen neuen oder erneuerten Glauben erfahren hat. Die Ge-

wissens- und Religionsfreiheit des einzelnen Menschen erfordert zugleich eine verfassungsmäßige Trennung von Kirche und Staat; darum treten Baptisten auch dafür ein.

Zum Dienst bzw. Amt ist der Bericht relativ wortkarg. Für Baptisten, heißt es, gibt es eine innere Verbindung zwischen der Taufe von bekennenden Jüngern Jesu und der Beauftragung des ganzen priesterlichen Volkes zum Dienst in der Welt (65). In diesem Sinne bekennen sie sich zum Priestertum aller Gläubigen (*priesthood of all believers*). Ordinierte Personen bezeichnen sie nicht als Priester, sondern behalten den Begriff Priestertum allein dem gesamten Leib der Gläubigen vor. Das Gottesvolk insgesamt ist zum Dienst oder Amt (*ministry*) berufen. Warum es aber auch bei Baptisten über den Dienst aller Gläubigen hinaus noch einen besonderen von Gott gegebenen Dienst gibt, zu dem nicht alle, sondern nur einige berufen sind, lässt der Bericht unerläutert.

2.5.4 Die Taufe und der Prozess der Initiation (sowie Taufe und Mitgliedschaft)

In der Frage nach Wesen und rechter Gestalt der Taufe besteht zwischen Baptisten und den meisten anderen Kirchen eine schwerwiegende Differenz. Sie wird in diesem Bericht darauf zurückgeführt, dass Baptisten es für unmöglich halten, die Taufe von jungen Kindern und die Taufe von Nachfolgern Christi, die ihren Glauben selbst bekennen können, als gleichwertig zu behandeln (*to treat as equivalent acts*; 69). Da auch Baptisten die Taufe für unwiederholbar halten, wird die Taufe einer Person, die bereits als Kind getauft wurde, nicht als Wiedertaufe angesehen – jedenfalls dort, „wo die christliche Taufe *ausschließlich* als Taufe von Nachfolgern Christi verstanden wird" (69). Die Formulierung deutet an, dass die Bekenntnistaufe auf baptistischer Seite zwar nicht für gleichwertig mit der Kindertaufe angesehen wird, aber – zumindest bei einigen von ihnen – dennoch nicht als die einzig mögliche Form einer christlichen Taufe.

Zur Theologie der Taufe sagt der Bericht, dass in der Taufe die göttliche Gnade und der menschliche Glaube miteinander verbunden sind (70). Die Taufe der Gläubigen sei eine Begegnung (*rendezvous*) zwischen dem Glaubenden und dem dreieinigen Gott. Die Schwierigkeiten von Baptisten, die Kindertaufe als Taufe im Vollsinn zu betrachten, liegt nicht nur darin begründet, dass dem Täufling der persönliche Glaube fehlt, sondern auch darin, dass die Gnade Gottes in der Kindertaufe offenbar eine nur begrenzte Wirkung hat, da die getauften Kinder nicht mit Charismen für einen aktiven Dienst ausgerüstet werden.

Der Dialogbericht regt an, den Beginn des christlichen Lebens – oder die Initiation – nicht als punktuelles Ereignis, sondern als einen Prozess zu sehen, der sich über eine geraume Zeit erstrecken kann (71). Die Taufe ist ein Teil dieses Initiationsprozesses. Das Ganze des Initiationsprozesses umfasst neben der Taufe das vorbereitende Werk der göttlichen Gnade, die

geistliche Unterweisung (*nurture*), das verantwortliche Ja des Einzelnen, die erstmalige Teilnahme am Abendmahl und die Beauftragung als Nachfolger Christi zum Dienst (in Gestalt einer Handauflegung nach der Taufe; 78).

Die Baptisten werden in diesem Bericht mit der Frage herausgefordert, ob sie der Kindertaufe irgendeinen positiven Ort im Rahmen eines Initiationsprozesses einräumen können (78). Als erster Schritt in diese Richtung wird die Einfügung einer „offenen Mitgliedschaft" in die Gemeindeordnung angesehen. Der Bericht gibt einen Überblick über das Verhältnis von Taufe und Gemeindemitgliedschaft in baptistischen Gemeindebünden weltweit und listet drei Möglichkeiten auf: Bei der „offenen Mitgliedschaft" wird von Interessenten an einer Gemeindemitgliedschaft nicht ausnahmslos verlangt, als Gläubige getauft zu sein. Bei der sog. „geschlossenen Mitgliedschaft" dagegen wird eine Glaubenstaufe für jedwede Form von Mitgliedschaft verlangt. Die sog. „assoziierte Mitgliedschaft" schließlich erfordert nicht die Gläubigentaufe, stellt aber auch keine volle Mitgliedschaft dar. Hinsichtlich der Verbreitung dieser drei Möglichkeiten stellt der Bericht fest, dass die Statistiken der baptistischen Gemeindebünde unvollständig sind, dass der erhobene Befund aber zulässt zu sagen: Eine deutliche Mehrheit von Baptistengemeinden weltweit praktiziert die geschlossene Mitgliedschaft.[31] Um mögliche Missverständnisse auszuschließen, weist die baptistische Seite darauf hin, dass die offene Mitgliedschaft nicht schon an sich bedeutet, dass die Kindertaufe theologisch positiv gewertet wird und dass jemand nicht mehr auf seinen Glauben hin getauft werden kann, wenn er oder sie bereits eine Kindertaufe empfangen hat (80).

2.5.5 Kirchen- bzw. Gemeindemitgliedschaft (sowie Ortsgemeinde und überörtliche Kirche)

Vom Stichwort „Initiationsprozess" her ergibt sich im Bericht eine Überleitung zu Mitgliedschaftsfragen, denn wenn die Initiation nicht als Einzelereignis, sondern als Weg zu verstehen ist, wird laut dem Bericht in gewissem Sinn eine Neufassung des Mitgliedschaftsverständnisses nötig (82). Es könnten, sagt die baptistische Seite, verschiedene Arten des Mitgliedseins oder verschiedene Formen der Zugehörigkeit zum Leib Christi entstehen, entsprechend der jeweils erreichten Stufe des Glaubensweges (83).

Weiter behandelt der Bericht in diesem Teil das Verhältnis von lokaler und universaler Kirchenmitgliedschaft sowie von Autonomie und Interdependenz der Ortsgemeinden. Baptisten verstehen, heißt es, die Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde nicht nur als eine Kirchenordnungsfrage, sondern als theologische Kategorie, nämlich als eine vom Modell des Bundes geprägte Beziehung (*a covenantal relationship*) unter Nachfolgern Christi,

[31] Aus europäischer Sicht stellt sich das anders dar. Für die Baptistische Union in Großbritannien stellt der Bericht fest, dass nur 17 % der Gemeinden eine geschlossene Mitgliedschaft haben, 24 % eine assoziierte Mitgliedschaft und 51 % eine offene Mitgliedschaft. Weiter heißt es: „Im übrigen Europa sind Formen von assoziierter Mitgliedschaft weit verbreitet, eine ‚offene Mitgliedschaft' ist eher weniger gebräuchlich" (78).

die an einem Ort zu einer Gemeinschaft versammelt wurden (*gathered together*), in die man üblicherweise durch die Taufe eintritt (85). Der örtliche Bundesschluss (*local covenant*) ist ein sichtbarer Ausdruck der Mitgliedschaft in der universalen Kirche an einem bestimmten Ort.

Die theologische Bedeutung der Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde hat Baptisten oft dazu geführt, die sog. „Autonomie" der Ortsgemeinde als wichtigen baptistischen Grundsatz zu betrachten (88 f.). Dabei verstehen Baptisten die „Autonomie" nicht wörtlich als „Eigengesetzlichkeit", sondern als direkte Abhängigkeit der Ortsgemeinde von der Herrschaft Christi. Die Mitglieder der Ortsgemeinde haben die Freiheit und die Verantwortung, selbst den Willen Christi zu erkennen, der in der Gemeinde herrschen soll. Die einzelne Ortsgemeinde findet sich aber auch mit anderen Ortsgemeinden zusammen, nicht nur um Ressourcen für die Mission zu teilen, sondern auch deshalb, weil Christus sie berufen hat, sich mit anderen zu verbünden. Darum sprechen viele Baptisten statt von der Autonomie lieber von der Interdependenz, also der wechselseitigen Abhängigkeit der Gemeinden in vielen Lebensbereichen (89). Die Herrschaft Christi, die „Christonomie", wird sowohl in der Ortsgemeinde als auch in der Zusammenkunft von Gemeinden verwirklicht (90).

2.5.6 Das Herrenmahl

Das baptistische Herrenmahlsverständnis enthält laut dem Bericht Aspekte der Anamnese (Gedächtnis als Vergegenwärtigung von Vergangenem), der Eucharistie (Danksagung), der Koinonia (im Doppelsinn von Anteilhabe und Gemeinschaft), der Antizipation des kommenden Reiches und der Begegnung mit Christus an seinem Tisch (91). Die Annahme, Baptisten hätten generell eine zwinglianische, rein memorialistische Sicht des Herrnmahls, wird bestritten. Viele Baptisten sind eher Calvins Verständnis gefolgt, dass im Herrnmahl geistliche Nahrung (*spiritual nourishment*) dargereicht wird. Die Gegenwart Christi wird nicht nur in den Elementen erkannt, sondern im gesamten Mahlgeschehen und in der versammelten Gemeinde. Eine Wandlung von Brot und Wein im Herrnmahl gibt es für Baptisten nur im Sinne einer Wandlung in der Bedeutung (*a change in significance*) aufgrund des besonderen Gebrauchs, zu dem die Elemente bestimmt sind.

Im England des 17. und 18. Jahrhunderts haben Baptisten für das Herrenmahl (und die Taufe) abwechselnd die Begriffe „Sakrament" und „Anordnung (*ordinance*)"[32] gebraucht (92). Dass heute auf dem europäischen Kontinent und in den USA fast nur doch der Begriff Anordnung gebraucht wird, führt der Bericht historisch auf eine Reaktion gegen die Oxford-Bewegung des 19. Jahrhunderts zurück. Der Begriff „Anordnung" unterstreicht die Einsetzung des Abendmahls durch den Herrn selbst und weist zugleich jede Änderung in der Substanz der Elemente (also das katholische Wandlungsver-

[32] Die gedruckte deutsche Übersetzung gebraucht für *ordinance* das Wort „Verordnung". Das kann man machen, ist aber nicht geschickt, da Verordnung im Deutschen meistens eine ärztliche Anordnung meint.

ständnis) zurück. Er soll jedoch das Herrenmahl nicht als reines Erinnerungsmahl bezeichnen.

Baptisten verstehen die Elemente von Brot und Wein laut diesem Bericht als Zeichen, und zwar in doppelter Hinsicht, als „expressive" Zeichen, die den Tod Christi darstellen, und als „effektive" Zeichen, durch die Gott seine Gnade vermittelt, die dem Opfertod Christi entspringt (93). Auch das Verständnis des Herrenmahls als Opfer ist der Sache nach Baptisten nicht fremd, weil sie in und durch das einmalige Opfer Christi am Kreuz sich im Herrenmahl selbst dem Herrn „als lebendiges Opfer" (Röm 12,1) darbringen (94). Hinsichtlich der Leitung der Mahlfeier glauben Baptisten, dass nur diejenigen sie ausüben sollten, deren Berufung zu diesem Tun durch Christus von der Gemeindeversammlung anerkannt worden ist (95). Das sind normalerweise diejenigen, die bereits zu Pastoren berufen wurden. Es besteht aber die Möglichkeit, dass ein nicht-ordiniertes Gemeindeglied gelegentlich die Leitung übernehmen kann. Während Baptistengemeinden früher das Abendmahl nur für andere Baptisten öffneten (geschlossene Mahlfeier), wird heute zumeist ein offenes Abendmahl praktiziert. Im baptistischen Mahl steht die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander (*the fellowship of believers with each other*) im Mittelpunkt (97). Die Gemeinde als Leib Christi bricht das Brot, das den Leib Christi repräsentiert.

2.5.7 *Episkopé* oder Aufsicht

In diesem Abschnitt des Berichts wird erneut das Amt in der Kirche thematisiert, und zwar konkret das Bischofsamt (der Episkopat) bzw. die Funktion der Bischöfe als „Aufseher" (griech. *episkopoi*). Der Bericht erinnert an die drei Dimensionen der *episkopé*, wie sie in der ökumenischen Theologie herausgearbeitet wurden (98): Aufsicht geschieht kommunial (d. h. korporativ durch die Kirche), personal (durch eine Einzelperson in einem bestimmten Gebiet) und kollegial (durch die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit den Kirchenvorstehern). Die Baptisten erklärten, dass auch sie diese drei Dimensionen der Aufsicht immer anerkannt haben, sowohl innerhalb der Gemeinden als auch zwischen den Gemeinden (99). In der Ortsgemeinde bewegt sich die Aufsicht zwischen der personalen (durch den Gemeindepastor ausgeübten) und der kommunialen (durch die gesamte Gemeindeversammlung ausgeübten) Dimension hin und her. Auch auf zwischen-gemeindlicher Ebene bewegt sie sich zwischen der kommunialen und der personalen Ebene, da sie sowohl durch regionale Gemeindeverbände insgesamt als auch durch deren Leiter ausgeübt wird. In den Ortsgemeinden haben die Baptisten laut diesem Bericht ein zweigliedriges Amt (Pastor und Diakon; 100).[33] Der zwischen-gemeindliche Dienst der Aufsicht wird nicht als dritte Gestalt des Amtes (Bischofsamt) angesehen, sondern als Ausweitung des bischöflichen Dienstes des Ortspastors.

---

[33] Die in Deutschland weit verbreitete Praxis, die Gemeinde durch Pastor, Älteste und Diakone im Sinne eines dreigliedrigen Amts leiten zu lassen, findet im Bericht keine Berücksichtigung. Im Dialog mit den Lutheranern wird sie dagegen angedeutet (74).

Wie auch immer das Aufsichtsamt gestaltet ist, es *schafft* nach baptistischer Auffassung nicht die Gemeinschaft und Einheit der Kirche, sondern *führt* und *erhält* sie (101). Die Ordination von Ortspastoren muss nach baptistischer Praxis nicht unbedingt durch einen regionalen Amtsträger geschehen, obwohl dies als ein Zeichen guter Ordnung angesehen wird (106). Baptisten verlangen aber gewöhnlich die Zustimmung anderer Gemeinden und ihrer Amtsträger zu einer Ordination, und zwar, weil ein Ortspastor die überörtliche Kirche Christi in der Ortsgemeinde repräsentiert. Die Apostolizität der Gemeinden wird nicht dadurch gesichert, dass auf dem Wege der Ordination eine Sukzession der Amtsträger entsteht, sondern durch eine Sukzession des Glaubens, der durch die Gemeinschaft des Gottesvolkes insgesamt empfangen und überliefert wurde (107).

2.5.8 Gegenseitige Anerkennung von Kirchen

Baptisten und Anglikaner äußern in diesem Bericht den starken Wunsch nach wachsender gegenseitiger Anerkennung als Partner im Glauben, die im gemeinsamen Leben und Arbeiten ihren Ausdruck findet (119). Eine offizielle Anerkennung (*official recognition*) des Dialogpartners erscheint gegenwärtig jedoch noch nicht möglich, weil die meisten Baptisten sich weigern, die Kindertaufe der Anglikaner anzuerkennen, und weil viele Anglikaner Schwierigkeiten haben, das ordinierte Amt von Baptisten anzuerkennen (112). Die meisten Baptisten sehen laut diesem Bericht für sich selbst keinen Widerspruch darin, andere christliche Gemeinschaften als wahre Kirche Christi anzuerkennen (und damit ihr Amt und ihre Abendmahlsfeier zu bestätigen) und es gleichzeitig abzulehnen, deren Kindertaufen anzuerkennen (114).

2.6 Aus dem zweiten Dialog mit den Katholiken

Der zweite Dialogbericht zwischen Baptisten und Katholiken trägt den Titel „Das Wort Gottes im Leben der Kirche" (*The Word of God in the Life of the Church*). Damit setzten seine Verfasser eine Überschrift über die Einzelthemen, in denen dieser Dialog aufgreift, was im Bericht vom ersten als „Gebiete" benannt wurde, „die weiterer Untersuchung bedürfen". Der zweite Bericht behandelt dementsprechend folgende Themen:

- Die Koinonia des dreieinen Gottes und die Kirche
- Die Autorität Christi in Schrift und Tradition
- Taufe und Herrenmahl oder Eucharistie: das sichtbare Wort Gottes in der Koinonia der Kirche
- Maria als Modell von Jüngerschaft/Nachfolge in der Gemeinschaft der Kirche
- Der Dienst der Aufsicht (Episkopé) und Einheit im Leben der Kirche.

Der Dialogbericht legt starkes Gewicht auf Aussagen, die Baptisten und Katholiken gemeinsam treffen können, und ordnet die abweichenden Überzeugungen diesem Konsens unter. Als baptistische Lehre wird dabei Folgendes vorgestellt:

2.6.1 Die Kirche

Die Kirche (deutsche Baptisten würden eher sagen: die Gemeinde Jesu) ist als *koinonia* zu verstehen – ein Wort aus dem neutestamentlichen Griechisch, das der Dialogbericht mit den englischen Worten *communion*, *participation* und *fellowship* umschreibt (11). Auf Deutsch wird es gewöhnlich mit „Gemeinschaft" oder „Anteilhabe" übersetzt. Eine *koinonia* ist die Kirche, weil die Gläubigen miteinander Gemeinschaft haben, und zwar dadurch, dass sie Gemeinschaft mit Gott haben, der als dreieiner Gott in sich selbst Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist ist. In der Kirche haben Menschen also an Gottes eigenem Leben teil. Als *koinonia* zu verstehen ist die Kirche in Gestalt einer örtlichen Versammlung, als Versammlung von örtlichen Versammlungen und als universale Kirche (12). Die örtliche Versammlung ist nicht von der universalen Kirche abgeleitet, aber die universale Kirche ist auch nicht eine bloße Summe von örtlichen Versammlungen. Zwischen der örtlichen und der universalen Kirche Christi besteht vielmehr ein wechselseitiges Dasein (*mutual existence*) und ein Mit-Innewohnen (*coinherence*).

Als Ortskirche oder Ortsgemeinde (*local church*) bezeichnen Baptisten laut dem Bericht immer die örtliche Versammlung von Gläubigen, die durch Glaube und Taufe miteinander verbunden sind, in der das Wort Gottes gepredigt und das Herrenmahl gefeiert wird (13). Da Christus in dieser Versammlung regiert, hat sie das Recht, ihre Amtsträger selber zu berufen, die Sakramente oder Anordnungen des Evangeliums (*the gospel sacraments or ordinances*) zu feiern und ihr Leben selber zu ordnen (15). Der Bericht grenzt sich ausdrücklich von der Redeweise von einer „Autonomie" der Ortgemeinde ab und sagt stattdessen: Ortsgemeinden sind wechselseitig voneinander abhängig (*inter-dependent*). Wenn die Gemeinschaft vollständig sein soll, müssen Ortsgemeinden in sichtbarer und nicht nur geistlicher Gemeinschaft untereinander stehen (23). Sichtbar wird die Gemeinschaft in Gemeindeverbänden (*associations*) oder Gemeindebünden (*unions*; 25). Ortsgemeinden haben in Verbänden und Bünden Gemeinschaft untereinander, um das Wort Gottes gemeinsam zu hören und miteinander den Willen Christi zu erkennen (26).

Die *koinonia* der Kirche kann baptistischerseits auch als Bundesgemeinschaft (*covenant community*) verstanden werden (16). Mit dem Begriff „Bund" (*covenant*) wird sowohl die Initiative Gottes ausgedrückt, mit der er die Beziehung zu seinem Volk stiftet, als auch die willentliche Hingabe (*willing commitment*) von Menschen aneinander und an Gott. Die Gemeinschaft der Kirche ist für die Menschen sowohl Gabe als auch Berufung. Zwischen der Kirche als Bundesgemeinschaft und den Sakramenten oder Anordnungen besteht eine enge Verbindung (18). Die Taufe ist das Siegel des Bundes, und das Herrenmahl aktualisiert ständig die Gemeinschaft des einzelnen Gläubigen mit den anderen Teilnehmern am Ort, mit der gesamten Christenheit in Zeit und Raum und mit dem dreieinen Gott (20).

Nach baptistischer Meinung wird durch die überörtliche Gemeinschaft von Gemeinden auch die universale Kirche sichtbar, selbst wenn sie noch in Trennungen lebt (25). Dass die Kirche Christi noch nicht vollständig vereinigt ist, ist ein Zeichen ihrer Sündhaftigkeit (31). Die Heiligkeit der Kirche ist zwar das Ziel des kirchlichen Pilgerweges, aber jetzt noch nicht vollständig verwirklicht (33). Im ausdrücklichen Anschluss an Martin Luthers Formel, dass der Christ „zugleich gerecht und Sünder" (*simul iustus et peccator*) sei, erklären die Baptisten in diesem Bericht, dass der Zustand der Kirche insgesamt der unvollständigen Heiligkeit ihrer Glieder gleichkommt.

2.6.2 Schrift und Tradition

Über das Verhältnis von Heiliger Schrift und Wort Gottes sagt der Bericht, dass die Heilige Schrift Gottes Wort enthält, für das Wort Gottes Zeugnis ablegt und eine Form des Wortes Gottes ist. Das Wort Gottes nimmt demnach in der Welt verschiedene Formen an: als gesprochenes Wort der Predigt, als geschriebenes Wort der Heiligen Schrift, als Taufe und Abendmahl, als die Ereignisse in Gottes Geschichtshandeln und als das Zeugnis von treuen Gläubigen (35). Zum Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche wird gesagt, dass die Bibel die göttlich autorisierte schriftliche Norm für Glaube und Praxis ist, aber dass diese Normativität ihren Ort vornehmlich im Gottesdienst der Kirche hat (37).

Weiter heißt es zur Bibel: Gott ist der Autor der Heiligen Schrift (41). Aber Gott hat der Kirche die Schrift durch menschliche Werkzeuge gegeben (42), so dass die Schrift sowohl eine göttliche als auch eine menschliche Urheberschaft hat. Die menschliche Urheberschaft kann durch den Gebrauch historisch-kritischer, kulturkritischer und literarkritischer Werkzeuge herausgearbeitet werden. Altes und Neues Testament formen miteinander eine zusammenhängende Erzählung (*a coherent story*), die eine christus-zentrierte Auslegung erfordert (46). Die Bibelauslegung durch einzelne Christen sollte nicht losgelöst geschehen von der Auslegung durch die Gemeinschaft, in der der Geist wohnt, der die Schriften inspiriert hat (48). Der primäre Ort dieser Gemeinschaft ist die versammelte Ortsgemeinde (49).

Zum Verhältnis von Schrift und Tradition sagt der Bericht, dass Baptisten in der Geschichte dazu neigten, Schrift und Tradition gegeneinander auszuspielen (55). Demgegenüber wird hier nun erklärt, die Bibel sei die schriftliche Verkörperung (*the written embodiment*) einer lebendigen Tradition, die durch das Werk des Heiligen Geistes in der Mitte des Gottesvolkes weitergegeben wurde (56). Aus der einen Quelle der Selbstoffenbarung des dreieinen Gottes in Christus fließen Schrift und Tradition als zwei Ströme, so dass man von einem Mit-Innewohnen (*coinherence*) oder einem wechselseitigen Einwohnen (*indwelling*) und Verflochtensein (*interweaving*) von Schrift und lebendiger Tradition sprechen kann (58). Da nicht alle Traditionen der Kirchen authentischer Ausdruck der lebendigen Tradition sind, wird

die Bibel als Norm benötigt, um die Vielzahl der Traditionen zu bewerten und zu kritisieren (59). Normativ ist nur die apostolische Tradition, die von den Aposteln übermittelt wurde, und nicht die späteren bloß kirchlichen Traditionen (63).

2.6.3 Taufe und Herrenmahl

„Sakramente" oder „Anordnungen"

Bevor der Bericht auf Taufe und Herrenmahl im Einzelnen eingeht, befasst er sich mit der Bedeutung der Begriffe „Sakrament" und „Anordnung" (*ordinance*), die traditionell als Sammelbegriffe für Taufe und Herrenmahl verwendet werden. Viele Baptisten wollen mit dem Begriff „Anordnung" ihre bewusste Ablehnung des Begriffs „Sakrament" zum Ausdruck bringen (75). Taufe und Herrenmahl werden aber auch von Baptisten, so der Bericht, als Sichtbarmachung des Wortes Gottes verstanden, so dass das Verflochtensein (*interweaving*) von göttlicher Gnade und menschlichem Glauben, das wir beim Hören des Wortes finden, auch in den leiblichen Handlungen der Anordnungen gefunden werden kann (72). Dementsprechend werden Taufe und Abendmahl schon in der Überschrift dieses Berichtsteiles als sichtbares Gotteswort (*visible word of God*) bezeichnet. Die Anordnungen sind, so heißt es weiter, Zeichen (*signs*), durch die Gott handelt, sichtbare Zeichen von unsichtbarer Gnade oder göttlichen Segens (73). Die Funktion der Anordnungen als Zeichen bedeutet nicht, dass sie nur „leere" (*empty*) Symbole sind (75). Die Sakramente oder Anordnungen werden zum Schnittpunkt einer göttlichen und einer menschlichen Selbstverpflichtung (*commitment*), wobei die Priorität der rettenden Handlung Gottes gebührt (77). Christus ist der Begründer der Anordnungen (80). Die Sakramente bzw. Anordnungen haben keine Wirksamkeit abseits von Christus, der durch sie handelt. Sie legen nicht nur Zeugnis ab von Christus in seinem Tod und seiner Auferstehung, sondern bieten auch die Gelegenheit für eine tiefere Vereinigung (union) mit ihm. Sie sind Erfahrungen der Begegnung mit Christus (*experiences of encounter with Christ*), die das Leben derjenigen verändern, die an ihnen teilnehmen (85). Es gibt aber keine Erfahrung der Gnade abseits vom Glauben.

2.6.4 Taufe

Das baptistische Taufverständnis wird folgendermaßen dargestellt. Die Taufe ist ein Bekenntnis zu Gott dem Vater, Sohn und Heiligen Geist (94). Sie bietet die Gelegenheit für eine besondere Begegnung mit dem gnädigen Gott und für das Hineingenommenwerden in die *koinonia* von Gottes beziehungshaftem inneren Leben.

Für viele Baptisten ist die Taufe eine Möglichkeit, den von Gott gegebenen Glauben auszuüben in Antwort auf das Geschenk der Errettung, das Gott bereits vor der Taufe gegeben hat (95). Die Taufe hat nach diesem Verständnis keinerlei rettende Wirkung. Andere Baptisten jedoch sehen die Taufe als Teil des Gesamtprozesses der Errettung, der mit dem vorbereitenden

Wirken Gottes in den Herzen beginnt und sich in Bekehrung und Taufe fortsetzt. Dementsprechend meinen viele Baptisten, die Geisttaufe gehe immer der Wassertaufe voraus, während andere sagen, die Geisttaufe geschehe normalerweise gleichzeitig mit der Wassertaufe (96). Gemeinsam erklären Baptisten, dass der Taufakt eine Bestätigung (*affirmation*) des Glaubens an den dreieinen Gott ist, in dessen Namen Christen getauft sind (98). Jede baptistische Taufe muss das persönliche Glaubensbekenntnis desjenigen einschließen, der getauft wird (99). Der Taufakt ist Teil eines größeren Prozesses der Initiation in Christus und seine Kirche hinein (101). Weil Baptisten denken, dass die Taufe von gläubigen Nachfolgern Jesu nicht genau dieselbe Bedeutung haben kann wie die Taufe von Kindern, halten sie die Rede von einer „gemeinsamen Taufe" nicht für tragfähig, sondern sprechen lieber von einer gemeinsamen Initiation (103).

Die Taufe geschieht nach baptistischer Überzeugung mit Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (107), und zwar ein für alle Mal (*once-for-all*). Durch sie werden wir mit anderen Gläubigen in der Kirche Christi verbunden (109). Sie bezeichnet Vergebung von Sünden und Neugeburt (113).

2.6.5 Herrenmahl

Das Herrenmahl ist gemäß dem Dialogbericht für die Kirche unentbehrlich (*essential*), weil die Kirche ohne Herrenmahl nicht Kirche sein kann (116 f.). Zugleich kann es kein Herrenmahl ohne die Kirche geben, d. h. ohne den Kontext einer Gemeinschaft (117). Die Feier des Herrenmahls ist sowohl ein Zeichen als auch eine Quelle der Einheit (118). Dementsprechend halten Baptisten das Mahl gewöhnlich in offener Gemeinschaft, zu der Gläubige aus allen christlichen Gemeinschaften willkommen sind. Die Mahlfeier hat eine trinitarische Struktur, weil in ihr der Dank (griech. *eucharistia*) an Gott den Vater, die Erinnerung (griech. *anamnesis*) an den menschgewordenen Sohn und die Anrufung (griech. *epiklesis*) des Heiligen Geistes verbunden sind. Auch Baptisten bekennen laut diesem Bericht die Realpräsenz Christi im Herrenmahl, und zwar in dem Sinne, dass Christus in der Feier des Herrenmahls seinen Jüngern wirklich gegenwärtig (*really present*) ist (125). Einige Baptisten verstehen das so, dass das Teilen von Brot und Wein ihnen die Gegenwart Christi bewusster macht; andere denken, dass durch den Gebrauch der Elemente (nicht *in* den Elementen) auch Christus sich selber seinen Jüngern noch tiefer und intensiver gegenwärtig macht (127). Zur Bekräftigung des zweitgenannten Verständnisses zitiert der Bericht die „Rechenschaft vom Glauben" der deutschsprachigen Baptistenbünde von 1977 mit den Worten: „In der Mahlfeier erleben wir die heilbringende Nähe und Gemeinschaft Jesu Christi, indem wir uns an sein Leiden und Sterben für uns erinnern." Damit Christus in der Mahlfeier wirklich gegenwärtig ist, braucht es nach baptistischer Überzeugung nicht unbedingt den Dienst einer ordinierten Person, denn die ganze versammelte Gemeinde ist der Leib Christi und macht Christus sichtbar (129).

2.6.6 Maria

Über die Rolle Marias, erklärt der Bericht, besteht zwischen Baptisten und Katholiken ein erheblicher Streit (*serious contention*; 132). Die Lehrunterschiede bei diesem Thema hätten ihren Grund in einer unterschiedlichen praktischen Anwendung ihres Verständnisses vom Verhältnis zwischen Schrift und Tradition (134). Baptisten sehen von der Heiligen Schrift her keine Berechtigung für die katholischen Überzeugungen von der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias, von ihrer unbefleckten Empfängnis (und damit ihrer vollständigen Sündlosigkeit) und von ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel.

Eine eindeutige Schriftgrundlage gibt es dagegen nach baptistischem Verständnis für das Bekenntnis zur jungfräulichen Empfängnis Jesu (140). Die jungfräuliche Mutterschaft Marias wird als Zeichen sowohl für den göttlichen Ursprung Jesu als auch für sein wahres Menschsein verstanden. Sie zu bekennen, sichert die rechte Lehre über Christus ab. Die baptistische Seite des Dialogs erkennt auch an, dass man Maria angemessen als *theotokos* (Gottesgebärerin) bezeichnen kann. Dieser Titel hat eine Grundlage in der Schrift (Luk 1,43: die Mutter meines Herrn) und zeigt an, dass Maria die Mutter des ewigen Sohnes Gottes gemäß seiner Menschheit ist (143). In diesem Sinne ist auch der Titel „Mutter Gottes" für Maria theologisch nicht anzufechten, obwohl Baptisten ihn für missverständlich halten (als wäre Maria die Quelle von Christi göttlicher Natur) und darum kaum zu gebrauchen (145).

Baptisten verstehen Maria als Modell für die Nachfolge Jesu in gewissenhaftem Hören von und im Gehorsam gegenüber Gottes Wort (150). Einfache Christen sind mit ihr als der ersten Jüngerin des Neuen Testaments verbunden. Maria ist nicht nur ein Glied der Kirche Christi, sondern auch eine repräsentative Gestalt, da sie in besonderer Weise erwählt wurde, für den Herrn Zeugnis zu geben (154). Die Treue, die sie mit anderen zusammen am Kreuz erwiesen hat, repräsentiert die Treue der Kirche. Die Kirche kann nach baptistischer Überzeugung nicht *zu* Maria beten (um sie um Fürbitte zu bitten), aber sie betet *mit* Maria (Apg. 1,14), und sie lernt zu beten *wie* Maria (im Magnificat Luk1,46-55; 156).

2.6.7 *Episkopé* (Aufsicht)

Die Funktion der *Episkopé* (Aufsicht) kann laut dem Bericht in dreifacher Weise ausgeübt werden: persönlich, kollegial und gemeinschaftlich (173). Baptisten betonen die gemeinschaftliche Ausübung (194). Der Schöpfer der Kirche, Christus, übt seine Autorität dadurch aus, dass sich die Gemeinde am Ort versammelt, um den Willen Christi zu erkennen (163). Durch die Vereinigung (*union*) mit Christus haben Christen Anteil am Priestertum aller Gläubigen; es ist also die Kirche als Ganze eine Priesterschaft Gottes, die ihm dient und Dank opfert (167). Dieses Priestertum der Kirche als Ganzer schließt ein, dass die gesamte Gemeinschaft aufgerufen ist, aufeinander in Liebe achtzuhaben, also eine Form gemeinschaftlicher *episkopé*.

Die persönliche Aufsicht geschieht bei Baptisten durch Personen, die Christus und die Gemeinschaft zusammen bestimmen, indem Christus beruft und die Gemeinschaft den Ruf anerkennt. Die Aufsicht einzelner über die Gemeinde ist eine Gabe Christi, um das gesamte Volk Gottes zum Dienst zu befähigen (165). Baptisten haben ein zweifaches Amt (*twofold ministry*), nämlich Pastor und Diakon (171).[34] Die Aufsichtführenden in der Ortsgemeinde (griech. *episkopoi*) sind die Pastoren, die dadurch die Aufgabe des apostolischen Amts geerbt haben (171). Das ordinierte Amt gehört für Baptisten nicht zum Sein (lat. *esse*) der Kirche, sondern zu ihrem Wohl (lat. *bene esse*) und zu ihrer guten Ordnung (180). Ohne persönliche, in einem Amt verkörperte Aufsicht ist die Kirche zwar unvollständig, aber sie kann immer noch als Kirche existieren.

Die Aufsicht wird in erster Linie in der Ortsgemeinde ausgeübt, aber immer in Gemeinschaft mit der umfangreicheren Kirche (*the wider church*; 176). Mit der umfangreicheren Kirche wird die Ortsgemeinde durch regionale Verbände (*associations*), nationale Bünde (*unions*) und internationale Föderationen verbunden (174). Sowohl auf örtlicher als auch auf überörtlicher Ebene fließt die Aufsicht zwischen der gemeinschaftlichen und der persönlichen Form hin und her, und zwar auf der Ebene des Vertrauens, ohne jede Ausübung von rechtlicher Autorität (174). Die meisten Baptisten, so der Bericht, sind überzeugt, dass ein Amtsträger einer Ortsgemeinde zugleich ein Amtsträger der universalen Kirche Christi ist und dass er oder sie die universale Kirche in der Ortsgemeinde repräsentiert (178).

Einer der Hauptzwecke des Dienstes der Aufsicht ist es, die Einheit der christlichen Gemeinschaft zu fördern (182). Diese Einheit ist zugleich geistlich und sichtbar (184). Der Dienst der Einheit, ausgeübt durch Aufsichtführende (engl. *overseers*, griech. *episkopoi*), wird sowohl in der Ortsgemeinde gebraucht als auch auf den verschiedenen Ebenen, auf denen Ortsgemeinden sich mit anderen zusammenfinden (193). Die Einheit der Kirche auf allen Ebenen spiegelt ihre Apostolizität wider, die sowohl durch Glauben (*faith*) als auch durch Dienst (*ministry*) ausgedrückt wird (186). Ein universales Einheitsamt als Aufsicht eines einzelnen über die Kirche halten Baptisten jedoch nicht für nötig (196).

3. Anschlussfragen

Mit der Zusammenstellung von Lehraussagen im vorangegangenen Teil ist die eigentliche Aufgabe dieses Beitrags erfüllt. Ob das, was in den Dialogdokumenten als baptistische Lehre dargestellt wird, vor der geschriebenen und ungeschriebenen baptistischen Tradition wirklich Bestand hat und ob es theologisch gut durchdacht ist, kann hier nicht mehr untersucht werden. Der Beitrag soll aber mit einigen subjektiv gefärbten Kommentaren

[34] Auch hier, wie schon im Dialog mit den Anglikanern wird also auf das zumindest im deutschen Baptismus übliche dreifache Amt (Pastor, Älteste, Diakone) nicht eingegangen.

schließen, um anzudeuten, wo es sich lohnen könnte, weiterzudenken. Auf Vollständigkeit wird dabei kein Anspruch erhoben.

3.1 Zur Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition

Baptisten, so wird im zweiten Dialog mit der römisch-katholischen Kirche 2010 gesagt, haben in ihrer Geschichte dazu geneigt, Schrift und Tradition gegeneinander auszuspielen. Das wird heute aufgrund von Erkenntnissen, die aus den ökumenischen Dialogen gewonnen wurden, zum Glück vielfach kritisch gesehen. Im Dialog mit den Anglikanern 2005 erklärt die baptistische Seite sogar, die reformatorische Formel *sola scriptura* (allein die Schrift), die sich Baptisten häufig zu eigen gemacht haben (u. a. auch im Dialog mit den Mennoniten 1992), sei nicht wirklich angemessen. Auch Baptisten wüssten nämlich, dass alle Schriftauslegung unweigerlich durch die Tradition der Kirche geprägt ist, und sie hätten sich ausdrücklich den trinitarischen und christologischen Dogmen der Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts angeschlossen. Der baptistische Ansatz solle statt dessen mit der Formel *suprema scriptura*, „die Schrift (steht) am höchsten", zusammengefasst werden.[35]

Darin zeigt sich freilich, so muss eingewandt werden, ein Missverständnis der Formel *sola scriptura*. Sie ist von den Reformatoren selber nicht so verstanden worden, als dürfe man bei der Schriftauslegung nicht auf die Tradition zurückgreifen (das haben die Reformatoren ja selbst regelmäßig getan), sondern so, dass allein die Schrift uns verbindliche Inhalte des Glaubens gibt und darum auch die Tradition an der Schrift gemessen werden muss. Diese Erkenntnis ist im Dialog mit den Lutheranern 1989 bereits klar ausgesprochen, danach aber wohl wieder vergessen worden. In jenem Dialog heißt es nämlich, die Reformation habe zu Recht *sola scriptura* gesagt, denn allein die Schrift könne sicherstellen, dass die Tradition dem Evangelium treu bleibt. Das *sola scriptura* richte sich nicht gegen die Tradition als solche, sondern gegen eine Tradition, die vom biblischen Zeugnis abweicht oder versucht, das Evangelium mit dogmatischen Formeln gleichzusetzen. *Sola scriptura* weise auf Christus als Grund, Inhalt und Norm des Glaubens hin. Darum ist, so der Bericht von 1989, die Formel *sola scriptura* durch die Formel *solus christus* (allein Christus) zu interpretieren. An diese Erkenntnis sollten sich Baptisten in zukünftigen Dialogen halten.

Eine nicht ganz klare Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition findet sich auch im ersten Dialog mit Rom 1988. Darin erklären die Baptisten, die Bekenntnisse der ersten vier Ökumenischen Konzile (4. und 5. Jh.) würden von ihnen bejaht, aber sie betrachteten sie nicht als normativ für den einzelnen Glaubenden oder für die nachfolgenden Perioden des kirchlichen Lebens. Allein die Schrift sei normativ. Auch hier bekräftigt die baptistische Seite also das *sola scriptura*. Allerdings bleibt dabei offen, was es be-

---

[35] So auch im zweiten Dialog mit den Katholiken.

deutet, dass Baptisten die Bekenntnisse „bejahen" (engl. *affirm*) oder „bekräftigen" und „bestätigen", aber trotzdem nicht „als normativ betrachten". Wenn die altkirchlichen Bekenntnisse Wahrheit aussprechen, dann sollten sie wohl auch normativ sein. In der evangelischen, speziell der lutherischen Lehrtradition hat man, um die Autorität der Bekenntnisse und die der Heiligen Schrift in ein richtiges Verhältnis zueinander zu setzen, zwischen der Heiligen Schrift als *norma normans* (normierender Norm) und dem Bekenntnis als *norma normata* (normierter Norm) unterschieden. Von dieser Unterscheidung hat die baptistische Seite in den ökumenischen Dialogen bisher leider keinen Gebrauch gemacht.

Es wird für die Zukunft wichtig sein, dass baptistische Theologie nicht nur der Heiligen Schrift, sondern auch Bekenntnistexten eine (wenn auch abgeleitete) Normativität zuerkennt. Wenn und soweit wie Bekenntnisse schriftgemäß sind, haben sie auch Lehrautorität. Man kann auf die Beachtung von Bekenntnissen nicht verzichten, denn Bekenntnisse helfen, die Schrift recht auszulegen und zu verstehen. So wird es zu Recht im Dialog mit den Lutheranern gesagt. Und im zweiten Dialog mit Rom heißt es, die Bibelauslegung durch einzelne Christen sollte nicht losgelöst werden von der Auslegung durch die geistliche Gemeinschaft der Gläubigen, deren primärer Ort die versammelte Ortsgemeinde ist. Dem kann man nur zustimmen. Was Baptisten aber noch deutlicher erkennen und sagen müssen, ist, dass die Schriftauslegung durch die Ortsgemeinde nicht isoliert von anderen Ortsgemeinden geschehen darf und darum gemeinsam beschlossene Glaubensbekenntnisse mit einbeziehen muss. Und weil die Kirche als vom Geist erfüllte Gemeinschaft größer ist als die eigene Konfession, verdienen auch die Bekenntnisse und Dogmen anderer Kirchen unsere Beachtung, wenn wir danach fragen, was die Heilige Schrift uns sagt. Es ist eben nicht damit getan, die alleinige Autorität der Bibel zu bekräftigen, aber dann den einzelnen Gläubigen und die einzelne Versammlung von Gläubigen bei ihrem Bemühen, die Schrift zu verstehen, allein zu lassen. Weil die Auslegung der Bibel eine Gemeinschaftsaufgabe der Christen ist, darum müssen auch die Bekenntnisse gehört werden.

3.2 Zum Kirchen- bzw. Gemeindeverständnis

Weil Baptisten die Kirche Christi bzw. die Gemeinde Jesu als Gemeinschaft von Gläubigen verstehen, konnten sie in den Dialogen mit der römisch-katholischen Kirche *koinonia* (Gemeinschaft im Sinne von Anteilhabe) zum Hauptbegriff für das Wesen der Kirche machen. Im zweiten Dialog wurde damit das im angelsächsischen Baptismus traditionelle Verständnis von Kirche als „Bundesgemeinschaft" (*covenant community*) verbunden. Der Begriff Bund (*covenant*) steht dabei sowohl für die Initiative Gottes, mit der er die Beziehung zu seinem Volk stiftet, als auch für die willentliche Hingabe von Menschen an Gott und aneinander. Damit ist ein tragfähiges Verständnis von Kirche als einer geistlichen Größe gewonnen.

Im Hinblick auf die sog. Kennzeichen oder Merkmale der Kirche (*notae ecclesiae*) enthalten unsere Berichte freilich eine Merkwürdigkeit. Im Dialog mit den Lutheranern bekräftigte die baptistische Seite die im Nizänischen Glaubensbekenntnis (381 n.Chr.) genannten vier Merkmale der Kirche (*notae ecclesiae*) Einheit, Heiligkeit, Universalität und Apostolizität. Auf die im lutherischen Bekenntnis formulierten zwei Merkmale, nämlich reine Verkündigung des Evangeliums und evangeliumsgemäße Reichung der Sakramente,[36] wird dagegen kein Bezug genommen. Das geschieht allerdings implizit im zweiten Dialog mit Rom, wo die Baptisten ihr Verständnis von Ortskirche so definieren, dass darunter die örtliche Versammlung von Gläubigen zu verstehen ist, die durch Glaube und Taufe miteinander verbunden sind, in der das Wort Gottes gepredigt und das Herrenmahl gefeiert wird. Im Dialog mit den *Lutheranern* verwiesen die Baptisten also auf die vier Kennzeichen der Kirche, wie die *katholische* Kirche sie versteht, und im Dialog mit den *Katholiken* auf die zwei Merkmale, die nach *lutherischem* Verständnis eine Versammlung von Gläubigen zur Kirche machen.

In allen Dialogberichten erklären die Baptisten, dass die primäre Gestalt von Kirche die Ortsgemeinde ist. Da Christus in der örtlichen Versammlung regiert, heißt es 2010 im zweiten Dialog mit Rom, hat die Ortsgemeinde das Recht, ihre Amtsträger selber zu berufen, die Sakramente oder Anordnungen des Evangeliums zu feiern und ihr Leben selber zu ordnen. Der Bericht grenzt sich ausdrücklich von der unter Baptisten im 20. Jahrhundert sehr beliebten Redeweise ab, jede Ortsgemeinde sei „autonom", und sagt stattdessen: Ortsgemeinden sind wechselseitig voneinander abhängig (*inter-dependent*). Die Ortsgemeinden müssen dementsprechend in sichtbarer und nicht nur geistlicher Gemeinschaft untereinander stehen. Auch im Dialog mit den Anglikanern 2005 heißt es: Die Mitglieder der Ortsgemeinde haben die Freiheit und die Verantwortung, selbst den Willen Christi zu erkennen, der in der Gemeinde herrschen soll. Die einzelne Ortsgemeinde findet sich aber auch mit anderen Ortsgemeinden zusammen, nicht nur um Ressourcen für die Mission zu teilen, sondern auch deshalb, weil Christus sie berufen hat, sich mit anderen zu verbünden. Darum wird auch in diesem Bericht der Begriff „Interdependenz" dem Begriff „Autonomie" vorgezogen. Nicht anders 1992 im Dialogbericht mit den Mennoniten, der noch ergänzt, das Autonomiebewusstsein der Ortsgemeinden habe allzu oft zu Trennung und Isolationismus geführt.

Darin liegt eine wichtige Selbstkorrektur baptistischer Theologie, die sich von einem problematischen Begriff löst, der erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufgekommen ist,[37] und zur älteren Ekklesiologie zurückfindet.

---

[36] Das lutherische Augsburger Bekenntnis von 1530 definiert in seinem Art. 7 die heilige christliche Kirche als „die Versammlung der Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden".

[37] Siehe *William H. Brackney*: Die Autonomie von Ortsgemeinden aus der Sicht eines baptistischen Kirchengeschichtlers aus Nordamerika, in: Die „Autonomie" der Orts-

Diese Selbstkorrektur ist bereits im Dialog mit den Reformierten 1977 deutlich erkennbar. Es heißt darin: Kirche geschieht nicht nur dort, wo sich Christen als Ortsgemeinden versammeln, sondern auch, wo sich Ortsgemeinden als solche oder durch ihre ernannten Vertreter begegnen. So hätten auch die überörtlichen kirchlichen Beziehungen (auf Bezirks-, nationaler, regionaler, weltweiter Ebene) ekklesiologische Bedeutung. Das ist relativ vorsichtig formuliert. Man kann m. E. durchaus noch weiter gehen und sagen: Die sichtbare überörtliche Gemeinschaft von Gemeinden hat nicht nur ekklesiologische Bedeutung oder ekklesiologischen Charakter,[38] sondern sie ist „Kirche" wie die Ortsgemeinde „Kirche" ist.[39] Vollkommen unterstützen kann man dagegen die Aussage aus dem Bericht von 1977, dass eine Ortsgemeinde, die sich von ihren Schwestergemeinden isoliert, dem Charakter der wahren Kirche schadet und sektiererisch wird.

3.3 Zum Amtsverständnis

Aus allen Dialogberichten wird deutlich, dass Baptisten in ihrem Amtsverständnis vom Priestertum aller Gläubigen und der Gleichheit aller Gemeindeglieder ausgehen und dennoch ein Amt (oder mehrere Dienste) haben, das nur einige Personen ausüben. Es wird also ein allgemeines (*general*) Amt von einem besonderen (*special*) Amt unterschieden (so im Dialogbericht mit den Lutheranern). Das allgemeine Amt, zu dem alle Gläubigen berufen sind, besteht demnach in Zeugnis und Nachfolge, das besondere Amt einiger Berufener in der Leitung des Gottesdienstes, der Predigt und der Verwaltung von Taufe und Abendmahl. Das Gottesvolk insgesamt ist zum Dienst oder Amt (*ministry*) berufen, heißt es im Dialog mit den Anglikanern. Daneben existiere aber noch ein von Gott gegebener Dienst, zu dem nicht alle, sondern nur einige berufen sind und dafür ordiniert werden. Im Dialog mit den Reformierten ist von „besonderen Diensten" (*particular ministries*) die Rede, die die Funktion haben, die christliche Gemeinschaft durch Predigt und Lehre des Wortes zu versammeln, die Kirche aufzubauen, zu leiten und für den Dienst auszubilden.

In den beiden jüngsten Dialogen, dem mit den Anglikanern 2005 und dem zweiten mit Rom 2010, wird als Aufgabe des besonderen Amts die *episkopé* (Aufsicht) herausgestellt. Aber auch hier ist der Ansatzpunkt die gemeinschaftliche (kommuniale) Ausübung der Aufsicht durch die gesamte Gemeindeversammlung. Daneben tritt die personale Aufsicht durch den Ortspastor und die Leiter regionaler Gemeindeverbände, so dass die Aufsicht sich zwischen einer gemeinschaftlichen und einer personalen Gestalt hin und

---

gemeinden und ihre Gemeinschaft. Ein Lehrgespräch des Baptistischen Weltbundes, in: ThG, Beiheft 10 (2009), 69–85.

[38] So auch im zweiten Dialog mit Rom: "Most Baptists prefer not to call these trans-local structures of communion 'the church' but regard them as 'ecclesial' or 'churchly'" (25).

[39] Siehe meinen Vortrag „Ortsgemeinden und überörtliche Strukturen im Baptismus aus der Perspektive reformatorischer Ekklesiologie", in: ThG, Beiheft 10 (2009), 103–116.

her bewegt – sowohl auf der Ebene der Ortsgemeinden als auch auf zwischen-gemeindlicher Ebene.

Das ist zweifellos richtig und gut beschrieben, lässt aber offen, *warum* überhaupt es solche besonderen Ämter oder Dienste gibt, wenn doch im Sinne des Priestertums aller Gläubigen die gesamte Gemeinde zum Dienst und zur gegenseitigen Aufsicht berufen ist. In der Frage der Begründung der durch besondere Berufung übertragenen Dienste sollte es aber in der baptistischen Theologie keine Unsicherheiten oder Unklarheiten geben. Eine tragfähige Konzeption scheint mir in folgenden Gedanken zu liegen.

Die grundsätzliche Gleichheit aller Christen fordert geradezu die besondere Beauftragung einzelner Glieder der Kirche. Wenn nämlich alle dasselbe Recht haben, im Namen Gottes vor die Versammlung zu treten, kann niemand dies Recht ohne Zustimmung der anderen ausüben. Wer regelmäßig nach vorne tritt, um in der Öffentlichkeit das Evangelium zu verkündigen, muss dazu ordentlich berufen sein. Durch diese Berufung bestimmen die Versammelten jemanden, an ihrer Stelle und in ihrem Namen das Wort zu ergreifen. Das ist nicht nur erforderlich, um die Ordnung zu wahren, sondern vor allem, um die versammelte Gemeinde als Einheit handeln und ihren Zeugnisauftrag beständig erfüllen zu lassen. Die christliche Gemeinde ist kein loses Bündel von Einzelnen, sondern ein gegliedertes Ganzes und braucht deshalb eine Leitung, in der sie als Einheit repräsentiert ist. Ohne Delegation der allen gemeinsamen Vollmachten entsteht und besteht keine Einheit. Die Repräsentanten der Gemeinde können und müssen dafür sorgen, dass der Auftrag der Kirche zum Zeugnis für das Evangelium nicht nur vereinzelt und spontan, sondern regelmäßig und dauerhaft erfüllt wird. Daher kann das Amt der Kirche als Ganzer, ihr Zeugnisauftrag, nicht ohne ein (wie auch immer gestaltetes) Amt in der Kirche erfüllt werden. Das kirchliche Amt wird zwar von der Gemeinschaft der Gläubigen durch Delegation übertragen, stellt aber zugleich eine göttliche Stiftung dar. Die Beauftragten sind nicht etwa bloßes Sprachrohr der Gemeinde, sondern mit dem göttlichen Auftrag der Verkündigung betraut und treten damit in derselben Weise der Gemeinde gegenüber, wie das Wort Gottes den Gläubigen (durchaus auch kritisch) gegenübersteht. Die Beauftragten kommen zwar aus der Gemeinde, treten aber vor die Gemeinde und handeln dabei im Namen Gottes.

Das kirchliche Amt als „besonderer" oder „geordneter" Dienst gehört wesensmäßig zur Kirche als einer Schöpfung Gottes. Wenn der zweite Dialogbericht mit der römisch-katholischen Kirche als baptistische Überzeugung nennt, dass das ordinierte Amt nicht zum Sein (*esse*), sondern zum Wohl (*bene esse*) und zur guten Ordnung der Kirche gehört, dann ist das nur soweit richtig, als ein Bischofsamt oder ein gesamtkirchlich ordinierter Pastorendienst spezielle geschichtliche Ausprägungen des Amts darstellen, die als solche nicht zum Wesen der Kirche gehören. Ohne eine geordnete Beauftragung einzelner kann aber keine Gemeinde zur Einheit finden und ih-

ren Auftrag erfüllen. Wie das Amt im Einzelnen konkret zu gestalten ist, ist der Kirche durch ihr Wesen jedoch nicht vorgegeben, sondern kann den praktischen Erfordernissen angepasst werden.

Auf ein Element des baptistischen Amtsverständnisses, das in den beiden jüngsten Dialogen von 2005 und 2010 benannt wurde, soll hier aber ausdrücklich auch bekräftigend hingewiesen werden, weil es zur Interdependenz der Gemeinden, also zur notwendigen Integration einer selbständigen Ortsgemeinde in eine gesamtkirchliche Körperschaft gehört: Ein Ortspastor repräsentiert die überörtliche Kirche Christi, die universale Kirche, in der Ortsgemeinde. Darum sollte er auch nur mit Zustimmung anderer Gemeinden ordiniert werden. In Deutschland ist die Ordination von Pastoren und Pastorinnen (und hauptamtlichen Diakonen und Diakoninnen) durch den Gemeindebund schon lange üblich. Die theologische Begründung dafür ist aber oft nicht bewusst.

3.4 Zum Thema Sakramente bzw. Anordnungen im Allgemeinen

Im England des 17. und 18. Jahrhunderts haben Baptisten für das Herrenmahl und die Taufe abwechselnd die Begriffe „Sakrament" und „Anordnung" (*ordinance*) gebraucht. Seither wird aber fast nur noch von „Anordnung" geredet. Viele Baptisten wollen mit diesem Begriff ihre bewusste Ablehnung des Begriffs „Sakrament" zum Ausdruck bringen. Andere wiederum gebrauchen den Begriff „Sakrament" freimütig oder geben Taufe und Abendmahl, selbst wenn sie nicht den Begriff verwenden, dennoch eine sakramentale, d. h. heilsvermittelnde Bedeutung.[40] Die baptistischen Aussagen in den Dialogdokumenten unterstützen nirgendwo ein anti-sakramentales Verständnis der Anordnungen, sondern beschreiben Taufe und Abendmahl so, dass sie im Sinne des Sakramentsverständnisses von Johannes Calvin verstanden werden können. Calvin hat gelehrt: „Ein Sakrament ist ein äußeres Merkzeichen, mit dem der Herr unserem Gewissen die Verheißungen seiner Freundlichkeit gegen uns versiegelt, [...] und mit dem wiederum wir unsere Frömmigkeit gegen ihn sowohl vor seinem und der Engel Angesicht als auch vor den Menschen bezeugen."[41] Oder anders gesagt: Ein Sakrament ist „ein mit einem äußeren Zeichen bekräftigtes Zeugnis der göttlichen Gnade gegen uns, bei dem zugleich auf der anderen Seite eine Bezeugung unserer Frömmigkeit Gott gegenüber stattfindet".[42]

In diesem Sinne erklärt die baptistische Seite 2010 im zweiten Dialog mit den Katholiken: Die Sakramente oder Anordnungen bilden den Schnittpunkt einer göttlichen und einer menschlichen Selbstverpflichtung, wobei die Priorität der rettenden Handlung Gott gebührt. Taufe und Abendmahl sind Er-

---

[40] Zu ihnen gehört auch der Verfasser; siehe meinen Aufsatz: Ist die Taufe ein Sakrament? Theologie für die Praxis 31 (2005), 81–91; wieder abgedruckt in: Wer glaubt und getauft wird... Texte zum Taufverständnis im deutschen Baptismus, hg. von *Uwe Swarat*, Kassel 2010, 113–122.

[41] Institutio Christianae Religionis IV,14,1

[42] Ebd.

fahrungen der Begegnung mit Christus, die das Leben derjenigen verändern, die an ihnen teilnehmen. Taufe und Herrenmahl werden als sichtbares Gotteswort bezeichnet, so dass in ihnen die göttliche Gnade und der menschliche Glaube miteinander verflochten sind. Interessanterweise hat die baptistische Seite 1989 im Dialog mit den Lutheranern erklärt, sie sähe keine biblische Begründung für die lutherische Aussage, die Taufe sei ein sichtbares Wort der zuvorkommenden Gnade Gottes. Es könnte scheinen, als hätte sich die baptistische Seite hier im Gegensatz zum Bericht von 2010 festgelegt, die Anordnungen ausdrücklich nicht als sichtbares Gotteswort zu verstehen. In dem älteren Dialog sind aber die Begriffe „sichtbares Wort" und „zuvorkommende Gnade" miteinander verbunden, so dass die baptistische Ablehnung auch nur die Vorstellung von der zuvorkommenden Gnade in der Taufe betreffen kann. Dass die Taufe, ob nun sichtbares Gotteswort oder nicht, jedenfalls kein Zeichen und Mittel der zuvorkommenden Gnade Gottes ist, darin sind sich Baptisten einig. Bereits im Dialog von 1977 wird gesagt: Baptisten bekennen wie die Reformierten die Priorität der Gnade Gottes vor dem Glauben der Menschen und damit den rezeptiven, nicht schöpferischen Charakter des Glaubens. Diese Priorität der Gnade wird aber nach baptistischer Auffassung nicht in der Taufe manifestiert, sondern in Kreuz und Auferstehung Christi.

3.5 Zu Taufe und Herrenmahl im Besonderen

Dass laut den Dialogdokumenten Baptisten die Anordnungen Christi so verstehen, dass in ihnen die göttliche Gnade und der menschliche Glauben miteinander verflochten sind, zeigt sich durchweg in den Ausführungen sowohl zur Taufe als auch zum Herrenmahl.

Zur *Taufe* sagen die Baptisten im Dialog mit den Reformierten: Die Taufe ist sowohl ein Handeln Gottes als auch ein Handeln des Menschen. Gott handelt in der Taufe, indem er den Menschen ergreift, und der Mensch handelt, indem er auf die Verheißungen und Ansprüche der Gnade Gottes antwortet. Die Taufe ist demnach kein „nacktes" oder „bloßes", sondern ein „wirksames" Zeichen, also mehr als ein schönes und ausdrucksreiches Symbol. Da der Heilige Geist in der Taufe handelt, ist sie ein wirksames Gnadenmittel, das wirklich vermittelt, was es verheißt. Im Dialog mit den Anglikanern wird gesagt, dass in der Taufe die göttliche Gnade und der menschliche Glaube miteinander verbunden sind. Die Taufe der Gläubigen sei eine Begegnung (*rendezvous*) zwischen dem Glaubenden und dem dreieinigen Gott.

Bei der Frage, ob eine wechselseitige *Taufanerkennung* möglich sei, erörtert bereits der Dialog mit den Reformierten 1977 die Möglichkeit, die Taufe als Teil eines Initiationsprozesses zu verstehen, der mehrere Schritte enthält und sich über einen längeren Zeitraum erstrecken kann. Über die Tragfähigkeit dieses Konzepts äußert sich die baptistische Seite aber eher skeptisch. Anders 2005 im Dialog mit den Anglikanern und 2010 im zwei-

ten Dialog mit den Katholiken. Hier unterstützen die Baptisten ausdrücklich den Gedanken, die christliche Initiation nicht als punktuelles Ereignis, sondern als einen Prozess zu verstehen und die Taufe als einen Teil dieses Prozesses zu betrachten. Daraus wird gefolgert, dass Baptisten statt von einer gemeinsamen Taufe lieber von einer gemeinsamen Initiation sprechen wollen. Da sie in der Lage sind, in anderen Kirchen, ungeachtet der Differenzen in Lehre und Praxis der Taufe, einen Weg christlicher Initiation zu erkennen, streben Baptisten statt einer wechselseitigen Anerkennung der Taufe eine wechselseitige Anerkennung der Initiation an. Wie weit dieser Vorschlag trägt, werden zukünftige Dialoge noch zeigen müssen.

Zum baptistischen Verständnis des *Herrenmahls* sagt der Dialog mit den Anglikanern, dass die Bezeichnung als „Anordnung" (*ordinance*) die Einsetzung des Abendmahls durch den Herrn selbst unterstreicht und zugleich jede Änderung in der Substanz der Elemente (also das katholische Dogma von der Transsubstantiation) zurückweist. Es soll jedoch das Herrenmahl dadurch nicht als reines Erinnerungsmahl bezeichnet werden. Die Annahme, Baptisten hätten generell eine zwinglianische, rein memorialistische Sicht des Herrenmahls, wird in dem Bericht ausdrücklich bestritten. Viele Baptisten, heißt es, sind eher Calvins Verständnis gefolgt, dass im Herrenmahl geistliche Nahrung (*spiritual nourishment*) dargereicht wird. Die Elemente von Brot und Wein verstehen Baptisten laut diesem Bericht als Zeichen, und zwar in doppelter Hinsicht, als „expressive" Zeichen, die den Tod Christi darstellen, und als „effektive" Zeichen, durch die Gott seine Gnade vermittelt, die dem Opfertod Christi entspringt. Zur Frage der Realpräsenz Christi im Herrenmahl wird erklärt, dass Baptisten die Gegenwart Christi nicht nur in den Elementen erkennen, sondern im gesamten Mahlgeschehen und in der versammelten Gemeinde. Auch im zweiten Dialog mit Rom bekennen die Baptisten, dass Christus in der Feier des Herrenmahls seinen Jüngern wirklich gegenwärtig ist. Nicht anders im Dialog mit den Lutheranern. Hier wird gesagt, dass Jesus Christus inmitten der gottesdienstlichen Gemeinde gegenwärtig ist, und zwar indem die gottesdienstliche Gemeinde des gekreuzigten und auferstandenen Herrn gedenkt und indem dieser Herr in der Kraft des Heiligen Geistes sein Leben mit den Gedenkenden teilt. In deutlichem Anschluss an die Absätze 15 und 16 der Leuenberger Konkordie von 1973, in der lutherische, reformierte und unierte Kirchen sowie die Waldenser und die Böhmischen Brüder untereinander Kirchengemeinschaft erklärt haben, formuliert die baptistische Seite: Im Herrenmahl schenkt der Herr seinem Volk sich selbst und darin Vergebung der Sünden, Freiheit für ein geheiligtes Leben und Dienen in der Welt, eine erneuerte Gemeinschaft unter Schwestern und Brüdern und Hoffnung auf das zukünftige Leben. Es gibt also ein gemeinsames evangelisches Mahlverständnis, das auch das baptistische Verständnis einschließt.

Friedenstheologie und Friedensengagement in den Freikirchen
Symposion des Vereins für Freikirchenforschung
vom 14. bis 16.03.2014 in Elstal b. Berlin

Von der Wehrlosigkeit zum Friedenszeugnis

Die Entwicklung eines täuferisch/mennonitischen Merkmals

Diether Götz Lichdi

1. Entstehung im Zusammenhang mit der Reformation

Die Mennoniten gehen auf die Täuferbewegung der Reformationszeit zurück. Von Anfang an war ihr die Wehrlosigkeit und Gewaltfreiheit gemäß der Verkündigung Jesu und seines Rufs zur Nachfolge ein wichtiges Anliegen. Schon bald waren die Täufer am Verzicht auf die Anwendung von körperlicher Gewalt erkennbar. Sie trugen nämlich nicht die üblichen Stichwaffen oder Dolche, sondern fielen dadurch auf, dass sie auf solche Ausrüstung verzichteten und hatten auch ihren Brotmessern die Spitze abgebrochen.[1] Sie begründeten ihren Gewaltverzicht mit ihrer neu gewonnen Schrifterkenntnis. Dazu zitierten sie vornehmlich die Antithesen der Bergpredigt. Ihre Überzeugungen mögen auch durch Erfahrungen aus den unruhigen Jahren in der Schweiz und Südwestdeutschland beeinflusst worden sein.

1.1 Wurzeln und Einflüsse aus Theologie und Politik

Neben dem Zeugnis der Schrift trugen auch andere Einflüsse und Anregungen zur täuferischen Wehrlosigkeit bei. Dazu gehörten neben anderen:

a) Das Lebensgefühl in den rasch wachsenden Städten mit ihren Kaufleuten und Handwerkern, ihren (Latein-)Schulen und städtischen Predigerstellen. Hier entwickelte sich die Geldwirtschaft und der technische Fortschritt. Der Buchdruck erleichterte die Verbreitung von Wissen und Information. Gleichzeitig gewannen die Territorialfürsten immer mehr Macht, die sie durch Beamte ausübten. Die politische Bedeutung des Feudaladels hingegen ging zurück.
b) Der ewige Landfrieden von 1495,[2] der von Kaiser Maximilian ausgerufen wurde, ist ein Anzeichen für die Friedenssehnsucht der Menschen, denn im Vorfeld des Bauernkrieges gab es Bauernaufstände, Fehden der

[1] *Johannes Kessler*: Sabbata. St. Galler Reformationschronik 1523-1539, in: SVRG 28, Leipzig 1911, 46.

[2] *Mattias G. Fischer*: Reichsreform und „Ewiger Landfrieden". Über die Entwicklung des Fehderechts im 15. Jahrhundert bis zum absoluten Fehdeverbot von 1495, Aalen 2007.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Fürsten und der Städte. Dazu trugen auch die Raubzüge der Ritter bei, die die Unsicherheit und Angst in den betroffenen Gebieten steigerten und das Gefühl einer allgemeinen Hilflosigkeit hervorriefen.

c) Das Reislaufen oder der Soldatenhandel
Huldrych Zwingli kam 1519 als Leutpriester an das Großmünster in Zürich. Er hatte zuvor Schweizer Söldner in Oberitalien betreut. Das Sterben auf den Schlachtfeldern soll ihn veranlasst haben, gegen das sogenannte Reislaufen der Zürcher zu polemisieren. Die Zürcher betrieben das Geschäft mit Söldnern, bei dem sie Landeskinder als Soldaten an den Papst, an den Kaiser und an den König von Frankreich verkauften. Einer der wichtigsten „Kriegsunternehmer" war der Zürcher Ratsherr Jakob Grebel. Er war nicht nur in der Anwerbung und dem Verkauf von Söldnern tätig, sondern handelte auch mit Waffen, Rüstungen und anderem Kriegsbedarf und war dabei zu Wohlstand gekommen. Sein Sohn Konrad Grebel hingegen wurde zum Wortführer der Zürcher Täuferbewegung. Er taufte im Januar 1525 den Mönch Georg (Jörg) Blaurock als ersten auf das Bekenntnis seines Glaubens.

d) Die Türken hatten immer weitere Gebiete auf dem Balkan erobert. Die Furcht vor ihnen wuchs dramatisch, als sie 1526 das Heer des Königs von Böhmen und Ungarn, Ludwig II., in der Schlacht von Mohacs vernichtend geschlagen hatten. Nun standen für Suleiman den Prächtigen die Tore nach Wien und damit weit ins Heilige Römische Reich deutscher Nation weit offen. Die Angst vor ihnen war in weiten Teilen Deutschlands verbreitet. Der Kaiser versuchte für Söldner das notwendige Geld zu beschaffen, um dem türkischen Heer entgegentreten zu können.

e) Der Augustinermönch Erasmus von Rotterdam, der (auch) in Basel lehrte, schrieb dagegen: „[...] was ist der Krieg anderes als der Massenmord vieler? [...] Einen Strom des Verderbens ergießt der Krieg in das Leben der Menschen"[3] und in seiner Schrift „Friedensklage" (Querela pacis) von 1517 fordert er: „Alle sollen sich zusammenschließen gegen den Krieg."[4] Diese Gedanken des berühmten Gelehrten dürften in reformatorisch gesinnten Kreisen bekannt geworden sein.

2. Wehrlosigkeit als Anliegen der Nachfolge Jesu

2.1 Die täuferischen Anfänge

Unter den Teilnehmern an Zwinglis Bibellesekreis nahmen auch junge Leute teil, die mit Zwinglis Kirchenverständnis nicht einverstanden waren. Neben Fragen der Ethik und des Gemeindebaus diskutierten sie auch, was das Evangelium zur üblichen Gewaltanwendung in der Politik zu sagen habe. Dabei kam es schon vor der ersten Bekenntnistaufe im Januar 1525 zu

---

[3] *Erasmus Desiderius*: Adagia, Venedig 1508.
[4] *Erasmus von Rotterdam*: opera omnia, Basel 1540.

eindeutigen Stellungnahmen, die sich auf das Evangelium beriefen und im Besonderen auf das Beispiel Jesu und seine Weisung als verpflichtend hinwiesen.

Im Gesprächskreis des Buchhändler Andreas Castelberger, Mitglied im Kreis um Konrad Grebel, fielen 1522 Sätze, wie der „Krieg ist wider die göttliche Lehre und sei Sünde"[5]. Begründet wurde diese Auffassung auch mit dem Hinweis, dass die Soldaten auch die Toten, die ihnen nie etwas zu Leide getan hätten, ausraubten. Das sei gegen die „evangelische Lehre".

Ausführlich begründen die späteren Täufer ihre Friedfertigkeit in einem Brief vom September 1524 an Thomas Müntzer.

> „Man soll auch das Evangelium und seine Anhänger nicht mit dem Schwert schirmen und sie sollen es auch selbst nicht tun. [...] Rechte gläubige Christen sind Schafe mitten unter den Wölfen. [...] Denn bei ihnen ist das Töten ganz abgeschafft, es sei denn wir gehörten noch dem alten Gesetz an."[6]

Der sechste Artikel des Schleitheimer Bekenntnisses von 1527 handelt „vom Schwert" und begründet den Gewaltverzicht der Täufer:

> „[...] das Schwert ist eine Gottesordnung außerhalb der Vollkommenheit Christi. [...] Christus lehrt und befiehlt uns (Mat 11,19) dass wir von ihm lernen sollen, denn er sei milde und von Herzen demütig. [...] Christus hat nicht entscheiden und urteilen wollen zwischen Bruder und Bruder des Erbteils wegen, sondern er hat sich dem widersetzt. So sollen auch wir tun. [...] Christus sollte zum König gemacht werden, ist aber geflohen. [...] ‚Christus hat gelitten, nicht geherrscht und hat uns ein Vorbild gelassen, dass ihr seinen Fußstapfen nachfolgen sollt' (1.Petr 2,21). [...] Wie Christus, unser Haupt, gesinnt ist, so sollen in allem die Glieder des Leibes Christi durch ihn gesinnt sein, damit keine Spaltung im Leib ist, durch die er zerstört wird."[7]

Etwa 25 Jahre später schrieb Menno Simons in Auseinandersetzung mit den Münsteranern:

> „Unsere Waffen sind nicht Waffen, womit man Städte und Länder verwüstet, Mauern und Thore zerbricht, und das menschliche Blut wie Wasser vergießt, sondern [...] unser Schwert ist Gottes Wort, und unser Sieg ist der freimüthige, feste, ungefärbte Glaube an Christum Jesum."[8]

Durch das Beharren auf der Wehrlosigkeit grenzten sich die Täufer von anderen Christen ab und nahmen die daraus erwachsenden Nachteile, wie

---

5 *Leonhard v. Muralt / W. Schmidt* (Hgg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, 1. Bd, Zürich 1952, 387.
Von Felix Mantz überliefert der „Ausbund" von 1538 ein Lied (das sechste Lied), in dem es heißt: „Die Lieb in Christum rein / verschonet hie den Feind / wer mit dem Erb will seyne / dem wird auch das verkündt / dass er beweis Barmherzigkeit / nach seines Herren Lehre / so wird er ewig erfreut [...] Christus tut niemand verklagen / wie jetzt die Falschen tun / die christlich Lieb nicht tragen / sein Wort auch nit verstehn [...] Christus tut niemand hassen / auch seine Diener nit."

6 Ebd.: 13-22.

7 Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend (1527), zitiert nach: *Heinold Fast* (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, 66–68.

8 Eine christliche und liebreiche Vermannung 1552, zitiert nach: Menno Simons. Die vollständigen Werke, Bd 2, Elkhart 1889, 621.

Diskriminierung, Verfolgung und Tod auf sich. Das setzte den Verzicht auf Sicherheit und Leidensbereitschaft voraus.

2.2 Die Wehrlosigkeit als konfessionelles Merkmal (1600 bis 1800)

Das Dordrechter Bekenntnis betont 1632 erneut die Wehrlosigkeit, und begründet sie mit der Nachfolge Jesu; es fordert dazu auf „aller Menschen beste Wohlfahrt und Seligkeit [zu] suchen". Art 14 „Von der Gegenwehr" erklärt dazu:

> „[...] was die Rache betrifft, wodurch man den Feinden mit dem Schwerte widersteht, so glauben und bekennen wir, dass der Herr Christus seinen Jüngern und Nachfolgern jede Rache und Gegenwehr verboten und abgesprochen und dabei befohlen habe niemand Böses mit Bösem oder Fluch mit Fluch zu vergelten. sondern das Schwert in die Scheide zu stecken, oder wie die Propheten geweissagt haben, Pflugeisen daraus zu machen."[9]

Mennoniten in niederländischen und nordwestdeutschen Städten betätigten sich im 17. und 18. Jahrhundert in vielerlei Gewerben und im Handel. Dabei kam es im Geschäftsverkehr hin und wieder zu Kompromissen. So sollen mennonitische Reeder in Hamburg und Amsterdam dabei auch den Schutz von bewaffneten Begleitschiffen in Anspruch genommen haben.

Nach dem Dreißigjährigen Krieg verlor die Wehrlosigkeit vielerorts ihre Bedeutung und wurde zu einem Traditionsstück, das Denken und Auftreten der Mennoniten und ihrer Gemeinden nicht mehr bestimmte. Symptomatisch ist das „Christliche Gemütsgespräch" des Hamburger Ältesten Gerrit Roosen, das eine weite Verbreitung bis ins 19. Jahrhundert erfuhr. Es handelt sich um einen Katechismus, der die innere Einstellung und das bürgerliche Verhalten des Gläubigen behandelt. Die Wehrlosigkeit wird nur kurz erwähnt. Es betont die Angepasstheit der damaligen Mennoniten.[10]

3. Nationale Begeisterung zwischen 1800 und 1945

3.1 Paradigmenwechsel in Deutschland (Europa)

Nach 1815 gab es Mennoniten außer in Deutschland noch in sechs anderen Staaten. Sie setzten die Überzeugung von der „Wehrlosigkeit" in unterschiedlicher Weise um. Ich werde nur die deutsche Entwicklung schildern. Sie verlief anders als die in den USA, Kanada oder Russland.

Die Einführung von Verfassungen in vielen Ländern im Gefolge der französischen Revolution zu Anfang des 19. Jahrhunderts machte die Mennoniten zu Bürgern. Nun entfielen viele Einschränkungen und damit änderte sich auch ihre Einstellung zum Staat an sich. Die Mennoniten wurden

---

[9] *Thielem J. v. Braght*: Der blutige Schauplatz, oder der Märtyrerspiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeugnisses Jesu, ihres Seligmachers, willen gelitten haben und getötet worden sind, von Christi Zeit an bis auf das Jahr 1600, Aylmer 1973, 39.

[10] *Gerrit Roosen*: Christliches Gemütsgespräch von dem geistlichen und seligmachenden Glauben, 1702.

zu Staatsbürgern mit gleichen Rechten und Pflichten; die neu gewonnene Freiheit brachte ihnen zusätzliche Bildungs- und Berufschancen. Waren sie bisher noch beargwöhnte Außenseiter, so nahmen sie nun an der Entwicklung der Gesellschaft teil. Die überkommene Wehrlosigkeit wurde diskutiert, dabei wurde die Gewissensentscheidung des Einzelnen gegen die Regeln der Gemeinde und der Tradition abgewogen, die Wehrlosigkeit des Christen mit der Verpflichtung eines Staatsbürgers verglichen.

3.2 Das Ringen um die Wehrlosigkeit

Bei der nun folgenden Auseinandersetzung ging es nicht so sehr um die Gesinnung der Wehrlosigkeit im Sinne der Bergpredigt, sondern eher um die Befreiung vom Kriegsdienst. Was wir heute „Friedenszeugnis" nennen, war damals noch nicht in Sicht. Die Berufung auf die Tradition mochte für den damaligen Staat als Begründung genügen; für den zukünftigen Weg der Mennoniten war aber eine solche Begründung nicht ausreichend, wie die Entwicklung bis hin zum „Dritten Reich" zeigt.

In Westpreußen war unter den polnischen Königen die Wehrlosigkeit noch kein Problem gewesen. Nach der Annexion des westlichen Polens durch Preußen ab 1772 forderte jedoch der neue Landesherr von seinen Untertanen den Kriegsdienst. Als die Mennoniten auf eine Ausnahmeregelung drängten, erließ die Regierung 1780 ein sogenanntes „Gnadenprivileg", danach wurde den Mennoniten in Westpreußen die Befreiung vom Wehrdienst gegen Zahlung von 5.000 Talern zugunsten der Kadettenanstalt in Kulm zugestanden.[11] Ein weiterer Erlass von 1789 schränkte allerdings die Wehrfreiheit erneut ein, als der Grunderwerb mit der Wehrpflicht verbunden wurde. Junge Mennoniten konnten demnach kein Land kaufen, wenn sie an der Wehrfreiheit festhalten wollten. Die „Wehrsteuer" trug dann zusammen mit Einschränkungen beim Landerwerb zur Auswanderung von etwa einem Drittel der Mennoniten zwischen 1788 und 1805 in die Ukraine bei. Die zurückbleibende Mehrheit arrangierte sich mit den staatlichen Forderungen und fügte sich in den preußischen Staat ein. Bei beiden Gruppen vermischten sich religiöse und wirtschaftliche Gründe.

Nach der Niederlage Preußens gegen Napoleon spendeten die westpreußischen Mennoniten freiwillig erhebliche Geld- und Sachbeträge, ein Mehrfaches der Beiträge zur Kadettenanstalt Kulm. Ohne Zweifel lag ihnen daran, dass die noch gar nicht so alte Herrschaft Preußens erhalten blieb. In ihrer Begründung teilten sie mit:

> „So wir auch geneigt sind, für Erhaltung des Staates, der uns schützt und duldet, alles beizutragen, was möglich ist, so ist doch für uns auf keine Art möglich, irgendeinen Anteil am Militärdienst zu nehmen, solange wir Mennoniten sein und bleiben wollen."[12]

---

[11] *Diether Götz Lichdi*: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, Weisenheim 2004, 177ff u. 205.

[12] Zitiert nach: Mennonitisches Lexikon, Bd IV, Karlsruhe 1967, 515; *Wilhelm Mannhardt*: Die Wehrfreiheit der altpreußischen Mennoniten, Marienburg 1863.

Auch hier wird lediglich die Tradition als Begründung herangezogen, und weder ein psychologisches Argument (Gewissen) noch ein theologisches (Nachfolge Christi) genannt.

Auch in Südwestdeutschland ließen sich manche von der vaterländischen Begeisterung anstecken. Der wachsende Nationalismus veranlasste die Ältesten, Prediger und Diakonen sich zweimal (1803 und 1805) in Ibersheim (bei Worms) zu Gebet und Beratung zu treffen. Die Ergebnisse ihrer Versammlung wurden den Gemeinden links und rechts des Rheins bekannt gegeben. Die „Ibersheimer Beschlüsse" lehnten den Soldatendienst ab und bekräftigten den täuferischen Grundsatz der Wehrlosigkeit.

> „Wegen der allgemeinen Drangsal und Not des Soldatenstandes soll ein allgemeiner Buß-, Fast- und Bettag in allen Gemeinden diesseits links des Rheins und am Neckar gehalten werden, damit das allgemeine Übel des Kriegsdienstes abgewendet werden kann."[13]

Diese Bekräftigung der traditionellen Wehrlosigkeit hielt viele junge Leute nicht davon ab, am Freiheitskrieg 1813–1815 teilzunehmen. Nach dem Kriege wurde die Teilnahme einzelner eher vertuscht, als dass die Betreffenden aus den Gemeinden ausgeschlossen worden wären.[14]

Die Wehrlosigkeit blieb aber weiterhin ein Thema. Als die verfassunggebende Nationalversammlung in der Paulskirche von Frankfurt 1848 darüber diskutierte, dass gleiche Rechte im Staat auch gleiche Pflichten bei dessen Verteidigung nach sich zögen, meldete sich 1848 die Versammlung der rechtsrheinischen Prediger, Ältesten und Diakone mit einer Eingabe gegen die diskutierte Einführung der Wehrpflicht an die Nationalversammlung:

> „Die Bestimmung der allgemeinen Wehrpflicht ruft unsere Söhne und Brüder, die ihre Bürgerpflicht zu erfüllen haben, gleich unseren übrigen Mitbrüdern zum Waffendienst auf. Diese unsere Bürgerpflicht tritt aber mit unserer religiösen Verpflichtung in Widerstreit. Denn unsere religiösen Grundsätze, die Reinheit und Einfachheit des apostolischen Urchristentums in Lehre und Leben erstrebend und bewahrend, fordern uns auf, in Geduld zu tragen und nur als wehrlose Christen uns zu verteidigen, [...] wir fühlen uns [...] in unserem Gewissen beschwert [...] und bitten, uns [...] unsere Glaubensfreiheit [...] zu wahren."[15]

Als Ersatz boten sie eine Steuer an, wie sie auch von anderen Staaten erhoben wurde. Die Argumentation berief sich also auch wieder nur auf das Herkommen und macht so den Verlust an eigner theologischer Substanz deutlich.

Während der Verfassungsdiskussionen in der Frankfurter Paulskirche beantragte 1848 ein Danziger Abgeordneter, der nicht Mennonit war, aber das alte Anliegen der Mennoniten wohl kannte, die Verweigerung des Kriegs-

---

[13] *Paul Schowalter*: Die Ibersheimer Beschlüsse, in: MGBl 1963, 29; *J. Urry*, Mennonites, Politics and Peoplehood (wie Anm. 4), 65ff.

[14] *Johann Donner*: Selbst-Biographie. Zum Andenken für meine lieben Kinder, Orlofferfelde 1825, in: Christlicher Gemeinde-Kalender 1932, 71ff.

[15] *Rudolf Muhs*: Das schöne Erbe der frommen Väter..., in: MGBl 42, 1985,11ff.

dienstes aus Gewissensgründen zuzulassen. Dem widersprach der Mennonit und liberale Krefelder Abgeordnete Hermann von Beckerath mit dem Hinweis auf die notwendige Ausgewogenheit von Rechten und Pflichten.[16]

Der Norddeutsche Bund lehnte 1867 eine Ausnahmeregelung für Mennoniten ab. Mennoniten konnten sich nicht mehr wie bisher durch eine Gebühr von der Wehrpflicht freistellen lassen. Die westpreußischen Mennoniten drangen bei der preußischen Regierung in Berlin vergeblich auf eine Wiederherstellung des alten Zustandes. Sie gaben sich schließlich mit der sogenannten „Allerhöchsten Kabinettsordre" vom 3. März 1868 zufrieden. Diese sah vor, dass die Mennoniten zum Heer eingezogen wurden und dienen mussten, jedoch nicht mit der „Waffe in der Hand". Die mennonitischen Rekruten wurden hinfort als Sanitäter und im „Train" (Nachschubwesen) eingesetzt. An der grundsätzlichen militärischen Dienstverpflichtung für den Kriegsdienst blieb aber kein Zweifel.

In vielen westpreußischen Gemeinden kam es zu jahrelangen Auseinandersetzungen zwischen Befürwortern und Gegnern dieser Regelung, deshalb konnte in einzelnen Gemeinden kein Abendmahl gefeiert werden. In der Folge wanderten 55 Familien und 29 einzelne Gemeindeglieder[17] nach Kansas und Nebraska aus. Nach der Reichsgründung 1871 verließen auch süddeutsche Einzelgänger wegen der Wehrpflicht das Land. Viele junge Mennoniten aber wollten sich von ihren Kameraden nicht als Feiglinge ansehen lassen und dienten in Infanterie, Kavallerie oder Artillerie. Die Gemeinde Danzig zog aus dieser Entwicklung 1886 die Konsequenz und stellte in ihrer neuen Satzung den Kriegsdienst jedem einzelnen frei:

> „Wo daher das Vaterland die Pflicht des Militärdienstes fordert, da geben wir es dem Gewissen eines jeden einzelnen anheim, in welcher staatlich genehmigten Form er dieser Pflicht genügen will."[18]

Die Wehrlosigkeit wurde zur Sache des Einzelnen, die Verantwortung der Gemeinde für das Verhalten ihrer Glieder trat in den Hintergrund. Die Wehrlosigkeit verlor an Bedeutung, denn sie genügte in den Augen der Mehrheit nicht mehr den Anforderungen der Zeit. Heer und Marine wurden zur „Schule der Nation". Die traditionelle Wehrlosigkeit nahm nun eher den Charakter einer folkloristischen Besonderheit an und wurde nicht mehr als Konsequenz der Nachfolge Christi verstanden. Die Wehrdienstverweigerung wurde immer mehr aufgegeben. Hatte sie bisher noch mehr als die Eidesverweigerung und die Enthaltung von öffentlichen Ämtern, die mennonitische Identität nach außen und innen geprägt, so wurde sie nun positiv als Folge und Ausdruck der mennonitischen Eingliederung in Gesellschaft und Staat interpretiert. Die eigenen ethischen Überlegungen orientierten

---

16 *Ernst Crous*: Hermann von Beckerath, in: MGBl, 1963, 12; vgl. neuerdings: *Ulrich Hettinger*: Hermann von Beckerath, ein preußischer Patriot und rheinischer Liberaler, Krefeld 2010.

17 Art. Penner, Gerhard sr., in: ML III, 341.

18 Statut für die Danziger Mennonitengemeinde 1887, § 7 Von der Friedfertigkeit.

sich fortan an den Veränderungen im allgemeinen Gesellschafts- und Staatsverständnis. Bei den Auseinandersetzungen ging es dabei einmal um das Gewicht, das der Gewissensentscheidung des Einzelnen gegenüber den Regeln der Gemeinde beigemessen wurde, und um die Weiterentwicklung der täuferischen Wehrlosigkeit.

Dabei spielte auch eine Rolle, dass sich das Staatsverständnis vieler Mennoniten dem der protestantischen Theologie lutherischer Prägung angeglichen hatte. Die Zwei-Reiche-Lehre und ihre Tendenz, den Staat religiös zu überhöhen, erschien ihnen durchaus einsichtig. Sie hatten sich daran gewöhnt, persönliche Glaubensüberzeugungen von dem, was in Politik und Gesellschaft geschah, getrennt zu halten.

3.3 Kriegsdienst im Nationalsozialismus

Der verlorene Erste Weltkrieg und seine Folgen führten weder beim deutschen Volk noch bei den Mennoniten zu einer Neubesinnung. Das eigene Versagen wurde beschönigt und die Niederlage dunklen Mächten in die Schuhe geschoben. Es war auch keine Rede davon, dass die Mennoniten ihr Gewissen geprüft und in der Wehrfrage zu einer Neubesinnung auf das täuferische Erbe gefunden hätten.

Als Adolf Hitler am 30. Januar 1933 an die Macht kam, verhielten sich die Mennoniten in ihrer Mehrheit wie andere „Volksgenossen" auch. Viele Gemeinden begleiteten die Machtergreifung mit Erleichterung und die Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden (VDM) begrüßte sie mit Telegrammen einer Ergebenheitsadresse. Dabei bot sie wenige Wochen nach der Machtergreifung im April 1933 ohne äußere Veranlassung an:

> „[...] dass im Falle der Wiedereinführung der Wehrpflicht [sie war 1919 als Folge des Versailler Vertrages abgeschafft worden] die deutschen Mennoniten keine besonderen Vorrechte mehr beanspruchen wollen".[19]

Ein Kreis junger Mennoniten erörterte dagegen in seinem „Rundbrief" kritisch das Verhältnis des Christen zum Staat und die Fragwürdigkeit der Wehrpflicht. Dabei kam es zu Feststellungen, die eine erstaunliche innere Freiheit verrieten, sich aber nicht zu einem äußeren Widerstand verdichteten.[20]

Als die Wehrpflicht 1935 wieder eingeführt wurde, stellte der Verband Badisch-Württembergisch-Bayerischer Mennonitengemeinden fest; „Unser Verband hält grundsätzlich fest an der Wehrlosigkeit, ohne dadurch die freie Entscheidung des einzelnen zu beeinträchtigen."[21] Allerdings wurde dieser Beschluss den Gemeinden nicht bekannt gegeben. Die jungen Mennoniten entzogen sich nicht der Wehrpflicht, auch nicht der Einberufung

---

[19] *Diether Götz Lichdi*: Mennoniten im Dritten Reich. Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977, 118f; Mennonitische Blätter 33/6/59.

[20] *Theo Glück*: Die Auseinandersetzung des mennonitischen Rundbrief-Freundeskreises mit dem Nationalsozialismus, in: *Lichdi*: Mennoniten im Dritten Reich, 199ff.

[21] Protokoll der Ältesten- und Predigerversammlung vom 20.06.1935.

zum Krieg ab 1939. Das Verhalten einzelner Soldaten gibt aber Anlass zur Vermutung, dass die überkommene Wehrlosigkeit sie veranlasst haben könnte, Kommandierungen im Nachschub, Verwaltung und als Übersetzer oder Sanitäter anzustreben.[22]

Der Weierhöfer Prediger Christian Neff nahm in einem Weihnachtsaufsatz, der im Januar 1941 im „Gemeindeblatt des Verbandes" veröffentlicht wurde, gegen den Krieg Stellung. Dort hieß es:

> „Was der Krieg uns bringt und nimmt [...], gehört der Erde an mit ihren Sünden und ihrem Todeselend [...] Wie schändlich wird Gottes Ehre mit Füßen getreten im gegenwärtigen Krieg. Wie viel Unrecht geschieht, wie viel Täuschung der Völker, wie viel Lügen im Kleinen und im Großen. [...] Was hingebende Liebe an Werken des Friedens aufrichtete, zerstört der Hass und die Wut christlicher Völker. Daran kann Gott kein Wohlgefallen haben."

Das Gemeindeblatt wurde daraufhin verboten, der Autor erhielt Schreibverbot.[23]

4. Von der Wehrlosigkeit zum Friedenszeugnis

4.1 Wiederentdeckung der Wehrlosigkeit

Nach 1945 verbanden sich die Erschütterung durch den Krieg und die Scham über die deutschen Verbrechen mit der Erleichterung über das Ende des Regimes. Die Möglichkeit eines Neubeginns war der Anlass für die Besinnung auf das täuferische Erbe, auch das der Wehrlosigkeit. Die einsetzende Neuorientierung wurde durch amerikanische Mennoniten begleitet. Angeregt durch die mennonitische Jugend fand 1949 eine Tagung zur Wehrlosigkeit statt, die zum großen Teil von amerikanischen Referenten bestritten wurde und Anregungen zum vertieften Nachdenken in den Gemeinden gab. Die Teilnehmer veröffentlichten eine Erklärung, um „den Gedanken des Friedens und dessen praktische Verwirklichung in allen Lebenslagen zu fördern" und „Gemeindegliedern, die den Dienst mit der Waffe verweigern, jede mögliche Hilfe zur Ableistung eines waffenlosen Dienstes zuteilwerden zu lassen".[24] Das bezog sich auf Artikel 4.3 des Grundgesetzes, das soeben in Kraft getreten war und die Möglichkeit in Aussicht stellten den Kriegsdienst mit der Waffe zu verweigern.

Die Bundesregierung hatte die Diskussion um eine Wiederbewaffnung in der Bundesrepublik Deutschland und die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht eröffnet. Dazu nahm der Verband Badisch-Württembergisch-Bayerischer Mennonitengemeinden Stellung und veröffentlichte 1950 die „Heilbronner Entschließung". Darin bekräftigte er die Wehrlosigkeit:

---

[22] Einzelheiten dazu in: *Lichdi*: Mennoniten im Dritten Reich.
[23] Ebd.
[24] Gemeindeblatt der Mennoniten, Nr. 17, 1949.

> „Das Wort Gottes verpflichtet uns, im Geist der Bergpredigt [...] und im Sinne unserer Väter unseren Mitmenschen in einer Weise zu dienen, die Leben erhält und nicht zerstört."[25]

Das 1956 gegründete „Deutsche Mennonitische Friedenskomitee" (DMFK) versuchte die Überzeugung von der Wehrlosigkeit in den Mennonitengemeinden neu zu verankern. Es sollte Kriegsdienstverweigerer und Ersatzbeziehungsweise Zivildienstleistende gegenüber dem Staat vertreten. Eine Schriftenreihe „Der Weg des Friedens" wurde mit Interesse aufgenommen. In den 1960er Jahren aber kam die Arbeit des DMFK fast zum Erliegen. Die Konferenzen beschäftigten sich lange nicht mit dem Thema; theologisch ernsthafte Arbeit wurde von mennonitischer Seite dazu kaum erbracht; auch wurde wohl nur selten dazu in den Gemeinden gepredigt. Dies änderte sich erst unter dem Eindruck der Aufrüstung durch Raketen mit atomaren Sprengköpfen (Nato-Doppelbeschluss von 1982), die seit Mitte der 1970er Jahre diskutiert wurde und die zu zahlreichen Demonstrationen und Protesten führte, an denen junge Mennoniten, vor allem aus der Pfalz und Württemberg besonders engagiert waren (Mutlangen, Heilbronn).

Seit dieser Zeit begannen sich auch die Konferenzen mit Eingaben an Regierung und Abgeordnete zu Wort zu melden. In den 1980er Jahren empfahlen die heute in der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) zusammengeschlossenen Verbände ihren Gliedern ausdrücklich die Verweigerung des Wehrdienstes. Die Wiederbelebung des DMFK führte zur Einrichtung (1984) einer Geschäftsstelle und zur Anstellung eines Mitarbeiters, der von einem Freiwilligen unterstützt wird. Dadurch konnte das Arbeitsgebiet erweitert werden. In den ökumenischen Dialog zu „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" wurden friedenskirchliche Akzente eingebracht. Freiwillige Friedensdienste in den Kriegsgebieten Irak und Bosnien brachten in den 1990er Jahren wichtige Erfahrungen.

Der Verband deutscher Mennonitengemeinden (VdM) beschloss 1987 nach einem langen Gesprächsprozess in den Gemeinden die Erklärung „Unser Friedenszeugnis".[26] Darin werden in starker christologischer Akzentsetzung friedenstheologische Grundüberzeugungen formuliert.[27] Diese Erklärung wurde 2011 erneuert, kommentiert und durch Arbeitshilfen erweitert.[28]

---

[25] Gemeindeblatt der Mennoniten, Nr. 22, 1950.

[26] Die amerikanischen Mennonten waren wohl die ersten, die nach dem 2. Weltkrieg den Begriff „peace witness" anstelle der traditionellen Rede von der „Wehrlosigkeit" gebrauchten.

[27] Verband deutscher Mennonitengemeinden, 1987: Unser Friedenszeugnis.

[28] Verband deutscher Mennonitengemeinden, 2011: Jesus Christus macht den Kriegen ein Ende.

4.2 Auf dem Weg zum Friedenszeugnis

Lange Jahre konzentrierten sich die Mennoniten auf die Verweigerung des Kriegsdienstes. Sie zahlten zwar Steuern, die zur Finanzierung von Militär und Kriegen dienten, aber sie versuchten dem Militär fern zu bleiben und strebten stattdessen einen Ersatzdienst in einer überwiegend sozialen Tätigkeit an. So arbeiteten Generationen junger Mennoniten zunächst als „Ersatzdienstleistende" und später als „Zivildienstleistende"(ZDL) in Krankenhäusern und Altersheimen. Viele erkannten, dass dieser Dienst das eigene Gewissen zwar befriedigte, aber nichts an den Gründen für diesen Ersatzdienst änderte. Es kam nun nicht mehr darauf an, nur „Wunden zu verbinden", sondern auch Wunden zu verhindern. Denn, so meinten immer mehr, das Friedenszeugnis könne nur fruchtbar werden und zur Nachahmung auffordern, wenn es dazu beitrage, Ursachen des Unfriedens zu erkennen, zu beschreiben und diese aus dem Wege zu räumen oder besser schon im Ansatz zu verhindern. Das Friedenszeugnis bestand nicht mehr nur im passiven Erleiden von Unrecht oder in der Verweigerung an der Gewalt teilzunehmen, sondern in der Arbeit für Ausgleich zwischen den Menschen und im Einsatz für die Gerechtigkeit, die freilich immer wieder neu zu definieren ist. Es geht jetzt nicht mehr nur um die Wehrlosigkeit/Gewaltlosigkeit als einzuübende christliche Tugend, sondern um den Widerstand gegen strukturelle Ursachen von Friedlosigkeit und Ungerechtigkeit.

Seit 1986 gibt es die „Christlichen Dienste" (CD) als eine Vermittlungsagentur für Freiwilligendienste. CD bietet Stellen im Ausland an, auf die sich meist junge Leute als Freiwillige für ein bis zwei Jahre bewerben können. CD unterstützt damit meist Projekte anderer mennonitischer Organisationen. Die entsandten Mitarbeiter betreuen Behinderte, wirken in Kinderheimen, arbeiten mit Drogenabhängigen, helfen beim Hausbau; sie leisten Begegnungs- und Versöhnungsarbeit und verteilen Hilfsgüter aller Art. Ihre Arbeit sollen sie als Friedensdienst verstehen.

Das DMFK unterstützt auch die Christlichen Friedensstifter Teams (CPT), die lokale Friedensgruppen (in Palästina, Kolumbien, Irakisch Kurdistan und bei den nordamerikanischen Ureinwohnern) unterstützen. Sie versuchen am Ort des Geschehens Konflikte zu dämpfen und Unterdrückten durch ihre Anwesenheit zu helfen, auch indem sie Öffentlichkeit schaffen.

Das Mennonitische Friedenszentrum Berlin (MFB) versucht in Berlin Lobbyarbeit für den Frieden zu leisten und beispielsweise in einem Stadtteilprojekt mit Jugendlichen gewaltfreies Handeln einzuüben. Es arbeitet mit Friedensgruppen in Simbabwe zusammen, um dort die Friedensarbeit zu unterstützen.

4.3 Ausblick

Im Laufe von fast 500 Jahren verschoben sich die Akzente. Aus der Wehrlosigkeit/Gewaltlosigkeit entwickelte sich das Friedenszeugnis als ein umfassendes Konzept der Nachfolge Christi. Im theologischen Denken der Mennoniten nahm – mit Unterbrechungen – die Auseinandersetzung um die Wehrlosigkeit und das Friedenszeugnis einen breiten Raum ein. Es sollte deutlich werden, dass das Engagement für den Frieden umfassend ist. Er darf sich nicht nur auf die Kriegsdienstverweigerung beschränken, sondern soll auch die Ursachen und Anlässe für den Unfrieden bearbeiten und insbesondere personale und strukturelle Gewalt zu verhindern suchen.

Dabei standen bei der Begründung das Vorbild des irdischen Jesus und seine Reden im Vordergrund. Die Ansprüche der Obrigkeit und des Staates wurden am Wortlaut der Schrift gemessen und mit der *clausula Petri* (Apg 5,29) relativiert. So blieben viele Mennoniten, gewarnt durch Verfolgung und Diskriminierung, gegenüber der staatlichen Politik auf kritischer Distanz. Es ging jetzt nicht mehr nur um Absonderung und Zurückhaltung, sondern um die Verantwortung in der „Welt", um Initiativen aller Art, die geeignet sind, den Frieden Gottes im menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Bereich sichtbar zu machen. Der ehemalige Rückzug in den frommen Winkel wurde von der Bereitschaft abgelöst, sich aktuellen Problemen zu stellen. Dieser Auftrag ist immer wieder vor dem Hintergrund der geschichtlichen Erfahrungen zu bedenken, um herauszufinden, wie Christen und ihre Gemeinden dem Willen Gottes in der Nachfolge des Herrn Jesus Christus in der jeweils gegebenen Situation nachkommen können.

Bibliografie

Clarence Baumann: Gewaltlosigkeit im Täufertum, Leiden 1968.

James M. Stayer: Anabaptist an The Sword, Lawrence/Kansas ²1976.

Toews / Nickel (Hgg.): The Power of the Lamb, Winnipeg 1986.

Guy F. Hershberger: War, Peace an Nonresistance, Scottdale ⁴1981.

John D. Roth: Choosing against War, Intercourse 2002.

Fernando Enns: Friedenskirche in der Ökumene, Göttingen 2003.

ders: Friedentheologie in mennlex 2.

Stefan Kuntz: „Christus ist unser Friede". Die Erneuerung des Friedenszeugnisses im deutschen Mennonitentum nach 1945, Wissenschaftliche Hausarbeit, Heidelberg 2000.

Lapp / Snyder: Testing Faith and Tradition, Intercourse 2006; S 115 ff.

Diether Götz Lichdi: Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart, Weisenheim 2004; 177 ff., 205 ff.

ders.: Mennoniten im Dritten Reich, Dokumentation und Deutung, Weierhof 1977.

Christoph Wiebe: Wehrlosigkeit, in: mennlex 2.

DMFK, Die Schwierigkeit, Friedenskirche zu sein. Johann und Anna Baptist führen durch mennonitische Geschichte und Gegenwart, Bammental 1988.

Zur Gewaltfreiheit befreit

Grundzüge mennonitischer Friedenstheologie

Fernando Enns

Wenn im Folgenden „Grundzüge mennonitischer Friedenstheologie" vorgestellt werden, dann sind zunächst mindestens zwei Vorbemerkungen nötig:

a) „Mennonitische Theologie" kann immer nur als christliche Theologie *aus der Perspektive der Mennoniten* entwickelt werden und sie wird immer plural sein.

Wenn Mennoniten vor die Aufgabe gestellt sind, für ihre gesamte Tradition und gegenwärtige Kirchengemeinschaft zu sprechen, dann ist das stets eine enorme Herausforderung. Als Kirche der täuferischen Tradition kann zwar auf die Anfänge und Bekenntnisse in der Reformation des 16. Jahrhunderts zurückgegriffen werden,[1] aber weder die Theologie der ersten Täufer noch deren verfasste Bekenntnisschriften – auch der folgenden Generationen – sind in vergleichbarer Weise bindend, wie dies etwa der Fall in den anderen reformatorischen Traditionen zu sein scheint. Alle Theologie, insbesondere die aus mennonitischer Perspektive, wird im zeitlichen wie räumlichen Sinne als kontextuelle Theologie verstanden. Diese Einsicht ist zum einen der Tatsache geschuldet, dass die durchaus prägenden Anfänge der Täuferbewegung in sich selbst bereits so plural angelegt waren, dass daraus keine einheitliche Theologie zu entwerfen wäre.[2] Dies wäre allein auf Kosten einer eher künstlichen Selektion möglich, die bereits einem eingeschränkten theologischen Vorverständnis folgte (solche Versuche hat es durchaus immer wieder gegeben).[3] Zum Zweiten hat diese täuferisch/mennonitische Tradition niemals ein bindendes Lehramt in ihrer kongregationalistisch verfassten Kirchenstruktur akzeptiert – auch wenn es immer wieder Einzelne, Gemeinden und Gruppen gab, die diesen Weg erprobten – was dann nicht selten zu Spaltungen führte.[4] Orientierung sucht diese Tradition vor allem im Lichte der biblischen Zeugnisse, die sie stets neu in und für die Gegenwart auszulegen sucht – unter Anwendung aller zur Verfü-

---

1 Vgl. etwa die „Schleitheimer Artikel" von 1527: Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend; in: Bekenntnisse der Kirche, hg. von Hans Streubing, Wuppertal 1985, 261–268.

2 Vgl. hierzu die zahlreichen Beiträge von *Hans-Jürgen Goertz*: Das schwierige Erbe der Mennoniten. Aufsätze und Reden. Leipzig 2002; *ders.*: Die Täufer. Geschichte und Deutung, München ^{2}1988.

3 Vgl. etwa die sog. „Bender-School", einer international einflussreichen Denkbewegung im 20. Jh., ausgehend von: *Harold S. Bender*: The Anabaptist Vision. Scottdale/PA 1944.

4 Vgl. hierzu die Darstellungen in: *Diether G. Lichdi*, Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche. Weisenheim am Berg 2004.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

gung stehenden (wissenschaftlichen) Erkenntnisse, sowie unter Beteiligung möglichst aller Glaubenden, die somit eine „hermeneutische Gemeinschaft" bilden. Diese Methodik soll sie vor einem simplen Biblizismus ebenso bewahren, wie vor jeder „Autoritätshörigkeit".

Aus diesen Gründen ziehe ich es vor, von einer (Friedens-)Theologie *aus mennonitischer Perspektive* zu sprechen, denn die Entwürfe hierzu werden immer plural ausfallen, und sie werden sich selbst gegenüber anderen Traditionen niemals vollständig oder exklusiv abschließen. Dies mag dann bereits ein wesentlicher Ausdruck dessen sein, wie Theologie hier überhaupt verstanden wird: nicht vorrangig im dogmatisch-normativen Sinne, sondern vielmehr als eine beständige Aktivität, die zum gegenseitigen Dialog mit anderen angelegt ist, letztlich in dem Bemühen darum, den Willen Gottes für seine ganze Schöpfung zu ergründen und zu reflektieren. Dadurch verbieten sich fundamentalistische Ansprüche ebenso wie letztgültige Wahrheitsansprüche innerhalb einer solchen Theologie. Dies bedeutet nicht notwendig, einem Relativismus oder Individualismus das Wort zu reden (auch wenn diese Gefahr sicherlich besteht). In der Bekenntnis-Sprache des gemeinsamen Gebets und Gottesdienstes sowie im persönlichen Glauben wird sehr wohl die letztgültige Wahrheit – Gott – bezeugt. Aber es ist gerade der Respekt vor dieser, der jeder theologischen Reflexion die Erkenntnis-Grenzen wahrnehmen lässt.

b) Theologie und Ethik werden unterschieden, aber nicht voneinander getrennt. Frieden und Gerechtigkeit (Versöhnung) sind daher zunächst als zentrale *theologische* Begriffe zu verstehen – im Lichte der biblischen Zeugnisse.

Lassen sich hier also bereits erste methodische Weichenstellungen für eine (Friedens-)Theologie in der mennonitischen Tradition festhalten, so ist doch weiterhin nach der inhaltlichen Näherbestimmung zu fragen. Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive wird sich demnach durchaus auch von den Anfängen in der Täuferbewegung inspirieren lassen, sich aber auch stets kritisch mit ihr auseinander setzen müssen. Wenn hier das Zeugnis der Gewaltfreiheit als zentrales Steuerungselement einer solchen Theologie gewählt wird, dann ist dies nicht allein, aber auch durch die lange Tradition als „historische Friedenskirche" motiviert, wohl berücksichtigend, dass Gewaltfreiheit in dieser Gemeinschaft selbst zu allen Zeiten auch Anlass zu Differenzen war.

Wenn (Friedens-)Theologie aus mennonitischer Perspektive den Willen Gottes für seine ganze Schöpfung ergründen und reflektieren will, dann tut sie dies vornehmlich, um Orientierung für die *Lebensgestaltung* zu finden. Dieser Zusammenhang scheint in dieser Tradition unmittelbarer gegeben zu sein als in anderen Traditionen. Hieraus ergibt sich die Tatsache, dass jede theologische Reflexion immer auch ethische Überlegungen implizieren wird, wie auch umgekehrt gilt: alles ethische Nachdenken wird auf seine theologischen Grundlagen hin zu überprüfen sein. Ortho*praxie* –

der gelebte Glauben – war dieser Tradition stets mindestens so wichtig wie Ortho*doxie*. Und doch hat sie das eine nicht vom anderen getrennt, manchmal nicht einmal unterschieden.

In Bezug auf die Friedenstheologie ist dann zu entfalten, inwiefern „Gewalt", „Frieden und Gerechtigkeit" (das eine ist nicht ohne das andere zu verstehen, weshalb inzwischen in der Ökumene angemessen vom „Gerechten Frieden" gesprochen wird)[5] und „Versöhnung" tatsächlich zunächst als *theologische* Begriffe reflektiert und interpretiert werden. Dass und wie diese in der täuferisch-mennonitischen Tradition dann aber auch zu „regulativen Prinzipien"[6] des theologischen Reflektierens werden, soll im Folgenden näher entfaltet werden.

1. Die Liebesbewegung Gottes im Leben, Sterben und Auferstehen Jesus Christi als von Gewalt befreiende Versöhnung verstehen (Christologie als Grundlegung)

Jede Theologie – wenn sie sich denn als christliche Theologie verstehen will – wird ins Zentrum ihrer Überlegungen das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi zu stellen haben, als *die* Offenbarung Gottes. Dies geschieht freilich in der Anerkennung und Wertschätzung, dass Gott in Christus als Jude, als Teil des (bleibend erwählten) Volkes Gottes, in die Geschichte eingeht. Damit ist ein entscheidender Interpretationsrahmen gesetzt: Der Gott der Schöpfung, wie in der Hebräischen Bibel bezeugt, ist der Gott, der Israel aus der Sklaverei führt, ist der Gott, der in Jesus Christus Mensch wird und so zur Möglichkeit der Befreiung aller Menschen – von aller Sklaverei – wird. Eine christliche (Friedens-)Theologie ohne diesen Bezugsrahmen der bleibenden Erwählung des Volkes Israel sowie des universalen Heilswillens in Christus ist nicht vorstellbar.

Im Christus-Geschehen aber, also in der selbstentäußernden Menschwerdung Gottes, im gewaltfreien Leben des Jesus von Nazareth, in der gewaltfreien Hingabe seines Lebens am Kreuz sowie in der Auferstehung als Überwindung der Gewalt des Todes wird – ein für allemal – Versöhnung gestiftet: Gott versöhnt die Schöpfung mit sich selbst und ermöglicht so die Versöhnung innerhalb der Schöpfung. Versöhnung wird so zum zentralen Begriff des christlichen Glaubens schlechthin: als Gabe Gottes (*sola gratia*) wie als Berufung der Glaubenden. Für die Entfaltung einer Friedenstheologie ist das grundlegend (vgl. 1.Kor 3,11).

---

5 Vgl. hierzu *Konrad Raiser / Ulrich Schmitthenner* (Hg.): Gerechter Friede. Ein ökumenischer Aufruf zum Gerechten Frieden. Begleitdokument des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit Anhang, Münster 2012; *Fernando Enns / Annette Mosher* (Hg.): Just Peace. Ecumenical, Intercultural, and Interdisciplinary Perspectives, Eugene/OR: 2013.

6 Vgl. hierzu *Fernando Enns*: Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit, Göttingen 2003, Kap. II. 3.4. „Implizite Axiome" und „regulative Prinzipien" für eine Theologie aus täuferisch-mennonitischer Perspektive, 141–154.

Gott entäußert sich, begibt sich selbst in diese gewaltvolle Welt, liefert sich ihr ganz aus, wird Mensch. Diese allein von der voraussetzungslosen Liebe motivierte Bewegung Gottes scheint das Wesen seiner selbst zu sein: Um Versöhnung zu erreichen, wird Gott den Menschen ein Mensch, um die gesamte Schöpfung zu erneuern.

Für die Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive rückt dann vor allem das Leben des Jesus von Nazareth ins Zentrum der Christologie, da sie in diesem Leben der selbstentäußernden Liebe ein „Modell" entdeckt, das in die Nachfolge der Glaubenden ruft. Das Sein Gottes in Jesus gilt explizit jenen, die in ihrem „Sünder-Sein" gefangen sind, sowie jenen, denen Unrecht geschieht.

> „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn." (Lk 4,18 bezieht sich hier auf Jesaja 61,1–2)[7]

Der Weg Jesu beginnt nicht im politischen oder religiösen Machtzentrum Jerusalem, sondern in Bethlehem. Sein Wirken entfaltet sich zuerst an den „Rändern", in Galiläa. Seine Verheißungen gelten dem einfachen Volk, ihnen soll zuerst Gerechtigkeit widerfahren. Diese Verkündigung und Vergegenwärtigung des Reiches Gottes wird im Lebensweg Jesu Wirklichkeit. Das Reich Gottes aber ist „... nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem Heiligen Geist." (Röm 14,17) Gerechtigkeit und Frieden (und Freude) sind offensichtlich die entscheidenden Merkmale dieser neuen Wirklichkeit, deren Vollendung freilich noch aussteht.

Der gewaltfreie (!) Lebensweg Jesu führt in die Tragödie, denn die „Mächte und Gewalten" sind stark genug, den Menschen Jesus zu töten.[8] Und Gott nimmt diesen Tod im Leiden und Sterben seines Sohnes hin, auf jede Form der Gegengewalt verzichtend. So offenbart das Kreuzesgeschehen auf der Seite der Menschen die ganze Boshaftigkeit und Korruptheit der „Mächte und Gewalten".

Die großartige Bewegung der Liebe Gottes geht aber über diese Entblößung der Gewalt hinaus. Sie überwindet sie letztlich, weil sie ihrer Logik widersteht. Auf der Seite Gottes wird die Liebe am Kreuz vollkommen praktiziert: Gott opfert sich selbst, aber nicht, weil er selbst eines solchen Sühneopfers bedürfte (im Anselmschen Sinne).[9] Wenn die Gewaltfreiheit

---

[7] Der bekannteste mennonitische Theologe des 20. Jahrhunderts, John Howard Yoder, wählt diesen Text aus dem Lukasevengelium als Ausgangspunkt all seiner weiteren christologischen und dann friedenstheologischen Überlegungen. Vgl. *John Howard Yoder*: Die Politik Jesu (Neuauflage des zuerst 1972 erschienen Werkes), Schwarzenfeld 2012; vgl. zur gegenwärtigen Diskussion jetzt auch *Hans-Jürgen Goertz*: John Howard Yoder – radikaler Pazifismus im Gespräch, Göttingen 2013.

[8] Vgl. hierzu die Auslegungen des Neutestamentlers Walter Wink. Zuletzt in Deutsch erschienen: *Walter Wink*: Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit, Regensburg 2014.

[9] Neuere Ansätze in der mennonitischen (Friedens-)Theologie versuchen, sich von der Interpretation des Kreuzesgeschehens im Sinne einer notwendigen Sühneleistung –

zum Wesen der Liebe Gottes selbst gehört und der Ruf in die Nachfolge Gewaltverzicht beinhaltet, dann kann Gott im Kreuzesgeschehen unmöglich zum Urheber jener Kreuzesgewalt oder gar zum Forderer jenes (Sühne-) Opfers stilisiert werden. Vielmehr ereignet sich genau hier, am Kreuz, die Befreiung von aller Gewalt: Ein für alle mal wird das Ausmaß seiner Liebe durchlitten und somit glaubwürdig – eine Liebe, die vollständig auf jede Durchsetzung mit Gewalt verzichtet, weil solche Gewalt die Konterkarierung der Liebe wäre. Erst so erweist sie sich als jenen „Mächten und Gewalten" überlegen und kann Versöhnung stiften. Hier offenbart Gott seinen Willen in Christus für die Menschen, ja für die gesamte Schöpfung, und verwirklicht sie auch. Es ist die Überwindung dieser Gewalt, die auch hier zur „Befreiung aus der Sklaverei" führt, in die Möglichkeit der Gewalt-Freiheit.

Dass dieses Kreuzesgeschehen nicht das Ende des „Reiches Gottes", *seiner* Gerechtigkeit und *seines* Friedens ist, sondern diesem gerade zum Durchbruch verhilft, wird aber erst in der Auferweckung Christi zur geglaubten Realität. Die daran glauben (*sola fide*), denen wird dies zur Wirklichkeit ihres eigenen Lebens, als Teilhabe an diesem Versöhnungsgeschehen (*participatio Christi*), die die Möglichkeit zur Gewaltfreiheit in der Nachfolge erst eröffnet. – Das kann auch als „Erlösung" beschrieben werden, von der „Macht des Todes". (In 1.Kor 15,54 f. bezieht sich Paulus auf Jes 25,8 und Hos 13,14: „Der Tod ist verschlungen vom Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?").

2. Frieden und Gerechtigkeit im Horizont des „Reiches Gottes" verstehen: eine „messianische Ethik" wird möglich (präsentische Eschatologie)

Im Horizont dieser neuen Wirklichkeit der Versöhnung Gottes – des Reiches Gottes – sind die Begriffe Frieden und Gerechtigkeit zunächst theologisch zu re-interpretieren.[10] Auch Mennoniten haben gelernt, im Blick auf ihre gemeinsamen Wurzeln mit den jüdischen Glaubensgeschwistern Frieden nicht auf die Abwesenheit von Krieg zu reduzieren (in der Friedensforschung als „negativer Friedensbegriff" bezeichnet).[11] Der alttestamentliche

---

von Gott an Gott – im Anselmschen Sinne zu lösen. Vgl. *J. Denny Weaver*: The Nonviolent Atonement, 2nd rev. ed. Grand Rapids/MI 2011; *ders.*: The Nonviolent God, Grand Rapids/MI 2013.

[10] Vgl. hierzu weiter *Fernando Enns*: Von der Wirklichkeit des Reiches Gottes. Der perspektivische Horizont einer ökumenisch-theologischen (Friedens-)Ethik, in: *Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.): Reich Gottes und Weltgestaltung. Überlegungen für eine Theologie im 21. Jahrhundert, Neukirchen-Vluyn 2013, 35–54.

[11] Neben „der militärischen Gewalt existieren noch vielfältige Gewaltformen, die aus anderer Perspektive wenigstens die gleiche Aufmerksamkeit erfordern, z. B. Folter oder Vertreibung. Mit der Einführung des Gewaltbegriffs erfolgte eine Ausweitung der Diskussion, die auch heute noch andauert und als besonders strittig gilt. Neben den direkten Gewaltformen rücken gesellschaftliche Verhältnisse in den Blickpunkt, die durch Unterdrückung oder Ausbeutung der verschiedensten Art gekennzeichnet sind, ohne dass direkte physische Gewalt ausgeübt wird (strukturelle Gewalt)". Zentrum für Konfliktforschung, Philipps-Universität Marburg: Friedens- und Konfliktforschung – Über

Begriff *schalom* meint „Ganzsein", „Heilsein", „Wohlsein", das der Gerechtigkeit entspringt: Befreiung von Unterdrückung und Recht für die Rechtlosen, die Armen und Fremden. *Schalom* meint gelingendes Leben in lebensfördernden Beziehungen zwischen Gott und Mensch, zwischen Menschen und innerhalb der gesamten Schöpfung. *Schalom* ist der verheißene, der gerechte Friede Gottes, die Wirklichkeit seiner Versöhnung.[12] – Im Neuen Testament wird diese Bedeutung nicht wirklich mit dem griechischen Wort *eirene* wiedergegeben, sondern viel eher in der Rede vom Reich Gottes,[13] In der prophetischen und apokalyptischen Botschaft, die den Kern des von Jesus verkündeten Evangeliums bildet. Jesu Lehren und Heilungen setzten voraus, dass die „entscheidende Stunde" bereits gekommen ist (Mk 1,15). „Gottes Gabe des Friedens unterscheidet sich entscheidend von der *Pax Romana*, die auf imperialistischen Mächten beruht."[14] In der Gestalt Jesu ist der ‚Friede im Himmel' nun Teil der Geschichte geworden (Lk 19,38) und die Schritte der Menschen werden ‚auf den Weg des Friedens' gerichtet (Lk 1,79).

Die Bergpredigt kann als ‚Bundeskonstitution des Reiches Gottes' angesehen werden und mit ihrer Aufforderung, Übeltätern durch gewaltlosen Widerstand zu begegnen und sogar den Feind zu lieben, geht Jesus den Weg des Gerechten Friedens (Mt 5,38–48). In den Seligpreisungen segnet Jesus die Friedfertigen, „denn sie werden Gottes Kinder heißen", und denen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden, verspricht er die *„basileia ton ouranon"* (Mt 5,9f.).

In diesem Horizont wird dann auch das Verständnis von der „besseren" Gerechtigkeit deutlicher. Theologen der mennonitischen Tradition haben verstärkt auf eine neue, theologisch motivierte Durchdringung des Gerechtigkeitsverständnisses hingewirkt. Die schlichte Feststellung, dass es ohne Gerechtigkeit keinen Frieden geben kann, hat die Kirche und die theologische Ethik immer wieder dazu verleitet, das eine zugunsten des anderen aufzugeben. Wenn aber im Horizont des Reiches Gottes Frieden und Gerechtigkeit (und Freude) gerade als Kernmerkmale gelten, dann scheint diese Gegenüberstellung der Begriffe überwindbar. Gerechtigkeit darf hier nicht reduziert werden auf die in der abendländischen Kultur vorherrschende Fokussierung auf Schuldfeststellung, Sühneforderung und Retribution (Vergeltung). Vielmehr scheint eine Orientierung an und Begründung für die (Wieder-) Herstellung von durch ungerechtes Handeln zerbrochenen Beziehungen im Sinne der biblischen Vorstellung zu sein. Entsprechend ist hier von ei-

---

die Schwierigkeiten, ein Fach zu beschreiben; in: http://www.uni-marburg.de/konfliktforschung/studium/fachbeschreibung [01.03.2014].

12 Vgl. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, begr. von *G. Johannes Botterweck*: hg. von *Hainz-Josef Fabry / Helmer Rringgren*, Stuttgart (u. a.) 1994: Art. „Salem", Bd. VIII, 94–101.

13 *Eirene* findet sich vor allem in den allgemeinen Grußformeln „Friede sei mit euch" (Joh 20,19ff.) oder „Gehe hin mit Frieden" (Mk 5,34; Lk 7,50).

14 *Raiser / Schmitthenner*: Gerechter Friede, 26f.

nem *restaurativen* (wiederherstellenden, heilenden) Verständnis der Gerechtigkeit auszugehen, als Voraussetzung wie als Folge der Möglichkeit zur Versöhnung. Nicht die Schuldfrage, sondern die Beziehungsfrage steht im Vordergrund der Suche nach Gerechtigkeit, weil es letztlich um die Wiederherstellung und Erhaltung der Gemeinschaft geht, aus der niemand herausfallen soll.

Der Bund Gottes mit seinen Menschen, das Fundament für das richtige Leben im Sinne gerechter Beziehungen, gründe, so der mennonitische Alttestamentler Millard Lind, in den gerechten und rechtfertigenden Taten Gottes: der fortwährenden Befreiung seines Volkes.[15]

Vor dem Hintergrund dieser großartigen Befreiungserfahrungen und Friedens-Visionen des Alten Testaments[16] werden die zentralen Vorstellungen von Gerechtigkeit in den Schriften des Neuen Testaments verständlich, auch die „*bessere* Gerechtigkeit" in der Bergpredigt.[17] In den bekannten Antithesen werden die alttestamentlichen Gesetzgebungen nicht aufgehoben, sondern radikalisiert, um die eigentliche Intention des Gemeinschaftserhalts freizulegen: Es folgt das absolute Tötungsverbot, das Verbot des Ehebruchs, das Eidesverbot, das Vergeltungsverbot und schließlich das Gebot der Feindesliebe. Ulrich Luz kann in seinem wegweisenden Matthäus-Kommentar zeigen, dass es hier nicht um ein Ersetzen dessen geht, was im „Alten Bund" gesagt wurde, sondern dass die gesamte Komposition deutlich macht, dass „Matthäus die Mitte des Alten Testaments in der Liebe sieht. Die Liebe ist die Erfüllung, nicht die Abschaffung von Gesetz und Propheten."[18]

Gerechtigkeit – im Sinne der biblischen Weisheit – richtet sich nicht an der Retribution aus, sondern an der Restauration und findet seine Bestimmung in der Versöhnung mit dem Nächsten – auch dem Entferntesten, ja selbst dem Feind.[19]

Dass diese „bessere Gerechtigkeit" tatsächlich als realistische Möglichkeit gedacht werden kann, findet ihre eigentliche Begründung in der vorausgehenden Rechtfertigung der Sünder. Das zentrale Moment reformatorischer Theologie ist in diesem Ermöglichungsgrund gerechter Beziehungen beschrieben: die Rechtfertigung, das heißt Gerechtmachung aller Personen und Zurechtbringung aller Beziehungen allein aus Gnade durch den Glau-

---

15 Vgl. *Millard Lind*: Law in the Old Testament, in: *Willard Swartley* (Hg.): The Bible and Law (Occasional Papers No. 3 of the Council of Mennonite Seminaries), Elkhart/IN 1983; *ders.*: The Transformation of Justice. From Moses to Jesus, in: New Perspectives on Crime and Justice (Issue No. 5), Akron/PA 1986.

16 Siehe hierzu vor allem: *Walter Dietrich / Moisés Mayordomo*: Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.

17 Vgl. die neutestamentlichen Studien zur restaurativen Gerechtigkeit bei *Elaine Enns / Ched Myers*: Ambassadors of Reconciliation Vol. II: New Testament Reflections on Restorative Justice and Peacemaking, New York 2009.

18 *Ulrich Luz*: Das Evangelium nach Matthäus, EKK I/1, Neukirchen-Vluyn 1985, 250 (^{5}2002).

19 Weiter hierzu vgl. *Fernando Enns*: Transformative Gerechtigkeit als Möglichkeitsraum zur Versöhnung; in: KZG/CCH, 26. Jg., Heft 1, 2013, 23–35.

ben. „Denn darin wird offenbart die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche kommt aus Glauben in Glauben; wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte wird aus Glauben leben'" (Röm 1,17). Hieraus erst ergibt sich die Freiheit zur Verantwortung für die Gestaltung menschlicher Gerechtigkeit, die Frieden mit und für alle meint.

Das Leben dieser „messianischen Ethik" des Reiches Gottes wird demnach mitten in der Gebrochenheit *dieser* (gefallenen) Welt möglich, weil die Vollendung der *kommenden* Welt im Glauben bereits als Realität antizipiert wird. Jede Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive wird von einer solchen präsentischen Eschatologie ausgehen. Sie wird sich mit diesen theologischen Voraussetzungen all jene ethischen Entwürfe in Frage stellen, die die Vorstellung einer „gefallenen Welt" als Grund und Legitimation zur eigenen Gewaltanwendung einzuführen suchen, weil damit letztlich eben dieses in Christus vergegenwärtigte Reich Gottes selbst in Frage gestellt würde.

3. Das Phänomen der Gewalt theologisch definieren und in der theologischen Ethik zur Geltung bringen (Anthropologie)

Gewalt verhindert, verletzt oder zerstört Leben und gerechte Beziehungen. In der Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive haben wir gelernt, Gewalt – als Gegenbegriff zum Gerechtem Frieden – in entsprechender Weite zu interpretieren wie die Begriffe *shalom*, die *bessere* (restaurative) *Gerechtigkeit* und das *Reich Gottes*. Wiederum ist dann nach einer *theologischen* Definition von Gewalt zu fragen, die von den vielfältigen Zeugnissen der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments her entwickelt wird und vor diesen verantwortet werden kann und die zugleich der Zentralität der Thematik innerhalb der Botschaft des Evangeliums wie des christlichen Bekenntnisses zum dreieinigen Gott entspricht.

Gewalt wird demnach auf mindestens drei Ebenen zu definieren sein: der relational-individuellen, der relational-interpersonalen sowie der relational-interkreatürlichen Gewalt (im Sinne von *violence*, nicht *force*, *coercion* oder *power*) und umfasst:

a) physische oder psychische Akte der Verleugnung, Verletzung oder Zerstörung der Personhaftigkeit eines Menschen – seines freien Willens, seiner Integrität, seiner Würde – also seiner Gott-Ebenbildlichkeit wie seiner Rechtfertigung (Gerechtmachung) aus Gnade;
b) die Verleugnung der Gemeinschaft, die Gott durch Schöpfung, Versöhnung und Vollendung schafft, durch die gerechte Beziehungen zwischen Menschen möglich werden;
c) die Verletzung oder Zerstörung der Natur, die Leugnung, sie als Gabe Gottes zu respektieren und als ‚Gottes Haushalt' zu verwalten.

Solche Gewalt kann sich in direkten Handlungen äußern, aber auch in ungerechten Strukturen wie der ökonomischen Diskriminierung oder in kulturellen Prägungen. Gewalt ist eine bewusste oder unbewusste menschliche

Handlungsweise (latent oder akut auftretend), die stets eine Verneinung und einen starken Widerspruch gegen Gottes Willen und seiner offenbarten Liebe in Christus selbst zum Ausdruck bringt.[20]

In dieser Definition wird deutlich, dass der Gebrauch von Gewalt – auch aus den ehrenwertesten Gründen – für die Bekennenden zu diesem Gott Jesu Christi keine legitime Handlungs-Option mehr sein kann. Vielmehr sind die Christinnen und Christen herausgefordert, sich nicht länger von der Versuchung der Gewalt überwinden zu lassen, sondern diese stets mit „Gutem" zu überwinden (vgl. Röm 12,21).

Eine solche Definition liefert bereits erste Hinweise darauf, welche Grundaxiome zur Gewaltüberwindung führen können: der Schutz und der Respekt vor der individuellen Würde der Einzelnen ebenso wie die Gestaltung von gerechten Beziehungen in Gemeinschaften sowie die Verantwortung für und in der Natur.

Ist dieses Allgemeine der Gewalt geklärt, dann können – von diesem Allgemeinen erst ausgehend – die Fragen nach dem Besonderen der theologischen Ethik gestellt werden. Immer wieder drängt sich die Frage in den Vordergrund, ob es denn in einigen, streng begrenzten Ausnahmen nicht doch erlaubt, ja sogar geboten sein könnte, Gewalt anzuwenden. – Auch die Friedenskirche der Mennoniten sieht sich fortwährend dieser Herausforderung gegenüber.

In diesen Fragen scheinbarer ethischer Dilemmata ist zu fragen, was denn das *höchste* Gebot ist. Darauf antwortet das Neue Testament eindeutig, wiederum die Hebräische Bibel zitierend:

> „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt [Dtn 6,5]. Dies ist das höchste Gebot. Das andere aber ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst [Lev 19,18]. In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten." (Mt 22, 37–40)

Das eine (oberste) Gebot gründet im anderen: Für diejenigen, die das biblische Fundament als Grundlage ihres Lebens und Handelns in Anspruch nehmen, heißt das: In der Liebe zu Gott ist gleichzeitig die Liebe zum Nächsten begründet. Das Leben, jedes menschliche Leben, wird als von Gott, dem Schöpfer, geschenktes angesehen. Daher ist es unbedingt zu wahren und zu schützen. Es ist unverfügbar, wenn wir denn die Unterscheidung zwischen Gott, dem Schöpfer, und uns, den Geschöpfen, achten. Leben in die eigene Hand zu nehmen, wäre eine Anmaßung sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen. Und noch weiter: Nicht nur das Leben an sich, sondern auch die Menschenwürde liegt aus biblischer Perspektive eben hier begründet: *nach dem Ebenbild Gottes* ist der Mensch geschaffen (Gen 1,26), und nach dem Christusgeschehen in Kreuz und Auferstehung gerechtfertigt.

---

[20] Vgl. hierzu und im Folgenden: *Fernando Enns*: Ökumene und Frieden, Theologische Anstöße aus der Friedenskirche, Neukirchen-Vluyn 2012, Kap. B. III, Entwurf einer ökumenischen Friedenskirchen-Ekklesiologie, 246–262.

Als Folge kann kein Mensch auf seine Taten reduziert werden, kann seine ihm von Gott zugeeignete Menschenwürde nicht verwirken – er bleibt stets der, der er in den Augen Gottes ist: geliebt und deshalb gerechtfertigt, allein aus Gnade, auch wenn seine Schuld festgestellt und aufs deutlichste verurteilt wird. Nicht also nur das Leben an sich, sondern das in Christus gerechtfertigte Leben ist die Letztbegründung für den unbedingten Schutz allen Lebens, sowie den Schutz seiner Würde – aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

Dies ist die Rationalität, aus der sich die Ethik der „besseren Gerechtigkeit" der Bergpredigt erst erschließt: es soll nicht nur das absolute Tötungsverbot gelten – das trägt auch die Hebräische Bibel zentral in ihrem Gesetzeskanon – sondern hier wird positiv überboten: es soll nicht mehr vergolten werden, sondern die andere Wange kann hingehalten werden, wenn man auf die rechte geschlagen wird; es kann der Mantel gegeben werden, wenn jemand meinen Rock will; es kann die zweite Meile gegangen werden, wenn jemand zwingt, eine mitzugehen. All das impliziert keineswegs ein passives Hinnehmen der Gewalt, sondern ist als Ausdruck der Möglichkeit zur aktiven Gewaltfreiheit zu verstehen, als Überbietung der reinen Nächstenliebe hin zur Feindesliebe – weil Gott selbst sich der „Feinde" erbarmt hat und die Sünder rechtfertigt. Das ist der biblische Kern, vor dem sich jede Entscheidung christlicher Ethik rechtfertigen muss.[21]

4. Schöpfung, Versöhnung und Vollendung entspringen der selben Gottes-Gemeinschaft: Ein Gemeinschaftsmodell versöhnter Beziehungen, in dem sich Individualität und Relationalität gegenseitig konstituieren und das stets über sich selbst hinausweist (Ekklesiologie)

Akzeptiert man die Weite einer solchen *theologischen* Gewaltdefinition, dann wird auch deutlich, wie sehr die Auseinandersetzung mit Gewalt und das Bemühen um einen Gerechten Frieden die Rede von Gott selbst berühren. Wenn dort bereits so umfassend von Schöpfung, Versöhnung und Vollendung die Rede ist, dann legt sich ein trinitarisches Gottesbild – als „Rahmentheorie"[22] dieser Friedenstheologie – nahe. Mennonitische Theologen haben erst in der jüngeren Vergangenheit wieder vermehrt auf trini-

---

[21] Weiter zur Frage nach dem ethischen Dilemma der Gewaltanwendung vgl. *Fernando Enns*: Gerechter Frieden zwischen Interventionsverbot und Schutzgebot. Das ethische Dilemma der Gewaltanwendung, in: *Ines-Jaqueline Werkner / Dirk Rademacher* (Hg.): Menschen geschützt – gerechten Frieden verloren? Kontroverse um die internationale Schutzverantwortung in der christlichen Friedensethik, Münster 2013, 95–109.

[22] Vgl. hierzu *Christoph Schwöbel*: Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: *Wilfried Härle / Reiner Preul* (Hg.): Trinität. Marburger Jahrbuch Theologie X, Marburg 1999, 129–154.

tarische Modelle zurückgegriffen, um sie auch für die Friedenstheologie fruchtbar zu machen.[23]

Eine solche Rahmentheorie trägt dazu bei, Schöpfung, Versöhnung (Erlösung) und Vollendung nicht voneinander zu isolieren, denn es wird gerade so in Erinnerung gehalten, dass der Gott der Hebräischen Bibel (der Gott, der Israel aus dem Sklavenhaus befreit) identisch ist mit dem des Neuen Testaments (der Gott, der in Jesus Christus Mensch geworden ist, und der fortan in seinem Leben stiftenden Geist dieser gewaltvollen Welt „einwohnt", um sie von Gewalt zu erlösen und so zu vollenden). Die elementare Glaubenserkenntnis ist auch hier, dass die Glaubenden – in Christus – bereits *teilhaben* an dieser trinitarisch gedachten Gottesgemeinschaft. Dies bewahrt zum einen vor der Hybris, dass Christen/Kirchen das Reich Gottes durch ihre Anstrengungen für einen Gerechten Frieden selbst errichten könnten. Zum Zweiten ergeben sich hieraus entscheidende Aussagen über das Selbstverständnis als „Gemeinschaft der Heiligen", der Kirche.

Die drei fundamentalen biblischen Motive, die für die Bestimmung des Wesens wie der Mission der Kirche aussagekräftig sind, verhalten sich entsprechend komplementär zueinander: Kirche ist „Volk Gottes", „Leib Christi" und „Tempel des Heiligen Geistes". Jedes dieser Motive enthält für sich genommen bereits Aussagen über die relational-individuellen, die relational-interpersonalen wie auch die relational-interkreatürlichen Aspekte der ekklesialen Ausgestaltung. Das trinitarische Denkmodell, das auf einem Verständnis gegenseitiger Partizipation basiert, eröffnet die Möglichkeit, Aussagen über die Konstitution von Person und Relation zu machen, wie auch über die Qualität von Beziehungen. Die Sozialität Gottes kommt in einer perichoretischen Beziehung gegenseitiger Einwohnung zwischen den Personen zum Ausdruck. Ein solches Verständnis bewahrt die Personhaftigkeit der einzelnen Personen der Trinität, die durch Relationen konstituiert sind. Und gleichzeitig ist die Gemeinschaft durch die bleibende Personhaftigkeit der Individuen konstituiert. Damit ist jeder hierarchisch strukturierte Konzeption widersprochen: ein Gemeinschaftsmodell, dass das Eins-Sein inmitten von Pluralität sichern kann und gleichzeitig die Verschiedenheit vor der Uniformität schützt. Es ist ein Gemeinschaftsmodell, das nicht exklusivistisch, wohl aber identitätsstiftend ist; nicht durch moralisches Handeln konstituiert, sondern zur Verantwortung befreit, nicht legalistisch in die Separation führt, sondern im Kern von der Gnade der (wieder-)hergestellten Beziehung Gottes zu seiner ganzen Schöpfung – der Versöhnung – ausgeht. Personalität und Sozialität, Unabhängigkeit und Relationalität, Abgrenzung und Offenheit, Identität und Kommunikation können so in ihrer Komplementarität beschrieben werden.[24]

---

[23] Vgl. vor allem *A. James Reimer*: Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics. Kitchener/ON 2001; *ders.*: Christians and War. A History of Practices and Teachings, Minneapolis 2010.

[24] Miroslav Volf beschrieb dies ähnlich als ein ekklesiologisches Modell „differenzierter Gemeinschaft", allerdings ohne die ethischen Implikationen entsprechend zu entwi-

An dieser göttlichen Beziehung zu partizipieren, weil Gott sich in Christus in Beziehung setzt, bedeutet für die Kirche, ihr Wesen entsprechend zu begreifen und ihre inneren Beziehungen wie jene in „der Welt" entsprechend zu gestalten. Die Kirche ist Friedenskirche, weil sie in eben dieser alternativen Qualität von Gemeinschaft gründet. Das hat weitere Konsequenzen für die Gestaltung des Kircheseins – im Verhältnis zur staatlichen Macht sowie zur sie umgebenden Gesellschaft, von der sie immer auch einen Teil ausmacht.

Die Mennoniten – als Friedenskirche – sind seit ihren Anfängen „Freikirche", im ganz umfassenden Sinne. Bereits die Täufer des 16. Jahrhunderts hatten frühzeitig begriffen, dass ein Leben in der Nachfolge Jesu Christi nicht innerhalb einer Kirche gelingen würde, die in enger Verquickung mit der staatlichen Macht steht oder sich der staatlichen Autorität gar bedient. Sie muss „frei" im Sinne der Unabhängigkeit sein, um im Zweifelsfalle nicht „zwei Herren" dienen zu müssen (hierher rührt auch das Eidesverbot), sonst kann sie ihrer Berufung zum „Amt der Versöhnung" (2.Kor 5) nicht gerecht werden. Zum Zweiten sollte sie eine Gemeinschaft der Glaubenden sein, die sich frei-willig für diese Bindung an Christus in der Gemeinde entscheiden (hier findet die Erwachsenentaufe ihre Begründung). Diese beiden ekklesiologischen Grundaxiome haben Mennoniten in allen Kontexten und zu allen Zeiten beibehalten, weil sie der Meinung waren, dass die Kirche, wenn sie denn Friedenskirche in der Nachfolge Christi glaubwürdig leben will, sich weder von staatlicher Macht abhängig machen dürfe, noch (unterschiedslos) Kinder taufen sollte, die nicht in der Lage wären, auf die Liebesbewegung Gottes in Christus aus freien Stücken bewusst zu antworten: mit einem bekennenden Leben. (Weitere Elemente des Lebens der Friedenskirche wie die Feier des Abendmahls als „Sakrament" der Versöhnung oder die gegenseitige Fußwaschung wären hier entsprechend zu entfalten.)[25]

Hier ist besonders hervorzuheben, dass diese Gemeinschaft der Glaubenden und mit ihrem Leben Bekennenden niemals exklusiv verstanden werden darf, da in jedem der drei biblischen Motive deutlich wird, wie die Grenzen hin zu einer weiteren *Gemeinschaft* geöffnet sind. Wenn Gott als Schöpfer *allen* Lebens gepriesen wird, in Christus der Zaun zwischen „Juden" und „Griechen" niedergerissen ist, und das Werk des Heiligen Geistes Personen auch von institutionellen Grenzen befreit, dann kann die Kirche nicht auf sich selbst bezogen leben, sie ist kein Selbstzweck, sondern ist stets über sich selbst hinaus gewiesen, gleichwohl die innere christologische Konzentration der Gemeinschaft der Kirche bewahrend. In diesem theologischen Denkhorizont findet die Friedenskirche ihre Mission, in deren Zentrum „das Amt der Versöhnung" steht, sich verantwortlich sorgend um Gerechtigkeit, Frieden und die Schöpfung.

---

ckeln, in: *Miroslav Volf*: Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie, Neukirchen-Vluyn 1996, 179.

[25] Vgl. Hierzu *John Howard Yoder*: Die Politik des Leibes Christi. Als Gemeinde zeichenhaft leben, Schwarzenfeld 2011 (engl. Original 2001).

Schlussbemerkungen

a) In einer Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive werden Gewaltfreiheit und Versöhnung zu inhaltlichen Steuerungselementen theologischer Reflexion.

Gewaltfreiheit und die Möglichkeit zur Versöhnung sind hier viel mehr als eine ethische Wahlmöglichkeit. Sie werden tatsächlich selbst zu inhaltlichen Steuerungselementen („regulativen Prinzipien") theologischer Reflexion. Offensichtlich hat sich gerade dieses Glaubens-Motiv in einem Maße bewährt, dass es in einer zeitgenössischen Theologie aus mennonitischer Perspektive identitätstiftend wirkt, so dass jede Theologie aus dieser Perspektive letztlich als Friedensethologie entwickelt werden kann. Ohne Zweifel ist diese Erkenntnis auch einer reichen, nicht immer einheitlichen, geschichtlich tradierten Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Gewalt geschuldet – als Opfer wie als Täter. Und der gegenwärtige politisch-soziale und kulturelle Kontext fordert eher zur Schärfung dieses Elements heraus, als zu seiner Relativierung.

b) Eine so gestaltete Friedenstheologie (aus mennonitischer Perspektive) wird immer ökumenisch ausgerichtet sein.

Aus den vorhergehenden Überlegungen – den Vorbemerkungen wie den theologischen Überlegungen – ist deutlich geworden: Eine so gestaltete Friedenstheologie aus mennonitischer Perspektive wird immer ökumenisch ausgerichtet sein.[26] Die Gabe wie die Berufung zur Versöhnung ist der Kirche in ihrer Gesamtheit gegeben – nicht als Zweck in sich selbst, sondern als „Missionsauftrag" mitten in der Welt der Gewalt. Die Vision von der Einheit der Kirche ist gemeinsam ursprünglich mit dem Auftrag zum Gerechten Frieden der Kirche Jesu Christi. Das Zeugnis von einem glaubwürdigen Leben als Partizipation an der Versöhnung in Christus drängt letztlich auch zu einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit" unter den verschiedenen Christinnen und Christen. Und das Bekenntnis des Versöhntseins in Christus transzendiert letztlich alle anderen gewählten oder gestifteten Identitäten.

c) Eine Friedenstheologie (aus mennonitischer Perspektive) wird stets den Dialog mit Menschen anderen Glaubens wie auch mit Menschen ohne Glauben suchen.

Diese Friedenstheologie wird sich auch in der Begegnung mit den Schwester-Religionen bewähren müssen. Der interreligiöse Dialog – nicht als bloße akademische Übung, sondern zu allererst im geteilten Leben des Alltags – ist nicht nur Herausforderung, sondern Möglichkeit, den Respekt und die

---

[26] Vgl. hierzu die verschiedenen Dialoge der Mennoniten mit anderen Konfessionen, in: *Fernando Enns* (Hg.): Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog. Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene, Frankfurt a.M. / Paderborn 2008.

„teure" Toleranz gegenüber den Anderen zu leben, wenn der eigene Anspruch des Glaubens denn ernst genommen wird, dass die Versöhnung in Christus *allen* Menschen gilt. Wenn wir uns das gegenseitige Bekennen dieser Versöhnung nicht zutrauen, dann bleibt die Toleranz eine „billige" und wird in Zeiten der Gewaltverführungen nicht tragfähig sein können. Die gegenseitige „interreligiöse Gastfreundschaft" ist eine Möglichkeit, sich dem anderen ganz zu öffnen, ohne dabei sich selbst zu verlieren.[27] Im besten Falle wird sie dazu führen, den eigenen Glauben noch viel tiefer zu ergründen. Theologisch begründet liegt sie – für alle Christen – in der Selbstentäußerung Gottes in Jesus Christus selbst.

d) Anspruch und Wirklichkeit

Dass Mennoniten dem Anspruch einer Friedenskirche in Geschichte und Gegenwart oft nicht gerecht geworden sind, sei hier ausdrücklich erwähnt. Die hier ausgeführten theologischen Grundlagen einer Friedenstheologie aus täuferisch-mennonitischer Perspektive beschreiben nicht eine Gemeinderealität. Diese wird – wie in allen anderen Traditionen auch – nur als „gebrochene" erlebt. Vielmehr sollte der Versuch unternommen werden zu erläutern, inwiefern es gute, weil biblisch fundierte und theologisch plausible Argumente gibt, dass sich die Gemeinschaft der frei-willig zu Christus Bekennenden als von Gewalt befreit und somit als Friedenskirche versteht, nicht, weil sie es schon wäre, sondern weil und insofern sie beständig „zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit" trachtet (vgl. Mt 6,33).

---

[27] Vgl. hierzu die interreligiösen Begegnungen von Mennoniten und Shiiten, in: Conrad Grebel Review (CGR) 21/3 (2003) und 24/1 (2006), sowie *Darrol M. Bryant / Susan Kennel Harrison / A. James Reimer* (Hgg.): On Spirituality. Essays from the third Shi'i Muslim Mennonite Christian Dialogue, Kitchener/ON 2010: *Harry J., Huebner / Hajj Muhammad Legenhausen* (Hgg.): Peace and Justice. Essays from the Fourth Shi'i Muslim Mennonite Christian Dialogue. Winnipeg/MA 2011.

Quäker und das Projekt der Moderne

Susanne Jalka

2014 ist es besonders wichtig, sich mit Friedensthemen zu befassen. Die Erinnerungskultur wird in diesem Jahr von der Flut an Erinnerungen zum Ersten Weltkrieg überschwemmt. Alle Medien stürzen sich auf unterschiedlichste Aspekte dieses Krieges und beweisen damit, wie wenig ihnen der Aufklärungsbedarf zum Thema Frieden zur Zeit bedeutet.

Wo bleiben die Erinnerungen an die Friedensbewegungen, die im Vorfeld der Kriegsbereitschaft aktiv waren? Wer präsentiert die Geschichte der Entwicklungen, die zum Bewusstsein geführt haben, es gäbe einen Zusammenhang von Frieden mit gesellschaftlichen Veränderungen? Allerdings ist es leider wenig überraschend, wie dominant Kriegsthemen uns aus fast allen Medien entgegen kommen.

Aber hier soll über Friedensengagement gesprochen werden. Ich blicke diesbezüglich zurück auf die Entstehungszeit des Quäkertums und will darlegen, weshalb die spirituelle Praxis der Quäker notwendigerweise zum Engagement für eine Lebensweise im Sinne eines Beitrags zum Frieden führen will. Die spezielle Form von Wahrheitssuche der Quäker, die – soweit ich weiß – einzigartig ist im Rahmen christlicher Religionsgruppen, unterscheidet sich fundamental von der Suche, Definition und Verkündung von Wahrheit, wie sie in den christlichen Kirchen und ihren offiziellen Lehren verbreitet wurde. Auch im so genannten „Projekt der Moderne", als kulturelles und wissenschaftliches Unternehmen, wurde Wahrheit das genannt, was korrekt, wissenschaftlich bewiesen, zum Ergebnis einer nachprüfbaren Theorie entwickelt war.

Wissenschaft und Technik entwickelten sich im „Projekt der Moderne" in dem Bemühen die Welt zu vermessen. Die Hoffnung war, dass alles, was zählbar und messbar dingfest gemacht werden könnte, uns keine Angst mehr machen würde. Das Experiment wurde zum Paradigma der Suche nach einer besseren Welt, nach Wahrheit und Gerechtigkeit.

Wenn ich versuche, mir das Leben in England im 17. Jahrhundert vorzustellen, denke ich an den wiederholt verordneten Wechsel zwischen dem anglikanischen und dem päpstlich-katholischen Glaubensbekenntnis. Ich denke an Oliver Cromwell, Thomas Hobbes und den Disput auf hohem Niveau über das pro & contra bezüglich republikanischer Regierungsmacht. Ich denke an Francis Bacon und Isaac Newton als Protagonisten einer Wissenschaft, die nach Gesetzen des Universums mittels beweisbarer, wiederholbarer Experimente in einer messbaren Ordnung suchte, um daraus Definitionen und Theorien abzuleiten. Das war der Aufbruch in ein neues Zeitalter und damit für viele Menschen eine Zeit der Unsicherheit.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Der Versuch der Menschen, mittels Messbarkeit, Zählbarkeit und korrekter Definition zu sicheren Wahrheiten zu kommen, mittels rationaler Klarheit Theorien zu entwerfen und die Welt über wiederholbare Experimente zu begreifen, war und ist Ausdruck der Sehnsucht nach Klarheit, Sicherheit, Macht und vielleicht auch nach Unsterblichkeit. In dieser Zeit des Aufbruchs entstanden nicht nur neue politische und wissenschaftliche Konzepte, sondern auch religiöse Gruppierungen. Eine davon waren die Quäker. Die „Freunde der Wahrheit" suchten aber nicht in der Außenwelt nach Antworten, sondern erlebten die Tiefenerkenntnis als einen einzigartigen Weg zur Orientierung in allen Lebenssituationen. Diese radikale Suche nach Wahrheit, nach einer persönlichen Beziehung zu Gott, nach Erkenntnis des Selbst und nach gelingender Beziehungsgestaltung in der Gemeinschaft wurde bereits im 17. Jahrhundert methodisch strukturiert. Bis heute folgen die Quäker diesen Vorgaben und bestehen auf Formen der Erkenntnissuche, die sich andere Regeln verordnet als die Suche nach – angeblich – absolut gültigen Theorien.

Der Beginn des Projekts der Moderne liegt allerdings nicht in der kartesischen Definition „Ich denke, also bin ich", die den Verstand, die Vernunft als wichtigste Hoffnungsträger hochstilisiert, sondern in der über Jahrhunderte entwickelten Dogmatik der Kirche. Denn diese Wahrheitslehre behauptet, über absolute Wahrheit zu verfügen. Von den Gläubigen wurde Gehorsam verlangt. Die Heilige Schrift und die Verkündigungen der Prediger mussten als Wahrheit von Gott gegeben verehrt werden, selbst wenn man manche Widersprüche nicht verstehen konnte. Den Spezialisten für das Verstehen hatte man zu folgen, zu glauben, zu gehorchen. Das Glaubensbekenntnis, das von dazu befugten Personen verkündet wird, ersetzt das Nicht-Verstandene und strukturiert die Abhängigkeit zu den Heilsverkündern.

Dem zweifelnden oder Halt suchenden Verstand bietet sich das Begreifbare dann in Form von Messungen und Zählungen der Wirklichkeit, als eine Definition für Wahrheit an. In dieser Zeit der gegensätzlichen Geistesströmungen, der Revolution und des gesellschaftlichen Umbruchs verspricht die scheinbare Stabilität der Zahl, so wie auch die behauptete Sicherheit objektiv gültiger Theorien endlich die notwendige Klarheit inmitten all des Trubels. Die Entwicklungen dieser neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse vermitteln ein mechanisches Weltbild, das wiederum die Technik und deren permanente Weiterentwicklungen als entscheidenden Fortschritt feiert. Bis heute wird das Denken und Handeln der westlichen modernen Welt von diesen Grundsätzen des „Projekts der Moderne" bestimmt.

Das „Projekt der Moderne" hat zu tiefgreifender Entfremdung und zur Fragmentierung aller Bereiche geführt. Auf der Suche nach dem Wesen des Daseins und nach der Beziehung zwischen den Teilaspekten der Wirklich-

keit und dem Ganzen, stellen wir fest, dass uns die heute übliche Definition glauben macht, das Ganze sei die Summe der Teile. Daraus folgt, dass die Wirklichkeit dem faktisch Erkennbaren, messbar Wiederholbarem entspricht, in dem alle einzelnen Teile definiert wären.

Für meine Sichtweise dieser Zusammenhänge sind die Heilsverkündungen durch Befugte für religiöse Wahrheitsfindung oder für technischen Fortschritt einander in einem entscheidenden Sinn ähnlich, dass sie nämlich erklären, das „Heil" existiere außerhalb des Selbst.

Die einzigartige religiöse Praxis der Quäker damals im 17. Jahrhundert bestand darauf, dass die Entdeckung von Wahrheit im eigenen Inneren die eigentliche und richtungsweisende Sicherheit sei. Alle Wahrheit steht bereits in den Heiligen Schriften, sie wird verkündet und aufgeboten, aber „was kannst du sagen?" – fragten sich die frühen Freunde. Sie nannten sich „Freunde in der Wahrheit" und „Kinder im Licht".

Die frühen Freunde um George Fox zweifelten an der Gültigkeit eines theoretischen Zugangs zur Wahrheit. Auf radikale Weise war ihnen die Suche nach Wahrheit über Erfahrungen wichtig. Es ging ihnen um innere Erfahrungen, die sie erleben konnten, und die zu Wegweisern wurden für ein Leben in Wahrheit. Sie bezweifelten den allein seligmachenden Nutzen und Wahrheitsgehalt konstruierter Theorien. Sie erkannten, dass die inneren Erkenntnisse durch das *Warten in Stille* zu entdecken sind. Das war das Revolutionäre an ihrer Praxis – und ist es bis heute, wenn es gelingt. Es geht um die konsequente Haltung des *Wartens in Stille* Es geht darum, sich der eigenen Selbstwahrnehmung im Licht der inneren Erkenntnis zu stellen.

Damals ebenso wie heute hören wir ja immer wieder die innere kritische Stimme zu Manchem, was wir getan haben, aber nicht wirklich gut heißen können. Meistens wollen wir diese kritische Stimme nicht wahrhaben und weichen aus. Die frühen Quäker ahnten zweifellos ebenso gut wie wir heute, dass wir dazu neigen, uns mit einem Bild von uns selbst zu identifizieren, das nicht dem „wahren Ich" entspricht. Sie erkannten, dass die Stille der inneren Achtsamkeit Räume öffnet, um sich selbst zu erkennen, ohne Verurteilung, ohne emotionalen Aufruhr, sondern im Licht der Wahrheit.

Diese Erfahrung lässt mich dann mich selbst sehen und ermöglicht mir unterschiedliche Entscheidungen für die Gestaltung meines Handelns. Ich entdecke Alternativen. Das Geheimnis und gleichzeitig die große Herausforderung besteht darin, in der *Stille zu warten*. Es geht um das Loslassen von eigenen Worten und eigenen Antworten auf die Fragen, die wir stellen.

Stille ist mehr als die Abwesenheit von Geräuschen, ist eine Reise nach innen, ein in sich Hineinhorchen. Ein Raum für das Mysterium des Glau-

bens öffnet sich. „Das von Gott" in jedem Menschen wird erfahrbar – das Licht des (heiligen) Geistes.

Um das zu erreichen, müssen wir dann allerdings auch unsere eigene Wahrheit, wie wir sie erkennen, wirklich annehmen, nicht nur so tun als ob. Über die Erfahrung der Selbsterkenntnis wird die neue Orientierung mit Hilfe des Lichts möglich.

Warum tun wir Quäker das? Ich meine, dass wir etwas erfahren wollen, das nicht mittels Worten erfahrbar ist. Und das ist der entscheidende Unterschied zu dem Wertekanon der westlichen Moderne seit den Anfängen des Quäkertums als Suche der „Freunde der Wahrheit".

Nicht das Wort, nicht die Theorie, nicht die Predigt, nicht die Schrift ist uns heilig, sondern die Erfahrungen im stillen Warten, im konsequenten In-sich-selbst-hinein-Horchen-und-Sehen. Wenn wir der Ewigkeit der Schöpfung den Namen Gott geben, oder das Licht als Schöpfungskraft und als Symbol für „Das von Gott" im Menschen wahrnehmen, entsteht kein Bild, weder in der Sprache noch im Denken, weder in der Schrift noch in der Darstellung.

Aus der Erfahrung soll das Handeln abgeleitet werden. Höre auf „den Lehrer" in deinem Inneren und praktiziere die Wahrheit, lebe sie. Ich glaube, dass deshalb so viele Quäker für soziales Engagement, für Friedensarbeit und aktive Teilhabe an der Zivilgesellschaft bereit sind. Wenn es darum geht, so zu handeln, wie ich sein möchte, erfahre und erlebe ich zwar immer wieder mein Scheitern, erkenne jedoch die nächste Gelegenheit für die richtige Entscheidung.

Diese Übung des Wartens auf die wahre die „richtige" (Selbst-)Erkenntnis hat über nun bereits mehr als 350 Jahre eine Haltung gestärkt, mit der Quäker sich bemühen, ihr Leben nach diesen Erkenntnissen auszurichten. Deshalb werden in Quäkerkreisen Entscheidungen für Alltägliches aller Art ebenfalls in einem Prozess des *Wartens in Stille* gesucht und gefunden. Für Quäker geht es darum, den Prozess der Entscheidungsfindung als spirituelle Praxis geschehen zu lassen. Es handelt sich nicht um einen Konsens, wie oft behauptet wird. Der Prozess der Entscheidungsfindung geschieht „beyond consensus". Quäker bemühen sich offen zu sein für ein tieferes Wissen als die eigene Meinung. Denn diese eigene Meinung kommt häufig aus dem Ego, das Recht haben will. Die wirklich richtigen Entscheidungen werden durch die Führung aus dem Licht der Wahrheit gefunden und nicht aus den stärksten Argumenten der beteiligten Meinungen. Es geht wieder um das *Warten in der Stille*, um das Hören und Offensein. In der Stille nach innen gerichteter Wahrnehmung und der Suche nach dem, das sich gern der Selbsterkenntnis entziehen möchte, kann sich eine andere Dimension von Erkenntnis öffnen. Die politischen Möglichkeiten dieser Erkenntnis und ihrer potentiellen Wirkung für den Aufbau und die Gestaltung von Demokratie und Frieden sind immer noch nicht allgemein deutlich geworden.

In der gegenwärtigen Kommunikationswissenschaft werden diese „Methoden" und Quäkertraditionen als optimale soziale Kompetenzen für konstruktives Handeln beschrieben. In zahlreichen Workshops und Retreats wird erlebt und gelernt, dass die Stille, die Selbstreflexion, das aktive Hören und der konstruktive Umgang mit Konflikten wichtige Qualitäten für die Entwicklung einer demokratischen Gesellschaft sind. Demokratische Gesellschaften können nur bestehen und sich weiterentwickeln, wenn ihre Mitglieder über Kompetenzen verfügen, die in feudalen, hierarchischen, in diktatorischen oder faschistischen Gesellschaften nicht akzeptabel wären, nämlich kritische Partizipation und konstruktiver Umgang mit Konflikten. In Demokratien geht es um zivilen Ungehorsam, wenn das Befolgen von Gesetzen verlangt wird, die den zentralen Forderungen der Bergpredigt widersprechen. Es geht um bewusste aktive Mitgestaltung an einem Prozess, obwohl der nicht in allen Punkten den eigenen Überzeugungen entspricht. Der Prozess kann sich aber nur in Frieden und Freiheit entwickeln, wenn die Gemeinschaft, die Gesellschaft alle unterschiedlichen Stimmen respektiert und zu vereinbaren versucht.

Und damit sind wir beim Thema Frieden. Es geht um Frieden, der mehr ist als die Abwesenheit von Krieg. Die Auseinandersetzung mit Gewalt ist ja die eigentliche Herausforderung. Quäker versuchen Frieden zu verstehen als eine Wahrheit, die sich aus der Erfahrung von Gewalt zwingend offenbart. Frieden ist nicht der Wert an sich und Krieg nicht der Unwert. Wir sind wieder bei der Wahrheit der Erfahrung. Gewalt kann nicht als gut und richtig *erlebt* werden, weder von mir, noch von anderen. Wir erleben Gewalt in vielfältigen Formen, und wir praktizieren Gewalt als Individuen und als Gesellschaft. Gewalt im Denken, Sprechen, Handeln ist allgegenwärtig: vom bösen, hämischen – gedachten – Urteil über meinen Nächsten bis zum Massengrab für Flüchtlinge im Mittelmeer.

Kann es die Möglichkeit eines Zusammenlebens geben, das die bewusste Reduzierung von Gewalt in allen Lebensbereichen anstrebt? Kann es einen aktiven Frieden geben, der mehr ist als das Gegenteil von Gewalt? Wie können wir mit dem heiligen Geist der Bergpredigt in Verbindung kommen? Die Suche richtet sich wieder auf die Erfahrung, auf das Spüren, Erkennen, Verbindung aufnehmen. Wenn Jesus das *wahre Menschsein* verkörperte, sind wir doch alle dazu berufen und befähigt?

Frieden verlangt nach einer persönlichen Haltung, die mittels Hilfe dieser seit Jahrhunderten erprobten Quäker-Spiritualität unterstützt und entwickelt werden kann. Es geht um die Suche nach Liebe und Wahrheit, nach dem Ganzen und dem Sinn. Im *Warten in der Stille* können wir in uns das Licht entdecken. Es geht darum, diese Art des Sehens in mir allgemein zu machen, das Licht zu sehen, das Licht und diese Art des Sehens zu lieben. Ich nehme wahr, dass das Licht nur schwach leuchtet, wenn das dominan-

te Ego sich stark durchsetzt. Es geht nicht um Selbstkontrolle und Beherrschung. Es geht um die Orientierung am Licht.

Und es geht um entsprechendes Handeln. Das ist die andere unverzichtbare Wahrheit des Quäkertums. Die Erkenntnis zielt nicht auf die Konstruktion einer Theorie, sondern auf das Tun in der Realität des Möglichen. Die Zeugnisse der Quäker wollen geltend machen, dass wir unsere Haltung leben, dass die Nachfolge Jesu nicht auf Glaubenssätzen beruht, sondern auf Tätig-Sein. Das Friedenszeugnis enthält den Abstand zu der Macht der Gewalt ebenso, wie das Engagement für ein jeweils als notwendig erkanntes soziales Handeln. Quäker versuchen möglichst nicht gegen etwas, sondern *für* etwas zu sein. In diesem Sinn werden die Beiträge der Quäker für den Frieden entwickelt. Die geringe Anzahl von Quäkern im Vergleich zur gesamten Weltbevölkerung hat damit den Ruf einer Friedenskirche erworben.

Die Brüder-Unität als Friedenskirche

Eine Spurensuche

Peter Vogt

Die Herrnhuter Brüdergemeine mit dem Begriff „Friedenskirche" in Verbindung zu bringen macht neugierig. Ist hier ein Ausrufezeichen zu setzen, oder eher ein Fragezeichen? Der folgende Beitrag unternimmt den Versuch einer Bestandsaufnahme, und zwar in Form einer Spurensuche, die in zehn Schritten den zahlreichen Facetten unserer Thematik nachgeht und die historische Entwicklung über den Zeitraum der 550-jährigen Geschichte der Brüder-Unität nachzeichnet. Dass dieser Überblick keine detaillierten historischen Analysen bieten kann und den Charakter einer gewissen Vorläufigkeit trägt, versteht sich von selbst. Vor allem ist die Forschungslage sehr uneben. Manche historischen Fragen sind bestens untersucht, für andere Bereiche gibt es kaum Vorarbeiten. In solchen Fällen habe ich versucht, auf Grundlage einiger exemplarischer Quellen die wichtigsten Aspekte anzudeuten. So verbindet sich mit dieser Darstellung die Hoffnung, dass die geschichtliche Entwicklung der Friedensthematik in der Brüder-Unität nachvollziehbar hervortritt und die für die Brüdergemeine charakteristischen Tendenzen ablesbar sind.[1]

1. Was heißt Friedenskirche?

Zunächst stellt sich uns die Aufgabe, darüber nachzudenken, was eigentlich eine Friedenskirche ist. In der konfessionskundlichen Literatur bezieht sich der Begriff der Friedenskirche auf solche christlichen Gruppierungen, die sich aufgrund ihres Verständnisses der biblischen Botschaft einer strikten Ablehnung militärischer Gewaltanwendung verpflichtet fühlen und daher von ihren Mitgliedern fordern, dass sie prinzipiell jegliche Beteiligung an kriegerischen Aktivitäten verweigern, insbesondere den Gebrauch von Waffen und den Kriegsdienst. Für die Friedenskirchen ist bestimmend, „dass das Gebot des Gewaltverzichts auch für das politische Verhalten der Christen unbedingte Gültigkeit beansprucht".[2] Wehrlosigkeit und Gewaltfreiheit werden daher als wesentliche Merkmale der Nachfolge Christi gesehen. Das so verstandene Friedenszeugnis beinhaltet die Bereitschaft, Ausgrenzung und Verfolgung auf sich zu nehmen und lieber selbst Gewalt zu erleiden, als anderen Menschen Gewalt zuzufügen.

Als „klassische" oder „historische" Friedenskirchen gelten die folgenden drei kirchlichen Traditionen: die Täuferbewegung (zu welcher die verschie-

---

1 Die einzige mir bekannte Gesamtdarstellung ist *Theodor Gill*: Die Brüdergemeine – eine Friedenskirche? Herrnhuter Bote, Juli/August 1999, 13–19.

2 *Wolfgang Huber*: Art. Frieden V. Kirchengeschichtlich und ethisch, in: TRE, Bd. 11, Berlin 1983, 618–646, hier 628.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

denen Richtungen von Mennoniten gehören, sowie die Hutterer und die Amish), die Quäker (Society of Friends) und die Kirche der Brüder (Church of the Brethren), einer Täuferkirche aus der Zeit des Pietismus. Auch die Brüder-Unität ist gelegentlich in der Forschung in die Reihe der Friedenskirchen gestellt worden, und wurde sogar als die erste und älteste Friedenskirche bezeichnet.[3] Ob zu Recht oder Unrecht, diese Frage soll an dieser Stelle erst einmal offen bleiben.

2. Biblischer Hintergrund

Wer die Bibel aufmerksam liest, kann feststellen, dass Krieg und Gewalt in der Bibel ein weitverbreitetes Thema bilden. Allerdings ist die Botschaft der Bibel im Blick auf die Friedensfrage mehrdeutig. Viele Stellen berichten davon, wie kriegerisches Handeln durch Vertreter von Gottes Volk und im Namen Gottes ausgeübt wird. Krieg und Gewalt erscheinen zumindest gelegentlich als legitime Wege, Gottes Willen durchzusetzen und die soziale Ordnung zu schützen. Von daher müssen – etwa im Blick auf Römer 13,4 – christlicher Glaube und politisches Handeln unter dem Einsatz militärischer Gewalt nicht von vorn herein als ein unvereinbarer Gegensatz erscheinen. Im Verlauf der Kirchengeschichte entwickelten sich verschiedene Modelle zur theologischen Deutung der Koexistenz von weltlicher und geistlicher Gewalt, etwa die Zwei-Schwerter-Lehre im frühen Mittelalter oder die Zwei-Reiche-Lehre Martin Luthers, in denen die Ausübung militärischer Gewalt theologisch legitimiert wurde, insbesondere durch den Begriff des „gerechten Krieges".

Das ist die eine Seite. Auf der anderen Seite gibt es in der Bibel auch Aussagen, die eher pazifistischen Charakter tragen und eine Traditionslinie der Ablehnung militärischer Gewalt begründet haben. Aus dieser Sicht ist der christliche Glaube mit dem Einsatz von Krieg und Gewalt nun gerade nicht vereinbar. Vielmehr wird das Gebot der Schrift so verstanden, dass sie von den Gläubigen verlangt, im Namen Gottes den Gebrauch von Waffen und den Beruf des Soldaten abzuweisen.

Welche Bibelstellen sind für diese Position maßgeblich? Aus dem Alten Testament möchte ich zunächst die großartige Friedensvision in Micha 4,3 nennen:

> „Der Herr wird unter großen Völkern richten und viele Heiden zurechtweisen in fernen Landen. Sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen. Es wird kein Volk wider das andere das Schwert erheben, und sie werden hinfort nicht mehr lernen, Krieg zu führen."

Auch an anderen Stellen ist der Friedenswille Gottes im Alten Testament deutlich benannt, z. B. Ps 29,11, Jes 54,10 und Jer 29,11.

---

[3] Vgl. *Peter Brock*: Pacifism in Europe to 1914, Princeton 1972, and *Craig D. Atwood*: The Moravian Church as an Historic Peace Church, The Moravian, March 2010, 8–9, 33.

Im Neuen Testament sind es vor allem die Aussagen Jesu, die die pazifistische Haltung begründen. In der Bergpredigt stellt Jesus grundsätzlich fest: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Kinder Gottes heißen" (Mt 5,9). An einer anderen Stelle in der Bergpredigt weist Jesus seine Zuhörer an, auf Gewalt zu verzichten:

> „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn.' Ich aber sage euch, dass ihr nicht widerstreben sollt dem Übel, sondern: wenn dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar" (Mt 5,38-39).

Im Zusammenhang mit seiner eigenen Gefangennahme sagt Jesus schließlich: „Wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen" (Mt 26, 52).

Bei Jesus zeigt sich eine Vision der Friedfertigkeit, die sich als klare Alternative zur gängigen weltlichen Praxis der Gewaltausübung versteht. Dies ist besonders in dem folgenden Wort zu erkennen (Mk 10, 42-45):

> „Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele."

Die Pointe dieses Texts liegt darin, dass er die Vision der Friedfertigkeit im persönlichen Lebenszeugnis von Jesus Christus verankert, der bereit war, für andere den gewaltsamen Kreuzestod zu erleiden, um so die Herrschaft der Gewalt zu überwinden.

Am Rande sei festgehalten, dass die frühe Kirche zunächst der pazifistischen Linie folgte und in den ersten zwei Jahrhunderten darauf bestand, dass Kriegsdienst mit dem christlichen Glauben unvereinbar war. Generell galt die Regel, dass ein Christ nicht Soldat sein konnte und dass, wenn ein Soldat das christliche Bekenntnis annahm, er seinen Dienst quittieren musste. Konrad Lübbert fasst zusammen:

> „Von den Christen der frühen Zeit ist keinerlei Beteiligung an gewaltsamen Handlungen überliefert; sie waren dagegen oft das Opfer von Gewalt, sie waren Verfolgung, Gefängnis, Folter und Tod ausgeliefert. Die Preisung der ‚Friedensmacher' als Kinder Gottes durch Jesus prägte deutlich das Bewusstsein der Christen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Nicht nur der Beruf des Gladiators, des Astrologen oder der Prostituierten zählte damals zu den für Christen verbotenen Berufen, sondern ebenfalls der Beruf des Soldaten."[4]

Diese Haltung ist bei den frühen christlichen Schriftstellern weithin bezeugt. Erst mit der sogenannten Konstantinischen Wende, als das Christentum die Funktion einer römischen Staatsreligion erhielt, änderte sich die Einstellung der Kirche zum Gebrauch militärischer Gewalt.

---

[4] *Konrad Lübbert*: Einleitung, in: *Thomas Gerhards* (Hg.): Pazifismus und Kriegsdienstverweigerung in der frühen Kirche, Uetersen [4]1986, 1.

3. Das Friedenszeugnis der Böhmischen Brüder

Mit dem dritten Schritt wenden wir uns dem Friedenszeugnis der Böhmischen Brüder zu, jener Gemeinschaft, die am Anfang der Geschichte der Brüder-Unität steht.[5] Der Kontext ihrer Entstehung war die Reformation und Revolution der Hussitischen Bewegung in Böhmen und Mähren, welche das Ziel verfolgte, Kirche und Gesellschaft nach biblischen Maßstäben zu erneuern. Auch hier gingen die Meinungen zu Krieg und Frieden auseinander. Einerseits gab es Vertreter eines militanten Vorgehens, etwa im Blick auf die Verteidigung der Hussitischen Sache gegen die Angriffe des päpstlichen Lagers durch militärische Gewalt, aber auch im Blick auf den Versuch der Taboriten, das Reich Gottes auf Erden in einem utopischen Staatswesen durchzusetzen. Andererseits bildete sich bald auch ein pazifistischer Flügel heraus, der in Anlehnung an die Bergpredigt die Ausübung weltlicher Gewalt in geistlichen Dingen radikal zurückwies. Hier ist vor allem der Name von Petr Chelcicky (ca.1390–1460) zu nennen, der als Vordenker einer pazifistischen Lebensordnung wichtige Impulse für das Entstehen der Brüder-Unität setzte.[6] Eine seiner wesentlichen Erkenntnisse war, dass der Weg der Nachfolge Christi zur radikalen Friedfertigkeit verpflichtet. Da im normalen gesellschaftlichen Leben kein Entkommen aus der Verstrickung in weltliche Gewalt möglich ist, bleibt als Alternative nur der Rückzug aus der Welt.

Ganz auf der Linie dieser Gedanken formierte sich die Brüder-Unität 1457 als Gemeinschaft einiger Männer und Frauen, die im abgelegenen mährischen Kunvald das Ideal der wahren Nachfolge Christi umzusetzen suchten. Sie nannten sich „Brüder des Gesetzes Christi" und verfolgten das Ziel der „Besseren Gerechtigkeit" (vgl. Mt 5,20) durch die Erfüllung der Gebote der Bergpredigt:

> „Wir sind solche, die sich ein für allemal entschlossen haben, sich nur durch das Evangelium und durch das Vorbild des Herrn Christus und der heiligen Apostel in Sanftmut, Armut, Geduld und Feindesliebe leiten zu lassen."[7]

Dies beinhaltete dezidiert pazifistische Züge: die Verpflichtung zur Gewaltlosigkeit, die Ablehnung jedweder Beteiligung an militärischen Aktivitäten und die Bereitschaft, für das Festhalten an dieser Haltung Leiden in Kauf zu nehmen. Konkret hieß das, dass sich die Brüder weigerten, als Soldaten zu dienen, und von Soldaten und weltlichen Herren, die Mitglied der Uni-

---

5 Vgl. *Marianka S. Fousek*: On Secular Authority and Military Service among the Bohemian Brethren in the 16th and Early 17th Centuries, in: *Béla Király* (Hg.), Tolerance and Movements of Religious Dissent in Eastern Europe, Boulder Col. 1975, 53–64, und *Peter Brock*: The Political and Social Doctrines of the Unity of Czech Brethren in the Fifteenth and Early Sixteenth Centuries, Den Haag 1957, 91–95, 191–195, 217–220 und 271–273.

6 *Murray L. Wagner*: Petr Chelčický. A Radical Separatist in Hussite Bohemia, Scottdale, Pa. 1983.

7 Zitat in: *Joseph Theodor Müller*: Geschichte der Böhmischen Brüder, Bd. 1, 1400–1528, Herrnhut 1922, 85.

tät werden wollten, forderten, dass sie forthin auf die Ausübung weltlicher Gewalt verzichten mussten.

In der ersten Generation der Brüder-Unität fanden diese Prinzipien rigorose Anwendung, jedoch kam es durch das Wachstum der Unität, insbesondere in Städten und beim Adel, bald zu einer Entwicklung, die auf einen gemäßigteren Kurs hinauslief. Im *Brandeiser Beschluss* von 1490 hielten die Brüder fest, dass man sich von der Beteiligung an weltlicher Gewalt, einschließlich des Kriegsdienstes, fernhalten soll, jedoch wird eingeräumt, dass wenn ein Bruder

> „von der weltlichen Macht genötigt wird, gegen seinen Willen etwas derartiges auf sich zu nehmen, und dem weder durch demütiges Bitten noch auf anderer Weise ausweichen kann, soll er in dem, was nicht gegen Gott ist, der weltlichen Macht [...] untertan sein".[8]

Mit Beginn des 16. Jahrhunderts zeigte sich die Unität bereit, ihren Mitgliedern die Ausübung weltlicher Macht in gewissen Grenzen zu gestatten, insbesondere im Blick auf die obrigkeitliche Aufgabe, Ordnung und Gerechtigkeit in der Gesellschaft zu erhalten. Auch die Möglichkeit des Kriegsdienstes für den Fall, dass sich ein Land gegen einen ungerechten Angriff zur Wehr setzen muss, wurde als letzte notvolle Option erwogen. Für diejenigen, die sich mit der Frage des Kriegsdienstes konfrontiert sahen, wurde eine besondere „Anweisung" verfasst, wie man sich zu verhalten habe. Der Historiker Rudolf Říčan (1899–1975) resümiert:

> „Ein Bruder sollte sich, gemäß den von der Unität erteilten Weisungen, möglichst vom Kriege fernhalten, besonders wenn er aus nicht gebührenden Gründen oder um der Religion willen geführt wurde. Eher gestattete man einem Bruder an einem ausgesprochenen Verteidigungskrieg teilzunehmen; doch dürfe er niemals um des Soldes willen in den Krieg ziehen. War er zum Militärdienst verpflichtet, so sollte er für sich nach Möglichkeit einen Ersatzmann entsenden. Konnte er dem aktiven Militärdienst nicht entgehen, dann sollte er sich zurückhalten, was nicht Feigheit, sondern Vermeidung der Ehrsucht und Beutegier bedeutete. Kriege seien gegen das natürliche Gesetz, gegen das Alte und Neue Testament; es bestehe hier die Gefahr, dass man jemanden in seinen Sünden tötete, oder selbst ohne Sündenvergebung getötet werde; es käme hier zu vielen Gewalttaten gegen die Zivilbevölkerung. Obwohl die Schuld vor allem die Herren träfe, die den Krieg begonnen hätten, so sei es doch wünschenswert, den Krieg ‚so weit wie nur möglich' zu meiden."[9]

---

8 Zitiert in: *Müller*: Geschichte der Böhmischen Brüder, Bd. 1, 245.

9 *Rudolf Říčan*: Die Böhmischen Brüder. Ihr Ursprung und ihre Geschichte, Berlin 1961, 67; vgl. die Zusammenfassung bei *Müller*: Geschichte der Böhmischen Brüder, Bd. 1, 291: „Nur an einem gerechten Krieg, den ein König oder Herr zur Verteidigung seines Landes oder seiner Rechte führt, dürfe ein Bruder teilnehmen. Aber auch zu einem solchen dürfe er sich nicht freiwillig um Sold anwerben lassen, sondern womöglich einen Ersatzmann mieten. Kann er sich dem Dienst nicht entziehen, soll er suchen, zum Troß zu kommen oder zur Bewahrung der Burg. Muß er aber doch in den Kampf, so soll er sich von aller Grausamkeit, Plünderung usw. fernhalten, immer darauf bedacht sein, freizukommen und stets zu beten: Erlöse uns von dem Übel."

Trotz dieser offensichtlichen Kompromisse überwiegt in der Brüder-Unität bis zum Schluss die pazifistische Grundhaltung. Die Ausübung weltlicher Macht wird grundsätzlich mit großer Skepsis betrachtet, Krieg und militärische Gewalt gelten als weithin unvereinbar mit dem christlichen Glauben, der Gehorsam gegenüber den Geboten Christi steht letztlich über den weltlichen Ordnungen.

Mit dem 30-jährigen Krieg fand das Leben der Brüder-Unität in Böhmen und Mähren ein Ende. Die Rekatholisierung stellte ihre Mitglieder vor die Wahl der Auswanderung oder des Übertritts zur römisch-katholischen Kirche. Einige Wenige hielten im Verborgenen am evangelischen Glauben fest. Aus diesem Kreis rekrutierten sich dann zu Beginn des 18. Jahrhunderts die mährischen Flüchtlinge, die Herrnhut gründeten. Das pazifistische Zeugnis der Böhmischen Brüder klingt nach in Leben und Werk ihres letzten großen Bischofs, Johann Amos Comenius (1592–1670), der als bedeutender Pädagoge und Philosoph hervortrat und dessen Wahlspruch lautete: „Alles fließe von selbst, Gewalt sei ferne der Dinge."[10]

4. Gottfried Arnold

Im vierten Schritt unserer Spurensuche machen wir einen kleinen Umweg über den Radikalen Pietismus, um ein Buch in Augenschein zu nehmen, von dem wichtige Impulse für die Entstehung der Herrnhuter Gemeinde ausgegangen sind. Es handelt sich um die 1696 erschienene Schrift „Die Erste Liebe" des radikalpietistischen Kirchenhistorikers Gottfried Arnold (1666–1714), die eine systematische Beschreibung des Glaubens und Lebens der frühen Christenheit bietet.[11] Die Absicht, die Arnold mit dieser Publikation verfolgte, lag darin, die Urgemeinde als Idealzustand der Kirche zu präsentieren, um so am Real-Zustand der landeskirchlichen Amtskirche Kritik zu üben.[12]

Die Relevanz von Arnolds Schrift für Herrnhut liegt in der Tatsache, dass sich die Herrnhuter Gemeinde zumindest in der Anfangszeit am apostolischen Vorbild orientierte und sich dabei von Arnolds Darstellung inspirieren ließ. Hanns-Joachim Wollstadt, Paul Peucker und ich selbst haben in anderen Zusammenhängen auf interessante Parallelen zwischen Arnolds Darstellung und der Praxis der Brüdergemeine hingewiesen, etwa was die Ämterordnung betrifft, die Liturgik oder auch die Stellung von Frauen in

---

[10] Zur Friedensvision des Comenius, die zwischen Pazifismus und Realpolitik schwankt, vgl. *Veit-Jakobus Dietrich*: Johann Amos Comenius. Ein Mann der Sehnsucht (1592–1670). Theologische, pädagogische und politische Aspekte seines Lebens und Werkes, Stuttgart 2003, 146–148, sowie *Werner Korthaase / Sigurd Hauff* (Hg): Comenius und der Weltfriede, Berlin 2001.

[11] *Gottfried Arnold*: Die Erste Liebe der Gemeinen Jesu Christi, das ist Wahre Abbildung der Ersten Christen..., Frankfurt/Main 1696.

[12] Vgl. *Hans Schneider* (Hg): Gottfried Arnold, Die erste Liebe. Kleine Texte des Pietismus 5, Leipzig 2001, 190–194.

der Gemeinde.[13] Daher ist von Interesse, dass Arnold die Frage behandelt, was die ersten Christen „von dem Kriege und Soldaten-Leben gehalten".[14] Seine Antwort lässt sich mit zwei Worten zusammenfassen: nicht viel.

Nach Arnold sahen die ersten Christen den Krieg an als Merkmal der gefallenen Welt. Das Soldaten-Leben war für sie nicht nur gegen das Gebot Christi, sich kriegerischer Gewalt zu enthalten, sondern bot auch sonst vielerlei Gefahren, sich zu versündigen. Laut Arnold war es daher unter den ersten Christen üblich, den Soldaten-Stand zu meiden. Soldaten, die sich zum christlichen Glauben bekehrten, wurde geraten, ihren Dienst zu quittieren. Diese Praxis belegt er mit zahlreichen Beispielen. Immerhin räumt er ein, dass es auch einige christliche Soldaten gegeben habe, die sich ohne falsche Ruhmsucht und friedfertig für das Wohl der Armen eingesetzt hätten.

5. Brüdergemeine im 18. Jahrhundert

Wie steht die Herrnhuter Brüdergemeine im 18. Jahrhundert zur Tradition eines christlichen Pazifismus? Wenn man dieser Frage nachgeht, wird man schnell feststellen, dass diese Thematik in der Literatur kaum eine Rolle spielt, weder in den Quellen noch in der Sekundärliteratur. Daher ist an dieser Stelle ein wenig Detektivarbeit nötig. Ein erster Hinweis findet sich in zwei offiziellen Schriften, die noch zur Zinzendorfzeit gewissermaßen als Selbstdarstellung der Brüdergemeine veröffentlicht wurden.

Die erste Schrift, die 1755 unter dem Titel *Summarischer Unterricht für reisende Brüder* erschien, informiert in Form von Frage und Antwort über das Leben der Brüdergemeine. Auf die Frage, ob die Herrnhuter denn auch nicht „kriegen" wollen, erhält man folgende Antwort:

> „Die meisten wollen nicht; und es ist sehr gut, daß die dermaligen Mährischen Leute nicht kriegen, sie würden sonst so gute Officiers als Soldaten machen, der Degen aber ist der Böhmisch- und Mährischen Brüder-Religion so wenig nutz, als ehemals der Waldensischen."[15]

Etwas ausführlicher wird dieser Punkt in der Schrift *Kurze zuverlässige Nachricht von der unter dem Namen der Böhmisch-Mährischen Brüder bekannten Kirche Unitas Fratrum* erläutert, die 1757 von David Cranz herausgegeben wurde.[16] Hier heißt unter § 27:

---

[13] Vgl. *Hanns-Joachim Wollstadt*: Geordnetes Dienen in der Christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, Göttingen 1966, 43–47; *Paul Peucker*: The Ideal of Primitive Christianity as a Source of Moravian Liturgical Practice, Journal of Moravian History 6, Spring 2009, 7–29; *Peter Vogt*: Herrnhuter Schwestern der Zinzendorfzeit als Predigerinnen, Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine 45/46 (1999), 28–60, hier 33.

[14] *Arnold*: Die Erste Liebe, Bd. 2, 40-49.

[15] *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*: Summarischer Unterricht in Anno 1753 für reisende Brüder zu einer etwa erforderlichen Informationen in Facto, London 1755, 10–11.

[16] Vgl. *Rudolf Dellsperger* (Hg.): Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757) von David Cranz, Herrnhut 2014.

„Sonst findet sich noch das Besondere bey den Brüdern, daß sie, wo sie sich anbauen, bey der hohen Obrigkeit die Freiheit vom Eide und Waffentragen sich ausbedingen. [...] Daß die dermaligen mährischen Leute nicht kriegen wollen, ist ja wol an sich selbst sehr gut, und ihnen nicht zu verdenken, wenn sie sich auch darin sowol von den Hussiten, die bekantlich nur zu gute Soldaten gewesen, als von den ehemaligen Waldensern sorgfältig unterscheiden, dagegen ein stilles und geruhiges Leben führen und das Beste der Stadt, wohin sie der HErr geführet hat, auf alle sonst nur ersinnliche Weise nach ihrem Gewissen und ohne Aufsehen suchen. [...] Von Waffentragen und Werbungen sind sie, in Rücksicht theils auf ihr Gewissen und daher entstehende Untauglichkeit, theils auf die Nutzbarkeit ihrer Handthierungen entweder gänzlich befreyt; oder sie erstatten die persönliche Forderung zur Beschützung des Landes mit einer gleichgeltenden Geld-Summe."[17]

In den genannten Texten wird die Befreiung vom Kriegsdienst durchaus als Besonderheit der Brüdergemeine benannt, allerdings nicht im Sinne einer biblisch begründeten pazifistischen Grundhaltung, sondern nur als althergebrachte mährische Tradition. Interessanterweise gehen spätere Selbstdarstellungen der Brüdergemeine aus den Jahrzehnten nach Zinzendorfs Tod nicht mehr auf diese Thematik ein. In der *Ratio Disciplinae Unitatis Fratrum* von Loretz (1789), die sich ausführlich mit den der Brüdergemeine gewährten Freiheiten befasst, findet sich keine Erwähnung der Befreiung vom Militärdienst.[18] Auch August Gottlieb Spangenbergs *Kurzgefaßte historische Nachricht von der gegenwärtigen Verfassung der evangelischen Brüderunität* (1774)[19] und seine Darstellung der Lehre der Brüdergemeine, *Idea Fidei Fratrum* (1789),[20] berühren die Friedensthematik nicht. Über die Gründe dafür kann man spekulieren: Entweder wurde die Frage der Freiheit von Militärdiensten einfach nicht mehr als wichtig empfunden oder die pazifistische Einstellung der Brüdergemeine war ein Thema, das man nicht an die große Glocke hängen wollte. Möglicherweise war es eine Mischung aus beidem.

Insgesamt wirkt der Befund aus den offiziellen Texten der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert recht zurückhaltend. Ein anderes Bild ergibt sich, wenn man der Frage nachgeht, wieweit sich die Brüdergemeine darum bemüht hat, bei der Einrichtung ihrer Gemeinden in verschiedenen Regionen von der jeweiligen Landesobrigkeit das Privileg der Befreiung vom Militärdienst zu erhalten. Schon eine kursorische Recherche zeigt, dass dies offenbar bis ins 19. Jahrhundert hinein gängige Praxis war.

---

17 Ebd., 78-79.

18 Vgl. *Johannes Loretz*, Ratio Disciplinae Unitatis Fratrum A.C. oder Grund der Verfassung der Evangelischen Brüder-Unität Augsburgischer Confession, Barby 1789, 182–184.

19 Vgl. *August Gottlieb Spangenberg*, Kurzgefaßte historische Nachricht von der gegenwärtigen Verfassung der evangelischen Brüderunität augspurgischer Confeßion, Frankfurt und Leipzig 1774, 48–50.

20 Vgl. *August Gottlieb Spangenberg*: Idea Fidei Fratrum oder kurzer Begrif der Christlichen Lehre in den evangelischen Brüdergemeinen, Barby 1789, 70, 433–437, 449–451.

Als erstes Beispiel ist die Einrichtung der brüderischen Kolonie in Savannah/Georgia zu nennen, die 1734 durch Vermittlung des englischen Generals Oglethorpe zustande kam. In einer ersten Anfrage an die Trustees der Kolonie, schlug Zinzendorf eine Regelung vor, dass die Herrnhuter Kolonisten davon befreit sein sollten, zur militärischen Verteidigung der Kolonie herangezogen zu werden. Dieses Privileg wurde den Herrnhutern zugestanden, allerdings nur in Form einer mündlichen Zusage, was später gravierende Problemen nach sich zog.[21] Ein zweites Beispiel ist die Generalkonzession, die Friedrich der Große 1746 der Brüdergemeine für die Errichtung von Gemeinden in Schlesien gewährte. Darin ist ausdrücklich davon die Rede, dass die mährischen Ansiedler in den schlesischen Gemeinorten „von aller Aufzeichnung zum Militair-Dienst befreyet seyn sollen".[22] Auch bei der Anerkennung der Brüdergemeine in England, die nach langen Verhandlungen 1749 durch das britische Parlament erfolgte, wurde der Brüdergemeine für die nord-amerikanischen Kolonien unter anderem das Privileg eingeräumt, dass Mitglieder, die zu Militärdiensten herangezogen werden sollen, sich durch eine Ausgleichzahlung davon loskaufen können.[23] Interessanterweise gibt es im Bericht des zuständigen Ausschusses hierfür keine inhaltliche Begründung sondern nur den Hinweis auf den Umstand, dass den Brüdern dieses Recht schon an anderen Orten gewährt werde.[24] Bei zahlreichen Gemeindegründungen zwischen 1750 und 1808 finden wir vertragliche Regelungen darüber, dass die Herrnhuter von der Verpflichtung zum Kriegsdienst befreit waren: in der Konzession des Grafen zu Wied von

---

21 *Adelaide L. Fries*: The Moravians in Georgia 1735–1740, Raleigh, NC 1905, 32–33, 87, 93–94; https://www.questia.com/read/58837211/the-moravians-in-georgia-1735-1740 (02. 11. 2014).

22 *Deutsche Universitäts-Direktion* (Hg.):Verwaltungsordnung für die Gemeinen der Deutschen Brüder-Unität zum Jahre 1937 (mit einem Anhang der wichtigsten Rechtsurkunden der Unität), Herrnhut 1937, 36.

23 An Act for encouraging the People known by the Name of *Unitas Fratrum* or *United Brethren*, to settle in His Majesty's Colonies in America: "[…] be it further enacted, That every Person who is a Member of the said Church or Congregation, who shall reside in any of His Majesty's Colonies in America, who shall at any Time after the said Twenty fourth Day of June, One thousand seven hundr ed and forty nine, be summoned to bear Arms, or do military Service, in any of His Majesty's said Colonies or Provinces of America, shall on his Application to the Governor or Commander in Chief of the said Colony or Province, or to such Officer or Person, by whom such Person shall have been summoned or required to serve, or be mustered, be discharged from such Personal Service; provided that such Person, so desiring to be discharged from such Personal Service, contribute and pay such Sum of Money as shall be rated and assessed on him in lieu of such Personal Service, so as such Sum shall be rated, assessed and levied, and be in such Proportion, as is usually rated, assessed, levied, and paid, by other Persons residing in the same Colony or Province, who are by reason of Age, Sex, or other Infirmity unable to do Personal Service, and who are possessed of Estates of the same Nature as the Persons desiring such Discharge." In: Anno Regni GEORGII II REGIS Magnae Britanniae, Franciae & Hiberniae, VICESIMO SECUNDO…, London 1749, 635–638, hier 637. Abgedruckt in: Acta Fratrum Unitatis in Anglia (1749), online: http://www.mun.ca/rels/morav/act.html (02.11. 2014).

24 Acta Fratrum Unitatis in Anglia, 25–26.

1751 für die Ansiedlung der Brüdergemeine in Neuwied,[25] in der Konzessionsurkunde von 1764 für Neudietendorf,[26] im Donationsbrief von Katharina der Großen von 1767 für die Siedlung Sarepta an der Wolga,[27] in der 1772 von dem dänischen König Christian VI gewährten Konzession für Christiansfeld[28] und in der 1806 ausgestellten Gründungsurkunde für Königsfeld.[29] Noch im Jahr 1812 ist in der Brüdergemeine Rixdorf (bei Berlin) die Bestätigung des Privilegs der Militärfreiheit durch den Preußischen König belegt.[30] Auch wenn diese Beispiele keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, legt sich doch der Eindruck nahe, dass die Befreiung von Militärdienst weithin üblich war, sozusagen der Normalfall im Leben der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert.

6. Zinzendorf

Im sechsten Schritt wenden wir uns dem Grafen von Zinzendorf zu, dem führenden Theologen und Organisator der Brüdergemeine im 18. Jahrhundert, dessen Leben und Frömmigkeit von einer kompromisslosen Hingabe an Jesus Christus als dem gekreuzigten Heiland bestimmt war. Zu vielen Fragen des christlichen Lebens hat sich Zinzendorf ausführlich geäußert und der Gemeinde detaillierte Anweisungen gegeben – unsere Thematik bildet diesbezüglich eine Ausnahme. Es scheint als ob Gewaltlosigkeit und die Stellung der Christen zum Krieg kein großes Thema für Zinzendorf waren. Ein Grund dafür mag darin liegen, dass Zinzendorf die Auffassung vertrat, die Bergpredigt sei nicht als bindende Regel für alle Christen zu verstehen, sondern nur als Anweisung für den engeren Kreis der „Jünger". So erläutert Zinzendorf 1742 in einer Predigt, Jesus habe

> „zuweilen die Jünger zunächst um sich herum sitzen lassen, damit er die Lehren ihnen insonderheit sagen konte, und die andern Leute nur gewandsweise mit zuhörten. Ihr könnt leicht denken, daß der Heyland nicht ins ganze geredt hat, wenn er gesagt: Matth. 5,39, *so dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem reiche den andern auch dar*, daß er das

---

25 *Wilfried Ströhm*: Die Herrnhuter Brüdergemeine im städtischen Gefüge von Neuwied. Eine Analyse ihrer sozialökonomischen Entwicklung, Boppard/Rhein 1988, 59.

26 *Horst Benneckenstein*: Ein neuer Ort wird geboren (Die Gründung Neudietendorfs), in: Neudietendorf, hg. von der Gemeinde Neudietendorf, Gotha 1995, 65–112, hier 68.

27 *Otto Teigeler*: Die Herrnhuter in Russland. Ziel, Umfang und Ertrag ihrer Aktivitäten, Göttingen 2006, 357.

28 *Elmo Knudsen*: Die Brüdergemeine in Dänemark, in: *Mari P. van Buijtenen* (Hg): Unitas Fratrum. Herrnhuter Studien – Moravian Studies, Utrecht 1975, 207–224, hier 215.

29 *Wolfgang Rockenschuh*: Königsfeld – Beiträge zur Geschichte, Konstanz 1999, 15.

30 *Manfred Motel*: Das Böhmische Dorf in Berlin. Die Geschichte eines Phänomens, Berlin 1983, 45.

nicht zum ganzen Volck gesagt hat, denn sonst hätte er der Obrigkeit in ihr Recht gegriffen."[31]

Grundsätzlich nimmt Zinzendorf eine Position ein, die auf der Linie der lutherischen Tradition liegt, wie sie in der Confessio Augustana (CA) zum Ausdruck kommt. Der Graf hat der Augsburger Konfession bekanntlich eine hohe Wertschätzung entgegengebracht, hat die einzelnen Artikel der CA vor den Studenten des Theologischen Seminars ausgelegt und den Inhalt dieses Bekenntnistextes in die Form eines Liedes gebracht. In unserem Zusammenhang ist von besonderem Interesse, wie Zinzendorf mit CA 16 umgeht, dem Artikel, der von der Obrigkeit handelt und die pazifistische Haltung der Täufer verwirft.[32] Aus einer Reihe von Quellen geht hervor, dass sich Zinzendorf grundsätzlich in Übereinstimmung mit CA 16 sieht: Die Obrigkeit ist von Gott, daher ist ihr gegenüber Gehorsam nötig; sie hat den Auftrag und das Recht, äußere soziale Ordnungen durchzusetzen und zu bewahren, auch durch Anwendung von Gewalt (Gericht, Polizei, Militär); hingegen hat die Obrigkeit kein Recht, in geistliche Dinge einzugreifen, insbesondere darf sie keinen Gehorsam verlangen bei Dingen, die gegen Gottes Gebot verstoßen, denn in diesem Fall gilt, dass man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen.[33] Zinzendorf bringt diese Unterscheidung auf den Punkt, indem er von der „Bürger-Pflicht" und der „Jünger-Pflicht" eines Christen spricht. Die „Bürger-Pflicht" beinhaltet Gehorsam gegenüber der Obrigkeit in weltlichen Dingen; die „Jünger-Pflicht" umfasst den Gehorsam gegen Gott in geistlichen Dingen. In den entsprechenden Stro-

---

31 *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*: Eine Sammlung Öffentlicher Reden von dem Herrn der unsere Seligkeit ist und über die Materie von seiner Marter, Büdingen ²1746 (reprint Hildesheim 1963), Bd. 2, 22–23.

32 „Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnetes Regiment und Gesetze gute Ordnung, von Gott geschaffen und eingesetzt sind, und dass Christen ohne Sünde im Obrigkeits-, Fürsten und Richteramt sein mögen, nach kaiserlichen und anderen üblichen Rechten Urteil und Recht zu sprechen, Übeltäter mit dem Schwert zu bestrafen, rechtmäßige Kriege zu führen, zu streiten, zu kaufen und zu verkaufen, aufgelegte Eide zu tun, Eigentum zu haben, ehrlich zu sein etc. Hier werden diejenigen verdammt, die lehren, daß es christliche Vollkommenheit sei, Haus und Hof, Weib und Kind leiblich verlassen und sich der vorgenannten Stücke zu [ent]äußern; so doch dies allein rechte Vollkommenheit ist: rechte Furcht Gottes und rechter Glaube an Gott. Denn das Evangelium lehrt nicht ein äußerliches, zeitliches, sondern innerliches, ewiges Wesen und Gerechtigkeit des Herzens und stößt weltliches Regiment, Polizei und Ehestand nicht um, sondern will, daß man solches alles halte als wahrhaftige Ordnung, und in solchen Ständen christliche Liebe und rechte gute Werke beweise, ein jeder nach seinem Beruf. Deshalb sind die Christen schuldig, der Obrigkeit untertan und ihren Geboten gehorsam zu sein in allem, was ohne Sünde geschehen mag. Denn wenn der Obrigkeit Gebot nicht ohne Sünde geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein, als den Menschen. Apg. 5." (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche), Göttingen 1930, 70.

33 *Holger Bauer*: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und das lutherische Bekenntnis, Herrnhut 2004, 197–201; vgl. auch *Hans Ruh*: Die christologische Begründung des ersten Artikels bei Zinzendorf, Zürich 1967, 224–228, und *Otto Uttendörfer*: Zinzendorfs christliches Lebensideal, Gnadau 1940, 51–52.

phen zu Artikel 16 in Zinzendorfs Hymnus auf die Augsburger Konfession finden wir Zinzendorfs Position griffig zusammengefasst:

> Von Policey und übrigen / Verfassungen der weltlichen
> Ober und Unter-Obrigkeit / gläuben und lehren unsre leut:
> 2. Daß GOtt all Obrigkeit der welt, / welche das Regiment bestellt,
> gute gesetz und ordnung gab, / geschaffen und gesetzet hab.
> 3. Daß auch würkliche Christen-leut / Fürsten, Richter und Obrigkeit
> seyn können, und thun auch ihr amt, / und werden darum nicht verdammt.
> 4. Sie können auch nach dem innhalt / der verfasseten neu und alt,
> allgemein und besondern recht / entscheiden allerley gefecht;
> 5. Das schwert auch nicht vergeblich führn; / die übelthäter condemnirn;
> und in einem gerechten krieg / den lieben GOtt bitten um sieg.
> [...]
> 14. Derhalben soll die Christ-Gemein / der Obrigkeit ergeben seyn,
> und auch von herzen unterthan, / thun, was sie gerne hätt' gethan.
> 15. Versteht sich, daß sie uns nichts sag, / was ohn sünd nicht geschehen mag:
> denn da gehorcht man freylich GOtt / mehr als aller menschen gebot.
> Weil du selber, HErr JEsu Christ! / ein guter bürger g'wesen bist;
> gib, daß bürger- und jünger-pflicht / sich einander nie wiederspricht.[34]

In einer Auslegung von Artikel 16 der Augsburger Konfession, die er 1748 vor Studenten des Theologischen Seminars hielt, äußert sich Zinzendorf näher zur Frage der Kriegsführung. Seine Sicht des Kriegs ist überraschend positiv. Er räumt nicht nur ein, dass es unter bestimmten Umständen einen gerechten Krieg gibt, sondern meint auch, dass Kriege zu so etwas werden können wie eine „Schule für die Seelen", durch die Menschen zur Bekehrung geführt werden. Keineswegs sei Krieg als etwas nobles oder wünschenswertes zu betrachten, doch von einer prinzipiellen Ablehnung des Krieges aus theologischen Gründen könne keine Rede sein. „Wenn wir sagten, der Heiland hat den Christen, i.e. allen Europäern, Krieg zu führen verboten, so sagten wir Non-Sense."[35]

Die Bereitschaft zum Kriegsdienst steht für Zinzendorf in engem Zusammenhang mit dem Gehorsam der Untertanen gegenüber ihrer Obrigkeit im Rahmen der von Gott gegebenen Gesellschaftsordnung. Eine Erklärung der Gemeinde Herrnhut von 1730 bringt diesen Gedanken auf den Punkt:

> „Wir statuiren eine solche Unterthänigkeit unter das Obrigkeitliche Amt in allen leiblichen Dingen, daß wir bey einzelnen Kindern Gottes alle Widersetzlichkeit, auch in den unbilligsten Zumuthungen und bey Zerreissung aller Privilegien verwerfen, und glauben, daß wir der Obrigkeit bis zur Leibeigenschaft unwidersprechlich gehorsam seyn müssen (so gar daß wenn man sich mit Gewalt zum Soldaten hat machen lassen, man zwar in gehöriger Ordnung

---

[34] Christliches Gesang-Buch der Evangelischen Brüder-Gemeinen von 1735, zum drittenmal aufgelegt und durchaus revidirt [Herrnhuter Gesangbuch], 1741–1748 (reprint Hildesheim 1981), Nr. 2049, XVI.

[35] *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*: Ein und Zwanzig DISCURSE über die Augspurgische Confession, o.O. 1748 (reprint Hildesheim 1960), 344–345.

> seine Freyheit suchen, aber durchaus weder desertiren, noch von der Schlacht entlauffen, sondern sich eher als ein Schlacht-Schaaf hingeben sollte)."[36]

Mehr noch, Zinzendorf räumt ein, dass es auch unter den Soldaten erweckte Christen gibt, die auf ihre Art Christus nachfolgen und ihm zu dienen suchen. In der Brüdergemeine wurden diese Leute als „Soldaten-Brüder" bezeichnet; der bekannteste unter ihnen war der Leutnant Karl Heinrich von Peistel.[37]

Vereinzelt finden sich bei Zinzendorf jedoch auch kritische Aussagen in Bezug auf Krieg und Kriegsdienst. 1734 schreibt er an einen Offizier, das Kriegs-Offizio sei „die Profession nicht, die ich vor glückselig, obgleich pro Statu nicht wohl zu entbehren achte".[38] 1740, als auf einer Synode die Rede auf die Mennoniten kommt, bekennt Zinzendorf sogar:

> „In der Lehre vom Kriege bin ich gantz Mennistisch, und statuire, daß kein Kind Gottes könne Krieg führen, weil es die höchste Unbilligkeit ist. Es ist auch natürlicher Weise nicht recht, einen Menschen tod schiessen und dem Teufel in die Hände liefern."[39]

Mit dieser Aussage kommt Zinzendorf der Traditionslinie der Friedenskirchen noch am nächsten; aufs Ganze gesehen fällt es jedoch schwer, ihn als christlichen Pazifisten zu bezeichnen.

7. Bewährungsproben in Nord-Amerika

Wie wichtig das Friedenszeugnis für die Brüdergemeine im 18. Jahrhundert wirklich war, ist nicht so sehr aus ihren offiziellen Schriften oder Zinzendorfs Werken ersichtlich, sondern zeigt sich vielmehr in drei Bewährungsproben, denen die Brüdergemeine im Kontext unterschiedlicher Kriege in Nord-Amerika ausgesetzt war.

Die erste Bewährungsprobe ergab sich für die Herrnhuter Siedler in der Kolonie in Savannah/Georgia während kriegerischer Streitigkeiten zwischen England und Spanien, die sich ab 1736 anbahnten. Wie schon oben dargelegt, war den Herrnhuter Kolonisten 1735 bei ihrer Abreise nach Georgia von General Oglethorpe und den Trustees der Kolonie in London Freiheit vom Militärdienst zugesichert worden, allerdings ohne verbindliche schriftliche Regelung. Als angesichts einer wachsenden militärischen Bedrohung durch

---

[36] Privat Erklärung der von Gott selbst zusammen gebrachten einfältigen Gemeine zu Herrnhut, 1730, in: Büdingische Sammlung einiger in die Kirchen-Historie einschlagender sonderlicher neuerer Schriften. Band 1, Büdingen 1742 (reprint Hildesheim 1965), 44–55, hier 52–53.

[37] Vgl. *Otto Uttendörfer / Walther E. Schmidt* (Hg): Die Brüder. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Brüdergemeine, Gnadau ²1914, 102–110.

[38] *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf*: Extract eines Schreibens an einen Kriegs-Officier wegen seines Officii, 1734, in: Theologische und dahin einschlagende Bedencken, welche Ludwig Graf von Zinzendorff [...] seit 20 Jahren entworffen, Büdingen 1742 (reprint Hildesheim 1964), 71.

[39] Protokoll der Synode 1740 in Gotha, im Archiv der Brüderunität zu Herrnhut, Sign. R.2.A.3.A.1, 33–34.

spanische Truppen in Savannah eine Bürgermiliz eingerichtet wurde, sahen sich die Herrnhuter mit der öffentlichen Erwartung konfrontiert, ihren Teil zur militärischen Verteidigung der Kolonie beizutragen. Zunächst fand man den Kompromiss, Ersatzleute zu bezahlen, die für die Herrnhuter den Einsatz bei der Wache übernahmen; doch im Februar 1737 führte die Weigerung der Herrnhuter Siedler, Waffen zu tragen, schließlich zu einem ernsten Konflikt mit den übrigen Kolonisten. Im Tagebuch des Herrnhuters Johann Töltschig finden wir folgenden Bericht:

> „Den 20. Februar waren drei Vertreter der Stadt bei uns, denn es war auf einmal ein grausamer Lärm, daß die Spanier kommen, und begehrten die Namen, wie viele unter uns wären, die da könnten Flinten tragen. Ich gab ihnen zur Antwort, es wäre unter uns niemand, der da könnte eine Flinte tragen, darüber waren sie sehr bestürzt, weil doch so ein Haufen Volk in unserem Hause sei und es sollte niemand sein, der könnte eine Flinte tragen. Dann sagten sie, sie wollten es dem Kommandeur sagen. Ich gab ihnen zur Antwort, sie möchten es tun. Ich ging aber bald selbst zu ihm, und sagte ihm, es wären uns Dinge zugemutet worden, zu welchen wir uns nicht verstehen könnten und auch nicht würden. Der Kommandeur sagte gleich: Jedermann muß die Waffen ergreifen, und jedermann muss vor sich selbst streiten. Wenn ihr aber die Waffen nicht ergreifen wollt, so wird das Stadtvolk euer Haus niederbrennen und euch selbst umbringen. Ich gab zur Antwort, wollten und könnten sie es tun, so könnten wir uns nicht anders helfen, wir ließen es darauf ankommen."[40]

In der Folge weigerten sich die Herrnhuter Siedler standhaft, sich an militärischen Aktivitäten zur Verteidigung der Kolonie zu beteiligten, was viel Ärger und Unmut hervorrief. Da weitere Versuche, mit General Oglethorpe und den Trustees der Kolonie die Befreiung vom Militärdienst vertraglich abzusichern, ergebnislos verliefen, kam es schließlich zur Aufhebung der Herrnhuter Kolonie. Die meisten Mitglieder zogen nach Pennsylvanien weiter, einer Kolonie der Quäker, wo man davon ausgehen konnte, dass die Gewissens- und Militärfreiheit in stärkerem Maß geachtet werden würde.

In Pennsylvanien, wo sich die Herrnhuter ab 1740 ansiedelten und eine weit verzweigte Missionsarbeit aufbauten, kam es zwanzig Jahre später zu einer zweiten Bewährungsprobe der pazifistischen Einstellung, und zwar im Zusammenhang mit den nordamerikanischen Ausläufern des Siebenjährigen Krieges, welcher in Amerika als „French and Indian War" bekannt ist (1755–1763).[41] Dies war eine kriegerische Auseinandersetzung zwischen England und Frankreich um die Vorherrschaft im nordamerikansichen Raum, bei dem von den französischen Kräften verschiedene Indianerstämme gegen die engländischen Kolonien mobilisiert wurden. Da die Brüder-Unität

---

[40] Töltschigs Diarium vom 2. Dezember 1736 bis 16. Oktober 1737, im Archiv der Brüderunität zu Herrnhut, Sign. R.14.A.6.d.12.a, 478, Text teilweise übersetzt und modernisiert; vgl. *Fries*: Moravians in Georgia, 163–165.

[41] Vgl. *Glenn Weaver*: The Moravians During the French and Indian War, Church History 24, 1955, 239–256, und *Jared S. Burkholder*: Neither "Kriegerisch" nor "Quäkerisch". Moravians and the Question of Violence in Eighteenth-Century Pennsylvania, Journal of Moravian History 12:2, 2012, 143–169.

in den britischen Kolonien seit 1749 offiziell das Privileg der Befreiung von Kriegsdiensten genoss, stand diesmal die Frage der aktiven Beteiligung von Herrnhuter Siedlern an den militärischen Einsätzen der kolonialen Truppen nicht zur Debatte. Vielmehr stellte sich angesichts der Tatsache, dass einige wichtige Herrnhuter Siedlungen unmittelbar an der Frontlinie lagen und durch Angriffe feindlicher Indianerstämme akut gefährdet waren, die Frage ihres Rechts auf Selbstverteidigung. Wie weit war in dieser Situation die Anwendung von Gewalt mit ihren Glaubensüberzeugungen vereinbar? Der folgende Bericht schildert, wie die Bethlehemer Gemeinde unter der Leitung August Gottlieb Spangenbergs mit diesem Dilemma zurechtzukommen suchte:

> „Die Stellen, wo man etwa einen Überfall zu besorgen hatte, wurden mit Pallisaden und hie und da aufgeblockten Wachthäusern, die Brüder aber, die die Wacht hatten, mit Flinten versehen, um, so bald sie etwas von feindlichen Indianern gewahr würden, Schreckschüsse zu thun. Damit aber die Geschwister sich bey allen diesen Anstalten als Kinder Gottes und dem Evangelio gemäß betragen möchten, so ließ Spangenberg die ganze Gemeine zusammen kommen, und erklärte ihr seinen Sinn und die Grundsätze, nach welchen er wünschte, daß man in der gegenwärtigen Lage handeln möchte. Er sagte: Es sey ein Unterschied zu machen unter Zeugen Jesu, und unter der Obrigkeit und den Bürgern in einem Lande. Wenn ein apostolischer Zeuge Jesu das Schwert nähme, so verstünde er seine Commission nicht. Der Obrigkeit aber sey das Schwert von Gott nicht umsonst in die Hand gegeben worden. Ein Bürger und Hausvater habe zu wachen, daß keine Diebe und Mörder oder reißende Thiere in sein Haus und Familie einbrechen. Wie ein Hirte, ehe er seine Schafe erwürgen ließe, lieber den Wolf tödte, so sey ein Hausvater verbunden, für die Erhaltung der Seinigen zu stehen. Die wachhabenden Brüder hätten verlangt, Flinten zu gebrauchen, bloß aus dem Grunde, daß sie den Wilden die Ausübung ihres Muthwillens an den Schwestern und Kindern verwehren könnten. Bey alledem aber bleibe das aller ihr Sinn, den Heiland zu bitten, daß an keinem Orte, wo Brüder wohnten, Blut vergossen werde."[42]

Zwischen den Zeilen von Spangenbergs Rede hört man heraus, dass die Strategie der bewaffneten Verteidigung offenbar eine Abkehr von den bisherigen pazifistischen Prinzipien darstellte und daher einer eingehenden theologischen Begründung bedurfte, welche Spangenberg mithilfe der Unterscheidung von „Zeugen Jesu" und „Obrigkeit" präsentierte. Der Historiker Joseph Mortimer Levering charakterisiert den neuen Kurs während des Kriegs als einen Mittelweg, der weder übermäßig „kriegerisch" noch „quäkerisch" gewesen sei.[43] Spangenberg war zwar bereit, Gewalt gegen Menschen in Kauf zu nehmen, aber nur als letztes Mittel und mit dem bewusstem Vorsatz, das Leben der Feinde zu schonen. Die wachhabenden Brüder wurden angewiesen, um Jesu willen nach Möglichkeit kein unnötiges Blut zu vergießen, son-

---

[42] Zitiert nach *Jeremias Risler*: Leben August Gottlieb Spangenbergs, Bischofs der evangelischen Brüderkirche, Barby 1794, 318–319.

[43] *Joseph Mortimer Levering*: A History of Bethlehem, Pennsylvania, 1741–1892, Bethlehem/Pennsylvania 1903, 321.

dern wenn es erforderlich sei zu schießen, auf die Beine der angreifenden Indianer zu zielen, so dass die Verwundeten anschließend behandelt und wieder gesund gepflegt werden konnten.[44] Trotzdem markiert das Vorgehen der Gemeinde Bethlehem 1755 eine Akzentverschiebung im Friedenszeugnis der Brüdergemeine. Dies zeigt sich in einer Bemerkung des amerikanischen Staatsmannes Benjamin Franklin in seiner Autobiographie über den angeblichen herrnhutischen Pazifismus, wie er ihn während des „French and Indian War" bei einem Besuch in der Siedlung Bethlehem erlebte:

> „Ich war überrascht, dieselbe in so gutem Verteidigungszustande zu finden. Die hauptsächlichsten Gebäude wurden durch eine Verpfählung verteidigt. Die Bürger hatten eine Anzahl Waffen und Munition von New-York bezogen und sogar Massen kleiner Pflastersteine zwischen den Fenstern ihrer hohen steinernen Häuser aufgehäuft, damit ihre Frauen sie auf die Köpfe des ersten besten Indianers herunterschleudern könnten, der in die Häuser einzudringen versuchte. Die bewaffneten Brüder hielten überdem Wache und lösten sich so methodisch ab, wie in irgend einer Garnisonsstadt. Ich äußerte im Gespräch mit ihrem Bischof, Spangenberg, mein Erstaunen hierüber, denn ich wußte, daß sie eine Parlamentsakte erlangt hatten, welche sie vom Militärdienste in den Kolonien befreite, und hatte daher angenommen, sie hegten Gewissensbedenken gegen das Waffentragen. Er erwiderte mir, es sei zwar keiner ihrer Glaubensgrundsätze, aber zu der Zeit, wo jene Parlamentsakte erlangt wurde, von vielen ihrer Leute für einen solchen gehalten worden. Es scheint, sie täuschten entweder sich selbst oder das Parlament; aber gesunder Menschenverstand, unterstützt von vorhandener Gefahr, wird zuwielen über launenhafte Ansichten doch den Sieg davon tragen."[45]

Die amerikanische Revolution 1776 und der damit verbundenen Unabhängigkeitskrieg (1775–1783) bildete eine dritte Bewährungsprobe für die pazifistische Grundhaltung der Herrnhuter in Nordamerika.[46] Das politische und militärische Drängen der amerikanischen Kolonien auf Unabhängigkeit von der britischen Krone stellte die Brüdergemeine vor ein doppeltes Dilemma: Erstens ergab sich ein Loyalitätskonflikt, da sich die Brüdergemeine ihres abgegebenen Treueversprechens der britischen Krone gegenüber verpflichtet fühlte, sich aber auch gegen die neue Obrigkeit nicht auflehnen wollte. Zweitens stellte sich erneut die Frage der Teilnahme am Militärdienst, und zwar diesmal in einer Situation, die nicht einfach als letztes Mittel der Selbstverteidigung verstanden werden konnte.

Spangenbergs Nachfolger in Bethlehem, Bischof Johannes Ettwein (1721–1802), vertrat eine weitgehend pazifistische Linie.[47] Aus seiner Sicht war eine Beteiligung am Krieg mit den religiösen Überzeugungen der Brüdergemeine in keiner Weise vereinbar, weshalb er die Teilnahme am Militärdienst,

---

[44] *Levering*: History of Bethlehem, 337.

[45] Benjamin Franklins Leben, von ihm selbst beschrieben, online: http://gutenberg.spiegel.de/buch/benjamin-franklins-leben-5789/4.

[46] Vgl. *Kenneth G. Hamilton*: John Ettwein and the Moravian Church during the Revolutionary Period, Bethlehem/Pennsylvania 1940; *Peter Brock*: Pacifism in the United States from the Colonial Era to the First World War, Princeton 1968, 285–329; *Burkholder*: Neither „Kriegerisch" nor „Quäkerisch", 163–168.

[47] *Hamilton*: Ettwein and the Moravian Church, 131–140.

egal ob freiwillig oder erzwungen, für die Mitglieder der Brüdergemeine kategorisch ablehnte. Sogar die Möglichkeit, sich von der Verpflichtung zum Kriegsdienst durch einen bezahlten Ersatzmann loszukaufen, lehnte er ab, da das Waffentragen eigentlich gleichbedeutend mit Mord sei und für einen Ersatzmann beim Militär zu bezahlen nichts anderes bedeute, als einen Mörder anzuheuern anstatt selbst ein Mörder zu sein.[48] Für Ettwein bestand die christliche Alternative in der Bereitschaft, um der Gewaltfreiheit willen Nachteile und Leiden in Kauf zu nehmen, wenn es nicht möglich war, sich aus militärischen Konflikten herauszuhalten. Maßgeblich blieb für ihn das Ideal eines friedvollen Lebens in Zurückgezogenheit und politischer Neutralität. Für ihre Weigerung, die Sache der Unabhängigkeit zu unterstützen, wurden die Herrnhuter Siedler in Pennsylvanien hart angegriffen. Ettweins geschickte Verhandlungen mit führenden Vertretern der amerikanischen Revolution ermöglichten es der Brüdergemeine, einigermaßen unbeschadet durch diesen Konflikt zu kommen. Statt aktiver Teilnahme am Kriegsgeschehen wurde die Brüdergemeine in die Pflicht genommen, zahlreiche Gebäude als Lazarett zur Pflege der Verwundeten zur Verfügung zu stellen.

Bei der jüngeren Generation, insbesondere bei Brüdern, die in Nordamerika selbst aufgewachsen waren und zum Teil auch öffentliche Ämter bekleideten, fand Ettweins entschieden pazifistischer Kurs keine ungeteilte Zustimmung. Viele waren für die amerikanische Unabhängigkeit und fanden den Krieg gegen die britische Krone durchaus gerechtfertigt; manche verließen sogar die Gemeinde, um sich den amerikanischen Truppen anzuschließen und für ihre Freiheit zu kämpfen.[49] Dieses Gefühl von Patriotismus und politischem Bewusstsein gewann in den Jahrzehnten nach der Gründung der Vereinigten Staaten zunehmend an Gewicht und verdrängte das pazifistische Erbe in der amerikanischen Brüdergemeine. Eine neue Zeit kündigte sich an.

8. Mentalitätswandel im 19. Jahrhundert

Bis in das letzte Drittel des 18. Jahrhunderts hinein hatte die Brüdergemeine an zeitgeschichtlichen Fragen wenig Anteil genommen und war als internationale Gemeinschaft bestrebt, sich in den weltpolitischen Auseinandersetzungen ein größtmögliches Maß an Neutralität zu bewahren. Zum Anfang des 19. Jahrhunderts bahnte sich nun in diesem Punkt eine Veränderung an, die einen tiefgreifenden Mentalitätswandel der Brüdergemeine nach sich zog, vor allem was ihr Friedenszeugnis anbetrifft. Der Historiker Guido

---

[48] *Hamilton*: Ettwein and the Moravian Church, 135.

[49] *J. Taylor Hamilton / Kenneth G. Hamilton*: Die erneuerte Unitas Fratrum 1722–1957. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine, Bd. 1, 1722–1857, Herrnhut 2001, 275; *Scott Paul Gordon*: Entangled by the World. William Henry of Lancaster and "Mixed" Living in Moravian Town and Country Congregations, Journal of Moravian History 8 (Spring 2010), 7–52, hier 25–35.

Burkhardt beschreibt den Beginn dieser Entwicklung im Blick auf die Brüdergemeine in Deutschland:

> „Sie hatte infolge ihrer Gründung und Ausbreitung einen zu internationalen Charakter angenommen, als dass die politischen und patriotischen Bewegungen in ihr hätten Eingang finden können. Selbst die Begeisterung des preußischen Volkes im Jahr 1813 blieb ihr einigermaßen fern. Wurden doch auch gerade damals Gnadenberg und Kleinwelka vom Krieg hart mitgenommen, so dass man sich teilweise zur Flucht entschloß. Herrnhut hingegen, wo eine zeitlang das Blüchersche Hauptquartier war, blieb verschont. Man hatte bis dahin über der Freiheit vom Militärdienst festgehalten. Aber als einige Brüder in den schlesischen Gemeinen sich unter die Freiwilligen stellen wollten, gestattete es die Unitätsältestenkonferenz. Und nach dem Krieg von 1815 verlor man in Preußen die Militärfreiheit ganz."[50]

Während sich das Leben der Brüdergemeine – vor allem in Europa – äußerlich betrachtet im Verlauf des 19. Jahrhunderts recht wenig veränderte, gewannen bürgerliche und nationale Vorstellungen im Bewusstsein ihrer Mitglieder zunehmend an Bedeutung. Ein wesentlicher Einschnitt war der Verlust des Privilegs der Befreiung vom Militärdienst. Für den Fall der Brüdergemeine in Berlin finden wir die folgende Information:

> „Das bei der Einwanderung gewährte Privileg der Befreiung vom Militärdienst wurde erstmals 1805, als ein junger Mann aus der Familie Jansa eingezogen wurde, durchbrochen. Später wurde das Privileg wieder gewährt, letztmals 1812. Aufgehoben wurde es endgültig im März 1813, als König Friedrich Wilhelm III sein Volk zum Freiheitskampf gegen Napoleon aufrief."[51]

Man kann wohl davon ausgehen, dass die Napoleonischen Befreiungskriege für die Brüdergemeine in Deutschland einen wichtigen Wendepunkt in der Friedensfrage markieren, und zwar in dreifacher Hinsicht: Das pazifistische Ideal verlor an Bedeutung, bisherige Privilegien der Militärfreiheit wurden aufgekündigt oder nicht länger eingefordert, das Bewusstsein einer nationalen Identität rückte zunehmend in den Vordergrund. Wie wir oben sahen, ist eine ähnliche Entwicklung für die Brüdergemeine in Nord-Amerika im Zusammenhang mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg zu konstatieren.

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts setzte sich der Mentalitätswandel bezüglich der Friedensfrage fort, und zwar in eine Richtung, die ich mit den Stichworten Nationalpatriotismus und Glorifizierung des Militärs beschreiben möchte. Wie die Historikerin Gisela Mettele festgestellt hat, erodierte der Aufschwung nationaler Identitäten das Selbstverständnis der Brüdergemeine als einer globalen Gemeinschaft:

> „Die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts intensivierten Staats- und Nationalbildungsprozesse in Europa und Nordamerika stellten den globalen Zusammenhang der Brüdergemeine prinzipiell in Frage. Die neuen Konzepte von

---

[50] *Guido Burkhardt*: Die Brüdergemeine. Erster Teil: Entstehung und geschichtliche Entwicklung, Gnadau 1905, 136–137.

[51] *Motel*: Das Böhmische Dorf in Berlin, 45.

> Staatsbürgerschaft und Rechtseinheitlichkeit ließen Sondergemeinschaften immer weniger zu und entzogen dadurch der engen sozialen Einheit über Grenzen hinweg immer mehr die Grundlage."[52]

Für die einzelnen Mitglieder der Brüdergemeine bedeutete dies, dass sie sich, je länger je mehr, mit der Nationalität eines bestimmten Staates identifizierten und sich seine jeweiligen politischen und militärischen Interessen zu eigen machten. Der Gedanke politischer Neutralität und die bisher übliche kritische Distanz zur staatlichen Machtpolitik verschwanden aus dem Blickfeld.[53]

Mit wachsendem Patriotismus fand auch eine gewisse Glorifizierung des Militärs Eingang in die Brüdergemeine. Zeitgenössische Vorstellungen vom Wert militärischer Tugenden und eine heroisch-idealisierte Sicht des Krieges gewannen an Einfluss und Bedeutung. Dies zeigt sich etwa daran, dass man damit begann, an brüderischen Internatsschulen militärisch zu exerzieren. So wurde 1840 das sogenannte Nieskyer Regiment gegründet, um die Schüler an den militärischen Drill heranzuführen. Ein ehemaliger Schüler hielt rückblickend fest:

> „Allwöchentlich wurde bei uns exerziert nach allen Regeln des preußischen Kommiß. Zwei Lehrer befehligten als Generäle das Regiment, und die tüchtigen Knaben bekleideten allerlei Chargen unter der Regimentsfahne. Als ich später Soldat ward, war mir der Dienst ohne weiteres verständlich als Kindheitserinnerung."[54]

1844 entstand ein ähnliches Regiment an der „Knabenanstalt" der Brüdergemeine Königsfeld.[55] Auch im pennsylvanischen Nazareth Hall wurde 1862 eine militärische Ordnung etabliert.[56] Über das „Regiment" der Herrnhuter Internatsschule in Kleinwelka wird berichtet:

> „Wir trugen Drillichjacken mit roten Aufschlägen und Messingknöpfen, Rangabzeichen nicht zu vergessen, erfuhren militärische Grundausbildung und trugen dabei Holzgewehre."[57]

Die aktive Teilnahme am Kriegsdienst wurde nicht länger als moralisches Problem empfunden, sondern galt als ehrenvolle vaterländische Pflicht. Seit

---

[52] *Gisela Mettele*: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857, Göttingen 2009, 274.

[53] Vgl. *Hans-Christoph Hahn*: Die Wirkung der nationalpatriotischen Tendenzen im 19. und 20. Jahrhundert auf die Brüdergemeine und ihr Verhältnis zum Judentum, Unitas Fratrum 69/70 (2013), 5–41, hier 24–28.

[54] Zitiert bei *Peter Sebald*: Geschichte von Niesky 1742–1992, Bd. 1, Niesky 1998, 140; vgl. auch *Joachim Knothe*: Nieskyer Traditionen im Ansturm einer neuen Zeit. Das Pädagogium zu Niesky und der Anspruch des Nationalsozialismus, Unitas Fratrum 44 (1993), 65–99, hier 78–83, und „Aus der Geschichte des Nieskyer Regiments" in: *Uttendörfer / Schmidt*, Die Brüder, 389-391.

[55] Rockenschuh: Königsfeld, 155; vgl. Hans-Jürgen Kunick: Die Königsfelder Zinzendorfschulen in der Zeit des Nationalsozialismus, Unitas Fratrum 43 (1998), 19–22.

[56] Vgl. H. H. Hacker: Nazareth Hall. An Historical Sketch and Rooster of Principals, Teachers and Pupils, Bethlehem/Pennsylvania 1910, 49.

[57] *Hans-Windekilde Jannasch*: Pädagogische Existenz. Ein Lebensbericht, Göttingen 1967, 127; vgl. *Hans-Beat Motel*: „Mama, mein Herz geht kaputt!" Das Schicksal der Herrnhuter Missionskinder, Herrnhut 2013, 73–74.

Mitte des 19. Jahrhunderts waren Mitglieder der Brüdergemeine als Soldaten an unterschiedlichen Kriegen beteiligt und erfreuten sich dabei der begeisterten Unterstützung ihrer Heimatgemeinden. Dies betraf insbesondere den Deutsch-Französischen Krieg von 1870/71, über den in der Zeitschrift „Herrnhut" ausgiebig und durchweg positiv berichtet wurde. In den Vereinigten Staaten beteiligten sich Herrnhuter am Amerikanischen Bürgerkrieg (1860–1865), und zwar sowohl auf der Seite der Nordstaaten, denen Pennsylvanien angehörte, wie auch auf der Seite der Konföderation der Südstaaten, zu denen North Carolina zählte. So entstand zum ersten Mal die tragische Situation, dass sich Mitglieder der Brüdergemeine als Soldaten feindlicher Truppen gegenüberstanden.[58]

9. Der Erste und Zweite Weltkrieg

Im neunten Schritt unserer Spurensuche geht es um die Haltung der Brüdergemeine zum Krieg während des Ersten und Zweiten Weltkrieges. Hier möchte ich zunächst Eindrücke einer kursorischen Lektüre der Zeitschrift „Herrnhut" während der ersten Kriegswochen 1914 wiedergeben. Bei Ausbruch des Krieges im August 1914 hören wir wenig von Begeisterung über den Krieg, aber es kommt die feste Überzeugung zum Ausdruck, dass die deutsche Brüdergemeine in der Pflicht steht, Volk und Vaterland im Krieg zu dienen und zu Gott für den Sieg des deutschen Heeres zu beten. Die vielen jungen Männer, die aus der Brüdergemeine zum Kriegsdienst rekrutiert worden sind, werden in langen Listen namentlich genannt. Beispielhaft für den Geist der Zeit ist ein Brief der Unitätsdirektion an im Heeresdienst stehende Brüder:

> „Die erhebenden Tage der ersten stürmischen Begeisterung sind vorüber. Die eisenharte Arbeit des Krieges hat begonnen. Die Kunde von den ersten Waffenerfolgen haben wir mit innigem Dank gegen Gott vernommen. Schon stehen auch viele von Euch Auge in Auge dem Feind gegenüber, den es niederzuringen gilt, und koste es das eigene Leben. Die anderen verrichten auf unscheinbarerem Posten ihren für das Gedeihen des Ganzen ebenso bedeutungsvollen Dienst. Euch allen aber, wo immer Ihr seid, was immer Eure Aufgabe sei, reichen wir im Geiste die Bruderhand und grüßen Euch im Namen unserer Gemeinde."[59]

Kritische Stimmen zum Krieg sucht man vergebens. Jedoch gab es unter den Lesern in den ersten Wochen eine interessante Auseinandersetzung über einen brüderlichen Gruß aus der englischen Unitätsprovinz. Dieser wurde seitens der deutschen Unitätsdirektion bekannt gemacht und lautet wie folgt:

> „Die gegenwärtige Synode der britischen Provinz der Brüderkirche sendet den Brüdern der deutschen Provinz herzliche brüderliche Grüße in der

---

[58] Vgl. *Richmond E. Myers*: The Moravian Church and the Civil War, Transactions of the Moravian Historical Society 20:2, 1965, 226–248.

[59] Herrnhut 47 (1914), 308.

> Überzeugung, daß zwischen Gliedern des Leibes Christi kein Haß, zwischen Gliedern der Brüderkirche kein Krieg bestehen kann."[60]

Die deutsche Kirchenleitung fügte diesem Text die Bemerkung hinzu, dass sie diesen Gruß mit Dank entgegengenommen habe und die darin ausgesprochenen Glaubensüberzeugungen teile. In Reaktion auf diese Notiz gab es einige kritische Stimmen, die sich dem Gedanken der brüderlichen Verbundenheit über Kriegsgrenzen hinweg nicht anschließen konnten. Ich zitiere aus dem Leserbrief eines Br. Grunewald:

> „Die Riesenblutschuld, die mit dem Jahre 1914 über die Menschheit kommt, hat im Grunde England auf dem Gewissen. Und dann die unsittliche Art der Kriegsführung. Das planmäßige Lügen die Hauptwaffe, die Dumdum-Geschosse, der fortgesetzte Bruch des Völkerrechts. Darüber sind wir sittlich erschrocken. Vieles hatten wir den Engländern zugetraut, aber das doch nicht. Ja, darüber sind wir sittlich empört. Kann ich mit solchen Leuten Brudergemeinschaft halten?"[61]

Im weiteren Verlauf nennt Br. Grunewald als Bedingung für brüderliche Gemeinschaft, dass sich die englische Brüdergemeine erst einmal deutlich von der englischen Kriegspolitik distanzieren müsse. Darauf wiederum reagierte Wilhelm Bettermann (1879–1939), der nachmalige Unitätsarchivar, mit einem längeren Beitrag, aus dem ich auszugsweise zitiere:

> „Und das ist das Schwere für die Brüdergemeine: das hochgehende Nationalgefühl der Deutschen richtet sich besonders gegen England. Wird die Unität diese Probe aushalten? Ist die Bruderliebe hüben und drüben stark genug, daß sie auch in diesen Zeiten eine Brücke über den Kanal schlägt und bis ins feindliche Lager hineinreicht? Ich habe mich über die Erklärung der britischen Synode gefreut. Es ist etwas Großes, zu erfahren, wie das Christentum alle nationalen Gegensätze überbrückt. [...] Außerdem verlangt die Bruderliebe keine Erklärungen. Sie verzeiht und trägt. Sie tut das auch, wo es schwer fällt und wo sie zunächst nicht versteht. Unser hochgehendes Nationalgefühl trübt jetzt manchmal unser Urteil; wir dürfen nicht ungerecht werden: drüben ist nicht alles schwarz und bei uns nicht alles weiß. Das glaubt doch niemand, daß es nun seit dem Kriegsanfang in England keine Jünger Jesu, kein Glied des Leibes Christi mehr gäbe. Und auch die Wahrheit wollen wir doch nicht aufheben, dass die Christen in aller Welt eins sind. Die Unität ist keine Union, in der sich verschiedene Kirchen nach eigener Wahl zusammenschließen, sondern sie ist *eins* ihrem göttlichen Berufe nach. Ob wir wollen oder nicht, wir haben die Aufgabe der Bruderliebe auch den Engländern gegenüber. Sie ist deshalb nicht weniger Aufgabe, weil sie in diesen Tagen schwer ist.
>
> Wir wollen Deutsche sein mit jeder Faser unsers Wesens und wir wollen den Engländern erlauben, Engländer zu sein; aber wir sind auch Christen und *bleiben Brüder*."[62]

Wesentlich für Bettermanns Beitrag ist, dass er den Widerspruch zwischen dem nationalistisch untermauerten Kriegsethos und dem Bewusstsein grenz-

---

[60] Ebd., 330.
[61] Ebd., 343.
[62] Ebd., 350–351.

übergreifender Verbundenheit in der Brüder-Unität benennt und als moralisches und theologisches Dilemma versteht. Daraus ergibt sich für ihn, dass er den Verzicht auf eine undifferenzierte Diffamierung der englischen Brüder fordert. Allerdings geht Bettermann nicht soweit, angesichts dieses Widerspruchs für einen wirklich pazifistischen Weg einzutreten.

Ich vermute, dass pazifistische Gedanken während des Ersten Weltkrieges in Brüdergemein-Kreisen kaum eine Rolle gespielt haben. Jedoch ist es erwähnenswert, dass es in der Person des Pfarrers Theodor Schmidt (1870–1960) zumindest eine Herrnhuter Stimme gab, die sich in diese Richtung äußerte.[63] Schmidt war bis 1913 in der Schweiz tätig und stand dort in engem Kontakt zu Leonhard Ragaz (1868–1945) und anderen christlichen Sozialisten. Dies macht es erklärlich, dass er der nationalistischen Kriegsverherrlichung kritisch gegenüber stand. Ich zitiere aus einer Predigt von 1912 über Matthäus 5,9 (Selig sind die Friedfertigen):

> „Der Krieg ist etwas Furchtbares [...] was wir Friedensfreunde nicht dürfen, das ist, den Staat und seinen Militarismus, den Krieg und seine Greuel begeistert zu verherrlichen und als christlich zu verhimmeln [...] Wir wollen uns hüten, irgendeinen dieser jammervollen Kriege irgendwie mit dem christlichen Mantel zu drapieren."[64]

Wie die Historikerin Gontrude Weber nachgewisen hat, beteiligte sich Schmidt einige Jahre später an dem Versuch zahlreicher evangelischer Theologen, im Zuge des großen Reformationsjubiläums mit einer deutlichen Stellungnahme gegen die Fortführung des Krieges einzutreten.[65] In dieser „Erklärung deutscher Protestanten zur Friedensfrage" vom Herbst 1917 heißt es u.a.:

> „Wir deutschen Protestanten reichen im Bewußtsein der gemeinsamen christlichen Güter und Ziele allen Glaubensgenossen, auch denen in den feindlichen Staaten, von Herzen die Bruderhand.
>
> Wir erkennen die tiefsten Ursachen dieses Krieges in den widerchristlichen Mächten, die das Völkerleben beherrschen, in Mißtrauen, Gewaltvergötterung und Begehrlichkeit, und erblicken in einem Frieden der Verständigung und Versöhnung den erstrebenswerten Frieden. [...]
>
> Wir fühlen angesichts dieses fürchterlichen Krieges die Gewissenspflicht, im Namen des Christentums fortan mit aller Entschiedenheit dahin zu streben,

---

63 *Randi Weber*: Ein Blick auf Theodor Schmidts mutiges Engagement für den Frieden, Herrnhuter Bote – Mitteilungen aus der Herrnhuter Brüdergemeine, Heft 244 (Sept. 2014), 12, 17-18.

64 *Theodor Schmidt*: Predigt am 17.11.1912 in Bern zu Mt. 5,9, gedruckt von der Schweizerischen Friedensgesellschaft, 5.

65 *Gontrude Weber*: Zwischen Zinzendorf und Ragaz. Die Mitarbeit des Herrnhuter Pfarrers Theodor Schmidt (1870–1960) in der religiös-sozialen Bewegung der Schweiz bis 1914 und seine gesellschaftspolitische Arbeit in Deutschland, Unitas Fratrum 29/30 (1991), 199–220, hier 210.

daß der Krieg als Mittel der Auseinandersetzung, unter den Völkern aus der Welt verschwindet."[66]

Bei den Unterschriften findet sich unter Nr. 168 der Name von Theodor Schmidt. Ob diese Erklärung in der Brüdergemeine in irgendeiner Weise wahrgenommen und diskutiert wurde, bleibt offen.

Ebenfalls unklar ist, ob es nach dem Ersten Weltkrieg in der Brüdergemeine zu einem Gespräch über die Friedensfrage kam, auch im Blick auf das größere ökumenische Umfeld. Dies ist eine wichtige Frage, die der weiteren Forschung bedarf. Als 1931 die erste internationale Synode mit amerikanischen und englischen Vertretern in Herrnhut zusammentrat, war dies sicher ein wichtiges Zeichen der Versöhnung. In einer Resolution bekräftigte die Synode die Verpflichtung der Brüdergemeine, sich für den Frieden einzusetzen:

„Wir sind mehr als je davon überzeugt, daß es eine dringende Aufgabe der christlichen Kirche ist, die verbindende Macht der Liebe Christi zu bezeugen und wirklich alles zu unterstützen, was zu einem dauerhaften Frieden der Völker dienen kann."[67]

Eine echte Kehrtwende bewirkte dieser Aufruf allerdings nicht. Als Adolf Hitler 1933 an die Macht kam, stand die Brüdergemeine dem Nationalsozialismus mit seinem militaristischen Gebaren weithin unkritisch gegenüber. Und als 1939 der Zweite Weltkrieg begann, wurden in der Zeitschrift „Herrnhut" während der ersten Kriegswochen wieder die bekannten patriotischen Parolen ausgegeben: Kriegsdienst als gottgegebene Pflicht, Aufruf zum Gebet für Führer, Volk und Vaterland, sowie die Zusicherung, dass Gott besonders hinter denen stehe, die nun in der Wehrmacht mit den Waffen kämpfen.

10. Seit 1945

Der letzte Schritt betrifft die Zeit seit 1945. Hierzu gibt es eine sehr informative Untersuchung von Volker Schulz, der die Diskussion der Themen Frieden und Gerechtigkeit in der Brüdergemeine für die Jahre 1945 bis 1985 darstellt.[68] Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte in der Brüdergemeine – wie in vielen anderen Kirchen – ein neues Nachdenken über die Friedensfrage ein. Dabei spielten verschiedene Faktoren eine Rolle: das Erschrecken über die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, die Bedrohung durch Atomwaffen und der verschärfte Ost-West-Konflikt, die Aufnahme

---

[66] Zitiert in *Walter Bredendiek*: Kirchengeschichte von „links" und von „unten": Studien zur Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts unter sozialhistorischer Perspektive, Berlin und Basel 2011, 77.

[67] Herrnhut 64 (1931), 231.

[68] *Volker Schulz*: Verlautbarungen der Unitätssynoden und der Synoden der EFBU zum Themenbereich „Frieden und Gerechtigkeit" nach 1945 und deren Auswirkungen in der EFBU. Eine Untersuchung wie die Brüdergemeine auf politische Herausforderungen reagiert, masch., Bad Boll 1986.

von Impulsen aus der ökumenischen Bewegung und die Wahrnehmung der Friedensfrage in Verbindung mit anderen politischen Themen, insbesondere Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Dazu kommt das theologische Gespräch innerhalb der Brüdergemeine, bei dem insbesondere die verstärkte Wahrnehmung der Brüder-Unität als einer weltweiten Kirche von Bedeutung war. Anhand der Verlautbarungen der Unitätssynoden und deutschen Provinzialssynoden bis 1985, die Schulz im Kontext der globalen und innerdeutschen politischen Entwicklung analysiert, zeigt sich, wie sich die Brüdergemeine die Friedensthematik wieder neu zu eigen machte. Ich greife einige Stellungnahmen heraus, die die allgemeine Entwicklung charakterisieren:

1949 kam es in den Distriktsynoden Herrnhut und Bad Boll zu Erklärungen, die eine klare Verurteilung des Kriegs beinhalteten. In Bad Boll stellte man fest, „Krieg ist Sünde". In Herrnhut ließ die Synode verlautbaren, Krieg, Kriegsführung und alles, was damit zusammen hänge, stünden in „unvereinbarem Widerspruch mit dem Willen Gottes".[69] Auch die Verweigerung des Kriegsdienstes, die ja nun zumindest im Grundgesetz der neu gegründeten Bundesrepublik als Recht verankert war, wurde auf diesen Synoden angesprochen:

> „Der Verzicht auf jeglichen Gebrauch der Gewalt und der vorbehaltlose Gehorsam gegen das Gebot der Liebe Christi ist ein Bekenntnis persönlicher Glaubensentscheidung, aus der kein Gesetz gemacht werden darf. Das schließt in sich, dass wir den, der aus innerster Verpflichtung Kriegsdienst tut, nicht verurteilen, und den, der sich aus Gehorsam gegen das Evangelium gezwungen sieht, die Waffe nicht zu tragen, unserer Gemeinschaft versichern."[70]

Ein Ereignis von entscheidender Bedeutung für die weitere Entwicklung der Brüder-Unität als globaler Kirche war die Unitäts-Synode in Bethlehem/Pennsylvania 1957, bei der zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg Synodalvertreter der Brüdergemeine auf internationaler Ebene zusammenkamen. Mit dem Dokument „Grund der Unität" gelang es, für die Zukunft der Brüder-Unität eine tragfähige Grundlage zu schaffen. Der Gedanke der weltweiten geschwisterlichen Verbundenheit spielt darin eine wichtige Rolle:

> „Die Brüder-Unität erkennt zwischen denen, die im Herrn eins sind, keine trennenden Unterschiede an. Wir sind gerufen, zu bezeugen, dass Gott in Jesus Christus sein Volk aus allen Völkern und Sprachen sammelt und zu einem Leib formt und dass er den Sündern unter dem Kreuz vergibt und sie zusammenführt. Wir […] betrachten es als ein Gebot des Herrn, dies öffentlich zu bekennen und mit Wort und Tat zu zeigen, dass wir Brüder und Schwestern in Christus sind."[71]

Zehn Jahre später konkretisierte die Unitätssynode im tschechischen Potstein diesen Gedanken in Bezug auf die Friedensfrage wie folgt:

---

[69] Beschlüsse und Erklärungen der Synode 1949, zitiert in *Schulz*: Verlautbarungen, 27.
[70] Ebd., 27–28.
[71] Kirchenordnung der Europäisch-Festländischen Brüder-Unität (Herrnhut und Bad Boll, 1987, 1992 und 2012), § 7.

> „Im Gehorsam gegen Christi Gebote hat die Kirche die hohe Verpflichtung, für das Fortbestehen und die Erhaltung des Weltfriedens zu arbeiten. Die Brüder-Unität ist durch ihren internationalen Charakter in einer besonders günstigen Lage, um ihren Einfluss zu diesem Zweck einzusetzen. Ihr ständiges Streben sollte es sein, bei der Arbeit für den Weltfrieden zu ermutigen und zu helfen im Namen Jesu Christi, der selbst die Quelle wahren Friedens und der Versöhnung ist."[72]

In den 1980er Jahren führte der Aufschwung der Friedensbewegung dazu, dass auch in der Brüdergemeine die Friedensfrage breit diskutiert wurde. Einige Mitglieder setzten sich leidenschaftlich dafür ein, dass die Brüdergemeine in Sachen Friedenspolitik deutlicher Stellung beziehen sollte. Gefordert wurden etwa klare Aussagen zur Ablehnung atomarer Nachrüstung, die bessere Betreuung von Kriegsdienstverweigerern und die Erziehung zum Frieden in der Gemeindepädagogik. Die Distriktsynode West, die 1983 in Zeist stattfand, verabschiedete eine detaillierte Stellungnahme zur Friedensfrage, die unter anderem der Entwicklung, Stationierung und Anwendung von Massenvernichtungswaffen ein „bedingungsloses Nein!, ein Nein ohne jedes Aber" entgegensetzte.[73] Im Osten waren solcherlei politische Stellungnahmen natürlich deutlich schwieriger. Hier geschah ein wichtiger Beitrag zur Friedensbewegung dadurch, dass die Textildruckerei der Firma Dürninger in Herrnhut in der Lage war, unter Umgehung staatlicher Zensur den berühmten Aufnäher mit der Aufschrift „Schwerter zu Pflugscharen" in großer Stückzahl herzustellen.[74]

Interessant ist schließlich die Debatte um den Stellenwert der Wehrdienstverweigerung. In beiden Distrikten gab es zahlreiche junge Männer, die nach den Möglichkeiten der staatlichen Ordnung als Kriegsdienstverweigerer oder Bausoldaten den Dienst mit der Waffe aus Gewissensgründen ablehnten. Dazu gab es 1985 sowohl im Distrikt Bad Boll (Westdeutschland) wie auch im Distrikt Herrnhut (DDR) Anträge an die Synode. In einem gemeinsamen Beschluss halten beide Distriktsynoden zunächst fest:

> „Befürwortung oder Ablehnung des bewaffneten Wehrdienstes sind gewichtige Glaubens- und Gewissensentscheidungen. Weder das eine noch das andere darf zur alleingültigen Norm erhoben werden."

Der Beschlusstext spricht dann aber von der Kriegsdienstverweigerung als dem „deutlicheren Friedenszeichen":

> „Die Brüder-Unität erkennt im Zivildienst, waffenlosen Wehrdienst und in der Wehrdienstverweigerung zeichenhafte Friedensdienste und stellt sich hinter die, die eine solche Entscheidung fällen. Zugleich respektiert sie die Entscheidung derer, die aufgrund ihrer christlichen Überzeugung sich für

---

72 Kirchenordnung § 666, vgl. *Schulz*: Verlautbarungen, 40.

73 Europäisch-Festländische Brüder-Unität, Distrikt Bad Boll (Hg.), Arbeitsmaterial zum Thema Frömmigkeit Heute + Stellungnahme zur Friedensfrage (Bad Boll 1983), 26, vgl. *Schulz*: Verlautbarungen, 77.

74 *Hans-Michael Wenzel*: „Der gefährliche Schmid" oder „Schwerter zu Pflugscharen", Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine 63/64 (2010), 315-317; vgl. *Ehrhard Neubert*: Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989, ²1998, 398–402.

den Wehrdienst entscheiden und weiß sich ihnen ebenso verbunden. Sie betont freilich, daß das Niederlegen von Waffen ein deutlicheres Friedenszeichen ist als das Waffentragen."[75]

Ausblick

Am Anfang dieser Untersuchung stand die Frage, ob und in wieweit die Brüdergemeine als eine Friedenskirche zu bezeichnen sei. Die Bestandsaufnahme, die wir in zehn Schritten vollzogen haben, ergibt keine eindeutige Antwort. Einerseits ist deutlich geworden, dass ein entschiedenes Friedenszeugnis im Sinne der konsequenten Ablehnung militärischer Gewalt keine durchgehende Linie in der 550-jährigen Tradition der Brüder-Unität darstellt. Man kann nicht sagen, dass das Prinzip eines christlichen Pazifismus ein charakteristischer oder gar unaufgebbarer Bestandteil ihres kirchlichen Selbstverständnisses gewesen sei. Vielmehr gab es immer wieder Zeiten, in denen sich die Brüder-Unität gefordert sah, Kompromisse zwischen dem Ideal biblischer Friedfertigkeit und den Anforderungen des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu finden. Im 19. Jahrhundert hielten darüber hinaus nationalpatriotische Tendenzen Einzug in die Brüdergemeine, die eine Glorifizierung des Militärwesens und eine Idealisierung des Krieges bewirkte, so dass die Brüdergemeine in Deutschland dem Krieg von 1870/71 sowie dem Ersten und Zweiten Weltkrieg positiv gegenüberstand und die Teilnahme von Brüdern am Kriegsdienst begrüßte.

Andererseits hat unsere Untersuchung nachgewiesen, dass die Brüder-Unität zumindest zeitweise die Position einer Friedenskirche vertrat, indem ihre Mitglieder es aus Glaubens- und Gewissengründen ablehnten, sich an militärischer Gewalt zu beteiligen, und dafür auch Nachteile in Kauf zu nehmen bereit waren. Interessanterweise findet sich diese Haltung nicht nur in der ersten Generation der Böhmischen Brüder, sondern auch in der Anfangszeit der erneuerten Brüder-Unität, exemplarisch greifbar etwa im Schicksal der Brüder-Kolonie in Savannah/Georgia. Dass man bei allen Gemeindegründungen im 18. Jahrhundert auf das Privileg der Befreiung von Militärdiensten Wert legte, lässt darauf schließen, dass sich die Brüdergemeine dem biblischen Friedenszeugnis durchaus verpflichtet wusste, selbst wenn dieser Punkt in den offiziellen Verlautbarungen kaum zur Sprache kam. Mir scheint es keineswegs abwegig, hier von einem „Herrnhuter Pazifismus" zu sprechen, welcher dann allerdings in Nord-Amerika zur Zeit des Unabhängigkeitskriegs und in Europa mit den Napoleonischen Befreiungskriegen in den Hintergrund gedrängt wurde und schließlich in Vergessenheit geriet.

Wie lässt sich die Position der Brüdergemeine zur Friedensfrage im konfessionskundlichen Spektrum verorten? Ich würde dafür plädieren, das brü-

---

[75] Beschlüsse und Erklärungen der Provinzialsynode, Distrikte Herrnhut und Bad Boll vom Jahre 1985, Herrnhut und Bad Boll 1985, 11, Nr. 3, vgl. *Schulz*: Verlautbarungen, 81.

derische Bekenntnis zur Friedfertigkeit, das ich eben mit dem Begriff „Herrnhuter Pazifismus" beschrieben habe, zwischen den klassischen Friedenskirchen und der lutherischen Zwei-Reiche Lehre einzuordnen. Schon im Blick auf die innere Entwicklung der alten Unität lässt sich feststellen, dass die rigorose Ablehnung von Krieg und Kriegsdienst in einem Spannungsverhältnis zur Übernahme gesellschaftlicher Verantwortung stand. Gleichermaßen lebte die Brüdergemeine im 18. Jahrhundert in der Spannung von Absonderung und Partizipation hinsichtlich der politischen und gesellschaftlichen Situation ihres jeweiligen Umfelds. Zweimal sehen wir diese Spannung zugunsten einer Seite aufgelöst: einmal in der Gründergeneration der Böhmischen Brüder, die sich kategorisch aus dem gesellschaftlichen Leben ihrer Zeit zurückgezogen hatte, und dann in der national-patriotischen Wende des 19. Jahrhunderts, die dazu führte, dass die Brüdergemeine sich ganz unkritisch dem vorherrschenden Militarismus des Kaiserreichs und der Hitler-Zeit anpasste.

Die Kurskorrektur nach 1945, die sich an dem Gedanken der christlichen Friedensverantwortung orientierte, hat die Brüdergemeine wieder in die Spannung zwischen biblischem Friedenszeugnis und gesellschaftlicher Verantwortung hineingeführt. So ist der biblische Auftrag zur Friedfertigkeit, der auch eine kritische Haltung gegenüber staatlichen Instanzen beinhaltet, als wesentliches theologisches Anliegen neu in den Blick gekommen: „Die Friedensverantwortung der Christen ist eine Kernfrage des Glaubens" (Distriktsynode in Bad Boll 1985).[76] Mit diesem Satz hat sich die Brüdergemeine nicht unbedingt auf eine bestimmte pazifistische Linie festgelegt, aber sie hat die kontinuierliche Auseinandersetzung mit der Friedensthematik als wichtige Aufgabe ihres kirchlichen Handelns erkannt. Dabei kam in der Zeit des Kalten Krieges der Frage der Kriegsdienstverweigerung eine besondere Bedeutung zu, die vor allem im Bereich der DDR viel politische Brisanz besaß und auf persönlicher Ebene oft als eine gravierende Gewissensentscheidung erlebt wurde, die mit weitreichenden Konsequenzen verbunden war. Mit der Abschaffung der Wehrpflicht in Deutschland ist dieser unmittelbare Anlass zum Nachdenken über die Beteiligung an der Ausübung militärischer Gewalt in den Hintergrund gerückt; gleichwohl stellt sich die Friedensfrage angesichts der vielfältigen Konfliktherde unserer globalen Gesellschaft in neuer Form, insbesondere wenn man ihre Verbindung zu den Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der religiösen Toleranz in Betracht zieht. Als internationale Kirche ist die Brüder-Unität im Kontext der Globalisierung für diese Thematik besonders sensibel. So bleibt die Frage einer biblischen Friedensethik in Zusammenhang mit sozialer und politischer Verantwortung auch für die Zukunft eine wesentliche Herausforderung.

---

[76] Ebd., 12, Nr. 4.

Zwischen Patriotismus und Pazifismus.

Krieg und Frieden in der Perspektive methodistischer Kirchen

Christoph Raedel

Auf den ersten Blick erscheint die Einordung einfach: Methodistische Kirchen sind weithin, historisch-theologisch kategorisiert, keine Friedenskirchen wie die Mennoniten oder die Kirche der Brüder. Sie sind der Sache nach Heiligungskirchen, also Kirchen mit einer starken Betonung der gegenwärtigen Wirksamkeit der Gnade Gottes, die die Sünde überwindet und Menschen kraft der göttlichen Liebe dem Ebenbild des Sohnes Jesus Christus gleichgestaltet, sodass sie schon hier und jetzt als Bürger von Gottes anbrechenden Friedensreich leben können. Was dies allerdings für das Leben in einer weiterhin von Ungerechtigkeit und Gewalt bestimmten Welt heißt, war im Methodismus immer schon umstritten. Das Spannungsmoment im methodistischen Selbstverständnis war – bis weit in das 20. Jahrhundert hinein – dadurch bedingt, dass Methodisten sich nicht allein als Bürger von Gottes anbrechendem Reich wussten und sich infolgedessen allmählich eine wachsende globale Verbundenheit („connexio") von Methodisten ausbilden konnte, sondern sie sich zugleich immer auch als loyale Bürger eines konkreten Staates verstanden. Insbesondere in Phasen zwischenstaatlicher militärischer Auseinandersetzungen sollte dieser Patriotismus zu Tage treten.

Im folgenden Beitrag soll dargelegt werden, welche Kontinuitätsmomente und welche Neuorientierungen sich in ausgewählten methodistischen Kirchen erkennen lassen. Dabei gehe ich methodisch von der Annahme aus, dass sich die Entwicklung friedensethischer Positionen am ehesten aufweisen lässt, wenn die Äußerungen hinsichtlich der Einstellung zu konkreten Kriegen miteinander verglichen werden. Dabei steht die Frage im Vordergrund, inwiefern theologische und nichttheologische Faktoren auf die Standortbestimmungen zur Friedensfrage eingewirkt haben und wie die in der Positionierung erkennbare Spannung zwischen Patriotismus und Pazifismus zu verstehen und zu beurteilen ist.[1]

---

[1] Die Quellen, in denen sich die methodistische Einstellung zu Fragen von Krieg und Frieden abbildet, dürfen durch eine Reihe von im Folgenden auch ausgewerteten und zitierten Untersuchungen als gut erforscht gelten. Kaum reflektiert wird in diesen Untersuchungen jedoch die Methodenfrage, wer in „offiziellen" Texten methodistischer Kirchen spricht. Inwieweit lassen sich also in Grundlagentexten, Konferenzbeschlüssen und redaktionellen Artikeln von Kirchenzeitungen die Stimmen der Gemeindebasis vernehmen? Besonders behutsam zu interpretieren dürften zudem kirchenoffizielle Texte sein, die unter den Bedingungen einer Staatsdiktatur entstanden sind wie die DDR es war.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

1. Der Methodismus im 18. Jahrhundert: Leben in der Heiligung und Loyalität gegenüber dem Staat

John Wesleys theologische Konzeption war von einem Optimismus der Gnade getragen, der weit über das hinausging, was andere Theologen seiner Zeit anzunehmen bereit waren. Wesley war überzeugt davon, dass sich Rechtfertigung und Wiedergeburt nicht voneinander ablösen lassen: Während die Rechtfertigung eine *relative*, also die Beziehung zu Gott betreffende Veränderung bewirkt, bezeichnet die Wiedergeburt eine *reale*, also die innere Bestimmtheit des Menschen betreffende Veränderung.[2] Die Wiedergeburt ist zugleich der Beginn der Heiligung, denn auch für den wiedergeborenen Christen gilt, dass die Sünde zwar nicht mehr regiert, sie aber noch vorhanden ist und ins Leben drängt. Erst in einem zweiten Gnadenwerk, der vollkommenen Heiligung, vernichtet Gottes Geist das Wesen der Sünde im Gläubigen und erfüllt ihn ganz und gar mit der Liebe Gottes.[3] Für Wesley war klar, dass die Rechtfertigung wie die Heiligung ihre einzige Bedingung im Glauben haben, doch war er ebenso davon überzeugt, dass niemand im Glauben zu beharren vermag, der nicht der Gnade Gottes in seinem Leben Raum gibt, der also dem Gesetz der Freiheit, den Weisungen des Evangeliums gehorcht.

Den Weg des Glaubens zu gehen hieß für Wesley, den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen. Solange der Christ in dieser Welt lebt, bleibt er den Angriffen des Satans ausgesetzt und hat sich, angetan mit der von Gott gegebenen geistlichen Waffenrüstung, diesem Kampf zu stellen. Die uns heute fremde Sprache des Kampfes hatte für Wesley eine eminent wichtige Funktion.[4] Sie stellte die Gläubigen ganz in die Abhängigkeit von Gott und in den Raum einer Gemeinschaft. Wer dem Bösen widerstehen will, der kann das nur in der Vollmacht eines noch mächtigeren Herrn tun, und wer in diesem Kampf bestehen will, der braucht eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern, die ihn stützen und halten. Deshalb galt im frühen Methodismus die Zugehörigkeit zu einer Bundesgruppe („class") als Bedingung dafür, sich zur methodistischen Bewegung halten zu dürfen.[5] So verstanden sich die frühen Methodisten als eine Gemeinschaft, die ihrem Verlangen nach der Erfahrung der verändernden Gnade Gottes dadurch eine erkennbare Struktur gaben, dass sie – gemäß den „Allgemeinen Regeln" –

---

2 Vgl. *Albert C. Outler* (Hg.): The Works of John Wesley. Vol. 1: Sermons I, Nashville 1984, 431 f.

3 Zu Wesleys Heiligungslehre vgl. *Harald Linström*: Wesley und die Heiligung, Stuttgart ²1982, und *Kenneth J. Collins*: The Theology of John Wesley. Holy Love and the Shape of Grace, Nashville 2007.

4 Vgl. *Jeffrey Williams*: Religion and Violence in Early American Methodism. Taking the Kingdom by Force, Bloomington/Indianapolis 2010, 13–40.

5 Vgl. *David Lowes Watson*: The Early Methodist Class Meetingrev. Edition Nashville 1992; *Thomas R. Albin*: "Inwardly Persuaded". Religion of the Heart in Early British Methodism, in: *Richard B. Steele* (Hg.): "Heart Religion" in the Methodist Tradition and Related Movements, Lanham/London 2001, 33–66.

das Böse mieden, das Gute taten und die von Gott eingesetzten Gnadenmittel gebrauchten.[6]

Was bedeutet diese gnadentheologische Grundierung des Glaubenslebens nun für die Einstellung zu Militär und Waffengebrauch? Für Wesley dürfte prinzipiell gelten, was Jeffrey Williams so formuliert hat:

> "Wesley simultaneously championed an aggressively militant expression of Christian spirituality while often advocating peaceful and nonviolent interactions between human beings."[7]

Williams weist überzeugend nach, dass Wesley und dem frühen Methodisten der menschliche Leib als Feld eines *geistlichen* Kampfes galt (zunächst zwischen dem Sünder und Gott, dann nach der Bekehrung zwischen Gottes Gnade und den Angriffen des Teufels), er jedoch nicht zum Schauplatz *zwischenmenschlicher* Kampfhandlungen werden sollte, weshalb Wesley, wie verschiedentlich belegt ist, keinen gewaltsamen Widerstand leistete, wenn er von den Gegnern seiner Botschaft körperlich bedrängt und angegriffen wurde.[8]

Gewalt war jedoch nicht begrenzt auf Auseinandersetzungen zwischen Individuen, sondern schloss auch zu Wesleys Zeiten blutige militärische Auseinandersetzungen zwischen Staaten ein. Wesley deutet diese Realität als Ausdruck menschlicher Sündhaftigkeit, die zu überwinden Gott seinen Sohn gesandt hat. Krieg zwischen Menschen, ja mehr noch zwischen Menschen, die sich Christen nennen, ist für Wesley eines der eindrücklichsten Zeichen für die sündige Verderbtheit der Menschen. Nach Wesley widerspricht Krieg sowohl den Grundsätzen des christlichen Glaubens als auch der Vernunft. Die Ursachen von Kriegen sieht er in menschlichem Ehrgeiz, korrupten Regierungen, kolonialem Besitzstreben und wirtschaftlicher Vorteilssuche.[9] Wesleys Diagnose entspricht das Heilmittel: Haben Kriege ihre tiefere Ursache in der Sünde, dann setzt die Überwindung des Krieges voraus, dass Gottes Gnade die Sünde im Menschen überwindet und sein Frieden sich ausbreitet. Dabei denkt Wesley nicht individualistisch, sondern ist sich der Sündigkeit sozialer Strukturen bewusst, die zu zerbrechen Christen berufen sind. Als markantes Anwendungsbeispiel für diese Sichtweise ist Wesleys Eintreten für die Überwindung der Sklaverei zu nennen.[10]

Dennoch war Wesley kein Pazifist. Seine Ablehnung des Krieges fand ihre Grenze an seiner Loyalität gegenüber der britischen Krone, genauer noch: an seiner Überzeugung, wonach die britische Form der parlamentarisch-konstitutionellen Monarchie die menschliche Freiheit am besten sichernde

---

6 Zu den Gnadenmitteln vgl. *Henry H. Knight*: The Presence of God in the Christian Life. John Wesley and the Means of Grace, Lanham/London 1992.

7 *Williams*: Religion and Violence, 42.

8 Vgl. *Stephen Tomkins*: John Wesley. Eine Biographie, Stuttgart 2003, 119 ff., 138 ff.

9 Wesley interpretiert Krieg und Gewalt als Manifestation des universalen Charakters der menschlichen Sünde; vgl. *John Wesley*: The Doctrine of Original Sin, The Works of John Wesley, ed. T. Jackson, Bd. IX, 196–446, v. a. 221 ff.

10 Vgl. *Manfred Marquardt*: Praxis und Prinzipien der Sozialethik John Wesleys, Göttingen ^{3}2008, 89–97.

und ihr am ehesten dienliche Staatsform sei. Wesley war überzeugt davon, dass die staatliche Gewalt nicht vom Volk, sondern von Gott eingesetzt und autorisiert werde. Als Dienerin Gottes hat sie die Aufgabe, die öffentliche Ordnung sowohl gegen Rebellionen im Inneren als auch gegen Invasionen von außen zu verteidigen. So ist für Wesleys Staatsauffassung die Überzeugung grundlegend, dass der Staat nach Gottes Willen das geordnete Zusammenleben der Menschen sichert und daher die Bereitschaft seiner Bürger verlangen kann, diesen Staat notfalls auch mit Waffengewalt zu verteidigen.

Eine pazifistische Auffassung ist das nicht. Bereits die *Conference Minutes* von 1744 bejahen die Frage, ob es für Christen legitim sei, dem britischen Staat mit der Waffe zu dienen.[11] In den Kriegen seiner Zeit ergriff Wesley letztlich immer Partei für die britische Seite, wobei insbesondere im Zusammenhang mit dem amerikanischen Unabhängigkeitskrieg unterschiedliche Deutungsmomente zum Tragen kamen. Wesley griff angesichts des drohenden Krieges zunächst zu einer geschichtstheologischen Deutung. Danach wäre ein Unabhängigkeitskrieg für Großbritannien eine Strafe für seine Kolonialpolitik, durch die Menschen ihrer legitimen Rechte beraubt würden, sowie v. a. für die Praxis der Sklaverei, weshalb eine Rebellion der Kolonisten als Ruf zur Buße und konkret zur Abkehr von der Sklaverei zu verstehen sei. Wesley betont, dass der tiefere Grund für einen Krieg die menschliche Sünde sei, weshalb allein die Reinigung der Herzen Heilung zwischen den Völkern bringen könne.

Als die Rebellion dann die Form des offenen und gewaltsamen Widerstands gegen die britische Krone nimmt, übernimmt jedoch Wesleys Staatsloyalität die Regie. Er verteidigt nicht nur den strittigen Grundsatz "taxation without representation", also die Tatsache, dass die Kolonisten der Krone Steuern zahlen, ohne Vertreter in das britische Parlament entsenden zu dürfen, sondern zieht darüber hinaus die moralische Legitimität der Unabhängigkeitskämpfer in Frage. Nach Wesleys Auffassung verfügen die Kolonisten unter der britischen Krone bereits über ein Höchstmaß an Freiheit. Die Unabhängigkeit von Großbritannien würde keinen Freiheitsgewinn, sondern Anarchie oder Tyrannei bringen.[12] Faktisch wollten, so Wesley, die Kolonisten nicht das Wohl Amerikas, sondern den Sturz des Königs. Widerstand gegen den von Gott eingesetzten Herrscher aber sei Sünde. So gewinnt unter der Hand die amerikanische Rebellion eine geistliche Bedeutung: Wer sich gegen die britische Krone stelle, sei Gott ungehorsam. Man beachte, wie sich die Kategorien hier verschoben haben: Aus der theologischen Prämisse, wonach Krieg seine Wurzel in der allgemeinen menschlichen Sünde habe, wird jetzt ein am Maßstab der Staatsloyalität ausgerichtetes moralisches

[11] Vgl. *Williams*: Religion and Violence, 47. Wesley bietet 1756 angesichts einer drohenden französischen Invasion sogar an, eine Kompanie aus Methodisten für die Verteidigung des Vaterlandes aufzustellen.

[12] Vgl. *Martin G. Kupsch*: Krieg und Frieden. Die Stellungnahmen der methodistischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, Großbritannien und Kontinentaleuropa, Bd. 1, Frankfurt/Main 1992, 48.

Schwarz-Weiß-Schema. Danach sind Recht und Gerechtigkeit auf Seiten der britischen Regierung, Sünde und Bosheit auf Seiten der amerikanischen Kolonisten zu finden. Diese Rollenzuweisung immunisiert das britische Vorgehen gegen Kritik und entzieht allen moralischen Legitimationsversuchen der amerikanischen Seite a priori den Boden.

Die Situation der – zahlenmäßig bis 1784 nur wenigen – amerikanischen Methodisten erschien vor diesem Hintergrund nicht beneidenswert. In ihrer großen Mehrheit verschrieben sie sich dem geistlichen Kampf um die Rettung von Sündern und weigerten sich, diesen Kampf mit der politischen Frage des Unabhängigkeitskampfes zu verbinden. Sie teilten also Wesleys Schwarz-Weiß-Einteilung der politischen Lager nicht, sondern verhielten sich politisch neutral, womit sie sich von der Mehrheit der amerikanischen Christen ihrer Zeit unterschieden, die für oder gegen die britische Kolonialmacht Partei bezogen.[13]

Halten wir fest: Wesleys Theologie hat einen unverkennbar perfektionistischen Grundzug. Die Erneuerung des Glaubenden ist Grundlage für ein Leben aus der vollkommenen Liebe Gottes, die in der Liebe zu Gott und zum Nächsten seinen sichtbaren Ausdruck findet. Dieser Liebe widerspricht die Ausübung von Gewalt als Ausdruck sündigen Selbstdurchsetzungsstrebens. Vielmehr gehören Christen ihrem Herrn im Leben und Sterben, im Dienen und Leiden.

Dass Wesleys Perfektionismus nicht den Pazifismus einschließt, hängt, wie wir gesehen haben, mit seiner Sicht des Staates zusammen. Wesley argumentiert hier durchaus konventionell und analog zu den Reformatoren, wenn er die jeweils vorhandene Regierung für die von Gott eingesetzte Dienerin seines ordnenden Weltwirkens hielt. Die Frage, ob die britische Regierung noch einsetzungsgemäß handle, stellte sich Wesley nicht. Für ihn war vorausgesetzt, dass – und hier zeigt sich Wesley vom Freiheitsmoment der Aufklärung bestimmt – die britische Krone die *Freiheit* seiner Bürger verteidigt. Wenn Christen, mithin die Methodisten seiner Zeit, zu den Waffen gerufen sind, dann haben sie diesem Ruf also deshalb zu folgen, weil die Würde und Freiheit des Menschen gegenüber den Verlockungen einer Rebellion zu verteidigen ist. Denn Rebellion, davon war Wesley überzeugt, kann nur in Anarchie oder Tyrannei enden. In dieser Staatstreue zeigt sich die historische Begrenztheit der Sicht Wesleys.[14] Das ändert nichts am perfektionistischen Grundzug seiner Heilstheologie, die auf Erneuerung drängte. Es zeigt aber die bei Wesley – wie bei seinen Zeitgenossen – noch fehlende Selbstrelativierung des Nationalstaates, zu der es erst im 20. Jahrhundert im Zuge grauenerregender Unrechtserfahrungen kommen sollte.

---

[13] Vgl. *Williams*: Religion and Violence, 55–67.

[14] Nach Martin G. Kupsch entsteht damit „die Frage und das Problem, ob bei Wesley durch seine Betonung einer fast absoluten Loyalität zur eigenen Nation letztlich doch alle Kriege zu notwendigen politischen Maßnahmen deklariert werden konnten, und so die grundsätzliche theologische Ablehnung des Krieges eine rein theoretisch-abstrakte Position und dadurch politisch folgenlos blieb." (*Kupsch*: Krieg und Frieden, 45).

2. Methodistische Sozialethik 1784–1914 im Zeichen von Reich-Gottes-Vision und Zwei-Reiche-Lehre

Wer die Entwicklung von Einstellungen im Methodismus zu Krieg und Frieden im „langen" 19. Jahrhundert weiterverfolgen möchte, ist genötigt, zwischen dem angelsächsischen Methodismus auf der einen und dem kontinentaleuropäischen, und hier konkret deutschsprachigen Methodismus zu unterscheiden. Zu unterschiedlich verliefen die den Methodismus betreffenden regionalen Entwicklungen. Der US-amerikanische Methodismus verzeichnete nach erlangter Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten von Großbritannien eine einzigartige Wachstumsdynamik, die allerdings auch das theologische und spirituelle Gefüge des Methodismus nicht unverändert ließ. Auch in Großbritannien trat die Methodistische Kirche (nach dem Tode John Wesleys 1791) in die Phase der kirchlichen Institutionalisierung und Konsolidierung ein. Demgegenüber fand sich der Methodismus in Zentraleuropa um 1850 in einer initialen Missionssituation wieder und agierte zunächst faktisch als evangelistisch ausgerichtete Gemeinschaftsbewegung bzw. Kirche. Dabei zeigen sich einerseits Analogien zum frühen britischen Methodismus, anderseits jedoch auch besondere Einflussfaktoren und Entwicklungsbedingungen (s. u.). Allen Wirkungsfeldern des Methodismus im 19. Jahrhundert ist gemeinsam, dass von methodistischen Kirchen nach einer Reihe mehr oder weniger weitreichender Spaltungen nur noch im Plural gesprochen werden kann. Dieser Sachverhalt verlangt im Folgenden methodische Begrenzung auf den methodistischen „Hauptstrom" und erlaubt es nur gelegentlich, auf die Verästelungen methodistischen Kirchenlebens einzugehen.

2.1 Christianisierung und Zivilisierung: Die Säkularisierung der christlichen Reich-Gottes-Hoffnung im amerikanischen Methodismus

Es ist unmöglich, hier auch nur ansatzweise nachzuzeichnen, welche gesellschaftlichen und theologischen Umbrüche sich im amerikanischen Methodismus während des 19. Jahrhunderts vollziehen. Ich muss mich darauf beschränken, diejenigen Entwicklungsmotive hervorzuheben, die in besonderer Weise plausibilisieren, warum im Methodismus die Dimension des geistlichen Kampfes immer stärker mit der Ebene des Kampfes für den Fortschritt und die Ausbreitung der amerikanischen Zivilisation verwoben wurde.

Unter den relevanten Entwicklungsmotiven ist *erstens* der Übergang von der radikalen Erneuerungsbewegung zur sich etablierenden, das Einvernehmen mit dem Staat suchenden Kirche zu nennen. Dieser Übergang fand seinen Ausdruck, was die geistliche Grunderfahrung von Methodisten anging, darin, dass sich in den Gemeinden eine zunehmende Skepsis, ja Ablehnung ekstatischer körperlicher Phänomene ausbreitete. Das bedeutete nicht eine Abkehr von der Semantik der Bekehrung, Hingabe und Heili-

gung, aber doch eine Verlagerung des Bekehrungskampfes auf die mentale Ebene. Wenn Gott und der Satan um einen Menschen ringen, dann bezeichnete das seit Beginn des 19. Jahrhundert einen Kampf in der *Seele* des Menschen, ohne einen Bezug zur körperlichen Verfasstheit dieses Menschen. Die Ablösung mentaler von körperlichen Prozessen stand in Zusammenhang mit der Rezeption eines aufklärerischen Menschen- und eines modernen Gesellschaftsbildes. Danach gilt als oberste Bürgerpflicht das Sicheinfügen in eine soziale Rolle und die Anerkennung von damit gesellschaftlich gesetzten Grenzen, ein Prinzip, mit dem radikale Erweckungsbewegungen in Konflikt kommen müssen, wenn sie den Menschen vorbehaltlos unter der Herrschaft Gottes und dem Einwirken seines Geistes sehen, was – man denke an die Verkündigung durch Frauen im frühen Methodismus – zu Grenzüberschreitungen und zur Missachtung gesellschaftlicher Konventionen führen konnte. Dafür ist nun zunehmend weniger Raum. Williams zufolge gilt seit dem frühen 19. Jahrhundert:

> "Protestants evaluated the validity of claims to supernatural experiences based on whether or not they called into question the existing social, political, and/or ecclesiastical order. Protestants frequently deemed false those experiences that encouraged the overturning of traditional authority."[15]

Damit ist bereits das *zweite* Entwicklungsmotiv genannt. Die Methodist Episcopal Church (MEC), wie sie seit 1784 hieß, wurde durch ihre konsequente Ausbreitung Richtung neu erschlossenem Westen der USA, aufgrund des damit einhergehenden rasanten zahlenmäßigen Wachstums und infolge der sich ausgehend von den Städten an der Ostküste vollziehenden sozialen Aufstiegsbewegungen zu einer der einflussreichsten Institutionen der aufstrebenden Vereinigten Staaten. Sie machte sich die Vision zu eigen, wonach die Vereinigten Staaten Gottes auserwähltes Land sind, das dazu berufen ist, die Werte der amerikanischen Revolution, nämlich die Freiheit des Individuums, über die Erde auszubreiten. Dies sollte auch die kirchliche Binnenstruktur verändern, insofern – wie Stephen Long es formuliert:

> "[t]he place of discipline as a means of grace binding people together on a common journey from sin to holiness was replaced by the notion of the progress of civilization into liberal democracy, and the necessity to sustain this progress"[16].

In dem Moment, in dem die Freiheit des Individuums zum Leitmotiv erklärt wurde, schien es unmöglich, noch länger das Einhalten von Bundesverpflichtungen einzufordern, die Ausdruck radikaler, auch leidensbereiter Christusnachfolge sind.

In engem Zusammenhang mit diesem zweiten steht das *dritte* Entwicklungsmotiv: die Säkularisierung der Reich-Gottes-Vorstellung. Der Methodismus zeigte nie ein ausgeprägtes Interesse an millenniaristischen Vorstel-

---

[15] *Williams*: Religion and Violence, 88.

[16] *D. Stephen Long*: Living the Discipline. United Methodist Theological Reflections on War, Civilisation and Holiness, Grand Rapids 1992, 41.

lungen, lag der theologische Akzent doch ganz auf der gegenwärtigen Wirksamkeit des anbrechenden Gottesreiches. Dabei galt als das primäre Subjekt stets der Heilige Geist, der das kämpfende Gottesvolk, die ekklesia militans, zum Dienst am Reich Gottes befähigte. Die Vision vom Reich Gottes als einem Reich, in dem Gerechtigkeit und Frieden herrschen, nimmt in den Vereinigten Staaten des 19. Jahrhunderts zunehmend nationale Züge an.[17] Christianisierung und Zivilisierung fallen immer stärker in eins. So wurde der Amerika beherrschende „Fortschrittsoptimismus der Zeit theologisch qualifiziert und die Weltgeschichte als evolutionäre und unaufhaltsame Entwicklung zum Kingdom of God verstanden", in der die USA eine besondere Rolle zu übernehmen hatten.[18] Was bedeutete dies nun für die methodistische Einstellung gegenüber Krieg und staatlicher Gewalt?

Zunächst einmal bedeutete es nichts Gutes für die amerikanischen Ureinwohner. Methodisten zeigten sich wie die Mehrheit ihrer protestantischen Geschwister davon überzeugt, dass es westlich der „Frontiers" ein Land einzunehmen galt, das den (weißen) Amerikanern gegeben war, um es zu bebauen und zu kultivieren. In diesem Bild eines nahen Paradieses kamen die Indianer nur in der Rolle der unkultivierten Heiden vor, die es zu zähmen gelte. Ihr Widerstand gegen ihre Zurückdrängung Richtung Westen durch die Siedler wurde nicht als legitime Selbstverteidigung, sondern als hinterhältiger und ungerechtfertigter Angriff auf Leib und Leben ehrenwerter Bürger aufgefasst. Wer daher den Indianern das „Angebot" der Zivilisierung – gemeint war der Assimilierung – bringen wollte, musste sich notfalls mit der Waffe gegen solche Angriffe verteidigen bzw. das Erreichte sichern.[19] Im Umgang mit den amerikanischen Ureinwohnern zeigte sich, wie Christianisierung und Zivilisierung zu komplementären Strängen einer Agenda wurden, in der es um die Verwirklichung von Gottes mutmaßlicher Vision für die Vereinigten Staaten ging.

> "[T]he zeal to transform Native culture and traditions, even if motivated by compassion for Native peoples, wrapped Methodist missionaries into a culturally imperialist mindset from which they found it nearly impossible to extricate themselves."[20]

Doch nicht nur Weiße und Ureinwohner bekämpften sich. 1861 kam es über der Frage der Sklaverei zum amerikanischen Bürgerkrieg, der 1865 mit dem Sieg des Nordens über die Südstaaten und der Abschaffung der Sklaverei endete. Die inzwischen in eine nördliche und eine südliche Kirche getrennten Methodisten waren schwer in diese Auseinandersetzungen involviert. Auf beiden Seiten erschien dieser Krieg theologisch und mora-

---

17 "By 1812, Methodists who accepted the importance of Christian involvement in the political life of the nation began to employ a republican rhetoric that equated the ideals of the nation with the sacred." (*Williams*, Religion and Violence, 105).

18 *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 240.

19 Vgl. dazu *Williams*: Religion and Violence, 106–121.

20 Ebd., 121.

lisch aufgeladen. Für den Norden es ging um die Beseitigung des moralischen Übels der Sklaverei und die Wiederherstellung von Einheit, Gerechtigkeit und Freiheit für die Union. Der Süden sah seine Freiheit, eine eigene Lebensform zu wählen, in Frage gestellt und vertrat das Recht der Konföderationsregierung, einen gerechten, weil Verteidigungskrieg gegen den angreifenden Norden zu erklären. Dabei wurde auf beiden Seiten geschichtstheologisch und unter ausgiebiger Bezugnahme auf Texte des Alten Testaments argumentiert.

Der Krieg offenbarte, wie sehr sich die Einstellung zur Gewalt innerhalb eines halben Jahrhunderts verändert hatte. Zu Zeiten des Unabhängigkeitskrieges betonten die Methodisten den geistlichen Kampf, also den Sieg über die Sünde und die Hingabe an die Herrschaft Gottes, was immer das an Leiden und Bedrängung auch bringen mag, während sie es ablehnten, die Rollen von Gut und Böse einem Land oder einer Volksgruppe, die es zu bekämpfen gelte, zuzuweisen. Gut fünfzig Jahre später ist das Element des Kampfes in geistlicher Hinsicht weithin zurückgetreten. Bekehrung ist das Eingehen in einen inneren Zustand der Ruhe und des Friedens mit Gott, das von Gottes Geist erwärmte Herz ein Ort des Rückzugs aus der unruhigen Welt. Herzensbekehrung wird immer mehr zur Herzensbildung. Gläubig sein heißt gesittet sein, heißt, seinen Ort in der Gesellschaft zu kennen und einzunehmen.[21]

In der Weltdeutung dieser Methodisten hatte sich ein folgenreicher Umschwung vollzogen. An die Stelle der radikalen Nachfolge im in der Liebe tätigen Glauben war eine Vision getreten, in der Staat und Kultur zu Medien der Verwirklichung des irdischen Gottesreiches erschienen, dessen Ideale denen der Aufklärung erstaunlich ähnelten. Das aber bedeutete fast zwangsläufig, dass die Feinde der Nation und der Werte ihrer Kultur um des Glaubens willen zu bekämpfen waren, denn die Frage des gesellschaftlichen Fortschritts der Nation war nun auch eine geistliche Frage. Der Gebrauch militärischer Mittel gegen andere Menschen galt fortan immer dann als gerechtfertigt, wenn sich diese Gewalt als Teilnahme an Gottes großem Kampf gegen das Böse in dieser Welt verstehen ließ.

Theologisch markant ist an dieser Entwicklung, dass die Werte des liberalen Individualismus das Fundament der Kirche selbst aushöhlen mussten, insofern die Freiheit des Individuums das Konzept vollkommener Heiligung in konsequenter Verbindlichkeit und radikaler Leidensbereitschaft zerbrach, was sich am in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzenden Niedergang der verbindlichen *class meetings* zeigte. Es konnte daher nicht ausbleiben, dass es im 19. Jahrhundert wiederholt zur Abspaltung radikalsozialreformerischer Gemeinschaften von der MEC sowie nach dem Bür-

[21] Vgl. ebd., 131 ff.

gerkrieg zum Entstehen einer Establishment-kritischen Heiligungsbewegung kam. Doch das ist eine andere Geschichte.[22]

2.2 Evangelisation und politische Enthaltsamkeit im Zeichen der Zwei-Reiche-Lehre: Die Sozialethik der deutschen methodistischen Kirchen während der Zeit des Kaiserreiches

Wenn wir historisch nun den Boden des Deutschen Reiches (1871–1918) betreten, dann bleiben wir im Zeitalter des Nationalismus, jedoch treffen wir auf eine für die methodistischen Kirchen andere Situation.[23] Die methodistischen Kirchen, die von England und den USA aus in Deutschland evangelisierend und gemeindegründend aktiv waren, sahen sich Behinderungen, Verdächtigungen und Verfolgungen ausgesetzt. Martin Kupsch schreibt:

> „Bis in die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts blieb der Kampf um die staatliche Anerkennung als Kirche und die Verleihung der Körperschaftsrechte ein wesentliches Thema in BMK [Bischöflicher Methodistenkirche] und EG [Evangelischer Gemeinschaft], das ihr Verhältnis zu Staat, Gesellschaft und Landeskirchen nachhaltig beeinflusste."[24]

Der Methodismus bestand in Deutschland also als Minderheitskirche. Diese Minderheit bemühte sich zu zeigen, dass ihr Dasein und Dienst die öffentliche Ordnung des Reiches nicht gefährden würde. Als Minderheitskirche mit ausländischen Wurzeln sah sie sich zudem dem Vorwurf ausgesetzt, ein „undeutsches Gewächs" zu sein. Entsprechend ausgeprägt waren die Bemühungen der methodistischen Kirchen, ihre patriotische Grundhaltung unter Beweis zu stellen. Insbesondere im Zuge des Ersten Weltkrieges sollte diese Tendenz, die mit einer aufgeladenen nationalistischen Stimmung in der Gesellschaft zusammentraf, stark hervortreten.

Das sich herausbildende Überzeugungsmuster war von drei Elementen her bestimmt.[25] Als *erstes* ist der Obrigkeitsgehorsam zu nennen. Er bezog sich naturgemäß nicht auf die amerikanische Regierung und ihre demokratischen Ideale, sondern auf den deutschen Kaiser, der bedingungslos als die von Gott gegebene Obrigkeit anerkannt wurde. Martin Kupsch schreibt:

> „Ganz im Sinne eines lutherischen Staatsverständnisses, konnte man den Staat als notwendige Ordnungsmacht in der unerlösten Welt postulieren und die staatlichen Aufgaben von der kirchlichen Evangelisationsaufgabe trennen, durch die im Verborgenen das Reich Gottes errichtet werde, das sich erst bei der Parusie offenbare."[26]

Diese Auffassung lässt Einflüsse des Neuluthertums erkennen, in dem im ausgehenden 19. Jahrhundert Luthers Regimenten-Lehre zu einer Zwei-Rei-

---

[22] Vgl. *Timoty L. Smith*: Revivalism and Social Reform. American Protestantism on the Eve of the Civil War, Baltimore 1980; *John L. Peters*: Christian Perfection and American Methodism, Salem 1985.

[23] Einen Überblick bietet *Patrick Ph. Streiff*: Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert, o. O. 2003, 104 ff.

[24] *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 231 f.

[25] Zum Folgenden vgl. *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 228–244.

[26] Ebd., 234.

che-Lehre weiterentwickelt wurde. Kirche und Staat wurden hier als zwei deutlich voneinander zu unterscheidende Sphären verstanden, wobei sich das Wirken der Kirche auf das Innere des Menschen, seine Seele und seine Motivstruktur bezieht, während dem Staat die Zuständigkeit für die äußeren Belange zukommt, also auch für den Bereich der öffentlichen Ordnung und der Politik. Dieser sozialethische Denkansatz schien geeignet, der methodistischen Evangelisationsarbeit und Gemeindegründung einen Raum zu eröffnen und zugleich den Eindruck zurückzuweisen, damit würde die öffentliche Ordnung gefährdet. Die Folge war eine strikte Trennung von Glaube und Politik, was wiederum Rückwirkungen auf das Verständnis des Evangeliums hatte. Jedenfalls ist deutlich, dass die gegenwärtigen Wirkungen des Heils ganz auf der Ebene der Innerlichkeit beschrieben wurden, wofür wiederum Strömungen des deutschen Pietismus in Anspruch genommen werden konnten. Dagegen wurde das sichtbare Offenbarwerden des Reiches Gottes, mit dem auch die staatliche Notordnung abgelöst würde, mit der Parusie und damit mit der Zukunft verbunden.

Das Problem der hier methodistisch adaptierten Zwei-Reiche-Lehre besteht darin, dass damit der Sphäre des Politischen eine Eigengesetzlichkeit gegenüber Gottes Herrschaftsanspruch zugebilligt und das Geistliche als innere Zuständlichkeit des Menschen so vom Äußeren der Gesellschaft abgetrennt wurde, dass das Evangelium gesellschaftskritische oder auch konstruktive Impulse nicht mehr vermitteln konnte. So ist hier der Grundhaltung einer politischen Abstinenz der Weg gewiesen, die im weiteren Geschichtsverlauf fatale Konsequenzen haben sollte.

Als *zweites* Überzeugungsmoment ist der Geschichtsfatalismus zu nennen. Die lutherische Betonung der Sündhaftigkeit des Menschen und die darbystische Sicht von der mit Menschenmacht nicht aufzuhaltenden Verfallsgeschichte aller menschlichen „Systeme" verbanden sich im deutschen Methodismus zu einer von Fatalismus bestimmten Geschichtsauffassung.[27] Kriege, so heißt es im Anschluss an Wesley, seien schrecklicher Ausdruck menschlicher Verderbtheit, und um die Auswirkungen des Bösen einzudämmen, müssten Staaten rechtmäßig Kriege führen. So wird das Recht des Staates, militärische Gewalt einzusetzen, nicht in Frage gestellt, die Dienstpflicht des (christlichen) Soldaten als selbstverständlich akzeptiert. „Auf mögliche Grenzen des Gehorsams, dieser Pflicht nachzukommen, oder auf die Spannung zwischen christlichem Liebesgebot und dem Tötungsauftrag des Soldaten wurde hingegen nicht eingegangen",[28] was keine Abwendung vom Liebesgebot bedeutete, sondern lediglich, dass sein Anwendungsbereich ganz auf der Ebene der Barmherzigkeit des Einzelnen oder der Ge-

---

[27] Darbystische Einflüsse in den Methodismus der Zeit waren u. a. vermittelt durch Ferdinand Ernst Ströter, vgl. dazu *Ekkehard Hirschfeld*: Ernst Ferdinand Ströter. Eine Einführung in sein Leben und Denken, 2010, 353 ff. (abrufbar über http://d-nb.info/1037216067/34).

[28] Ebd., 237.

meindediakonie verortet wurde. In Abkehr von der im Ansatz geschichts*optimistischen* Sicht, wie sie sich bei Wesley findet, steht die Anerkennung des Staates als göttlicher Notordnung jetzt jedoch im Kontext einer ausgeprägt geschichts*pessimistischen* Perspektive. Der Lauf der Welt ist letztlich menschlicher Beeinflussung entzogen, entscheidend ist, dass der Christ das Heil erlangt, was sonst auch um ihn herum geschehen mag. Der Krieg ist dabei ein Zuchtmittel Gottes. In den Schrecken des Krieges ruft Gott zur Umkehr und straft die Ungerechtigkeit der Menschen.

Dieser geschichtsfatalistischen Sicht entspricht *drittens* eine scharfe Unterscheidung zwischen dem diesseitig Zeitlichen und dem jenseitig Ewigen. Der von Gott verheißene Frieden wird deutlich von dem Frieden unterschieden, den Staaten auf dem Wege von Verhandlungen oder durch die Sozialgesetzgebung herzustellen in der Lage sind. Der göttliche Frieden, soweit er jetzt schon erfahrbar ist, sei ein Seelenfrieden inmitten von allem Kampf und Streit dieser Welt. Weil dieser Herzensfrieden Voraussetzung für echten Völkerfrieden ist, darum sahen die methodistischen Kirchen ihre Aufgabe in der Evangelisation und Gemeinschaftsgründung, die diesen inneren Frieden mit Gott erfahrbar werden lassen. Christliches Friedensengagement wurde so

> „auf evangelistische Tätigkeit, eine individuelle Lebensgestaltung entsprechend der Friedensgesinnung und der Fürbitte reduziert und umfasste keine Verantwortung für die Gestaltung der gesellschaftlich-politischen Zustände und Entwicklungen".[29]

Überblickt man das so konturierte Überzeugungsmuster, dann zeigt sich, wie stark die Einstellung der methodistischen Kirchen im Kaiserreich Spiegel gesellschaftlicher Strömungen und Tendenzen war. Denn was hier beschrieben wurde, war keineswegs ein Fremdkörper im Organismus des Deutschen Reiches, sondern trieb auf einer Welle des Nationalismus, dem alles verdächtig erschien, was sich der Verherrlichung des eigenes Volkes, Reiches und Monarchen entgegenzustellen wagte. Der Methodismus aber wollte leben, nicht um seiner selbst, sondern um seiner Mission willen, Menschen in eine versöhnte persönliche Beziehung mit dem lebendigen Gott zu rufen. Diese versöhnte Beziehung sollte auch als Versöhnung zwischen Menschen sichtbar werden, daran besteht kein Zweifel. Auch dürfte wenig Anlass dazu bestehen, die evangelistische Leidenschaft und die am Evangelium orientierte persönliche Lebensführung, die um der Zugehörigkeit zu einer Freikirche willen auch mit Benachteiligungen und Diskriminierungen verbunden war, aus heutiger Sicht in billiger Herablassung zu karikieren. Im Gegenteil dürfte an der Minderheitenerfahrung zu einer Zeit, die die Freiheit einer pluralistischen Staatsordnung noch nicht kannte, einiges zu lernen sein.

Kritisch zu vermerken ist gleichwohl das Verblassen der Vorstellung davon, dass das Christenleben nicht lediglich in der beseligenden inneren

---

[29] Ebd., 238.

Erfahrung göttlichen Friedens ruht, sondern ein Hineingestelltwerden in einen kosmischen Kampf bedeutet, in den diejenigen aktiv hineingestellt sind, die Jesus Christus nachfolgen. Im Anschluss an eine These von Jeffrey Williams lässt sich formulieren: Wer anzuerkennen bereit ist, dass der Konflikt zwischen Gott und Satan durch das eigene Leben hindurchgeht, kann darauf verzichten, eine Menschengruppe (nämlich das eigene Volk und Vaterland) mit dem Guten, und eine andere (die Kriegsgegner) mit dem Bösen zu identifizieren. Umgekehrt scheint es einen zumindest historischen Zusammenhang zu geben zwischen der Verinnerlichung des Motivs vom göttlichen Frieden und der Neigung, sich als Christ auf Kampfhandlungen und Gewaltmaßnahmen im zwischenmenschlichen und zwischenstaatlichen Bereich einzulassen, also den Wirren und Schrecken des Krieges nicht auszuweichen, von denen der Herzensfrieden dann der beseligende Rückzugsort ist.

Problematisch scheint weiter, dass aus der sachgemäßen Unterscheidung zwischen göttlichem Heilswirken und menschlicher Verantwortung aus Glauben eine Trennung beider Sachmomente wurde. Damit gewann wiederum ein Patriotismus Raum, der sich freilich in diesem Fall nicht aus einem nationalstaatlichen Messianismus speiste, sondern aus der Vorstellung vom Staat als Notordnung, der von Gott eingesetzt und dazu berufen sei, die Wirksamkeit des Bösen (identifiziert mit den Gegnern) einzudämmen. Es bleibt angesichts dieser Geschichte zu beklagen, dass es blutige Kriege und erschreckende Grausamkeiten brauchte, bevor der Methodismus das Potential seines Connexionalismus, also seiner Grenzen überschreitenden Verbundenheit, aktualisieren konnte.

3. Vom Patriotismus zum Pazifismus: Die zwei Weltkriege und ihre Bedeutung für das methodistische Friedensengagement

3.1 Patriotismus und Pazifismus in der amerikanischen Methodist Church

Der Erste Weltkrieg wurde in vielerlei Hinsicht zu einem Einschnitt der modernen Geistes- und auch Theologiegeschichte. Marilyn Ward schreibt, bezogen auf unser Thema:

> "The rise of Pacifism in America, including American Methodism, can be traced to a shifting perception of World War I. The Great War had not made the world safe for democracy. It had not ended war."[30]

Damit ist nicht gesagt, dass der Pazifismus unvermittelt aus dem Dunkel des großen Krieges hervortrat. Pazifistische Strömungen hatte es, auch in

---

[30] *Marilyn S. Ward*: "Must the Christian Church Condemn All Use of Military Force?": The Methodist Episcopal Church and the Endorsement of World War II, Methodist History 35 (1997), 157–168, hier 162.

den methodistischen Kirchen, schon vorher gegeben. Es war jedoch der Erste Weltkrieg, der den Pazifismus in den Methodistenkirchen der USA und Großbritanniens zu einer wirkmächtigen Kraft werden ließ.

Bereits 1908 hatte die MEC ihren Bekenntnisgrundlagen ein Soziales Bekenntnis hinzugefügt.[31] Darin spiegelte sich das Bewusstsein, als Kirche den Reformbedarf in der amerikanischen Gesellschaft anzumahnen und sich dabei auf die Seite der Arbeiter zu stellen. Das Soziale Bekenntnis enthält auch die Verpflichtung der Kirche "to peace throughout the world, to the rule of justice and law among nations, and to individual freedom for all people and to the rule of justice and law among nations". Der Text trägt das Gewand des liberalen Fortschrittglaubens, dessen Ziel die Errichtung des Reiches Gottes auf Erden durch die Ausbreitung der Werte der westlichen Zivilisation ist. Entsprechend allgemein war in dem Bericht, mit dem der Textentwurf der Generalkonferenz vorgestellt wurde, auch die biblische Begründung ausgefallen. Deutlich wurde dagegen in der ebenfalls vor der Generalkonferenz 1908 vorgetragenen Bischofsbotschaft, dass die Friedensvision der Bischöfe, wie Stephen Long ausführt, "is not grounded primarily on Christological arguments; instead it is supported by the implementation of a public policy, the spreading of civilization – that is, democratic ideas".[32] Die Ausbreitung der Zivilisation bleibt auch in den folgenden Jahrzehnten das vorherrschende Leitmotiv. Als die Generalkonferenz 1924 mit der *Springfield Declaration on World Peace* öffentlich ihren Friedenswillen bekannte, stach erneut der Pragmatismus hervor, mit dem das Anliegen begründet wurde: "Million of men have died heroically in 'a war to end war'. What they undertook must be finished by methods of peace."[33] So ist der Friedensdienst die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln, weil er sein Ziel nicht erreicht hat, mehr noch, das Erreichte durch die moderne Kriegsführung auf dem Spiel steht. Was droht, ist die „Zerstörung der Zivilisation", der sich die „Nation und die Kirche" mit Friedensinitiativen und -aktionen entgegenzustellen haben. Und unverändert gilt: "America should lead the way."[34]

In den folgenden Jahren widmete sich die von der Generalkonferenz 1924 eingesetzte *Commission on World Peace* der Herausgabe von Materialien zur Friedenserziehung, der Entwicklung von Friedensinitiativen und der Vernetzung mit säkularen und anderen kirchlichen Friedensgruppen. In den Jahren zwischen 1920 und 1940 entwickelte sich der Pazifismus zu einer einflussreichen politischen Größe innerhalb des amerikanischen Methodismus. "By 1939, the anti-war stance of the Methodist Church approached

---

31 Vgl. *Rainer Bath*: Methodismus und Politik. Die sozialen Grundsätze der Evangelisch-methodistischen Kirche als Ausdruck ihres politischen Engagements, Stuttgart 1994, 16 ff.

32 *Long*: Living the Discipline, 43.

33 Journal of the General Conference (1924), 721.

34 Ebd.

absolute pacifism."[35] So hieß es in der Bischofsbotschaft der Vereinigungskonferenz von 1939:[36]

> "We believe that war is utterly destructive and is our greatest collective sin and a denial of the ideal of Christ. We stand upon this ground, that The Methodist Church cannot endorse war or participate in it."[37]

Ist damit ein Paradigmenwechsel vom Patriotismus zum Pazifismus hin markiert?

„Ja" lautet die Antwort insofern, als sich in den Jahren zwischen den zwei Weltkriegen sowohl innerhalb wie außerhalb der Methodistenkirche die Einsicht durchsetzte, dass die Sicherung und Bewahrung des Friedens nicht länger Angelegenheit eines einzelnen Staates sein kann. Die Gründung des Völkerbundes 1920 und die schrittweise Implementierung eines internationalen Vertragswerkes, die Kriege verhindern oder zumindest in ihrer Durchführung begrenzen sollte, wurde von der Methodist Church nachdrücklich unterstützt. In diesem Umfeld konnte nun auch die Einsicht in den supranationalen Charakter der Kirche Jesu Christi gedeihen, zumal die Methodist Church selbst mit der Generalkonferenz ein oberstes legislatives Organ besaß, in dem Delegierte verschiedener Länder und Kontinente miteinander berieten und entschieden (allerdings noch auf Jahrzehnte aus einer dominant US-amerikanischen Perspektive). So finden auch Bestrebungen um die Implementierung völkerrechtlicher Institutionen zur Kriegsvermeidung bzw. Eindämmung von Kriegen die Unterstützung der amerikanischen Methodisten. Doch drängt sich der Eindruck auf, dass diese Einsicht weniger aus den theologischen Quellen des Methodismus geschöpft ist, sondern die Kirche Resonanzboden gesellschaftlicher Entwicklungen in den Ländern des Westens war.

Nicht zu unterschätzen ist auch der Beitrag, den die isolationistische Grundstimmung in der amerikanischen Bevölkerung am Vorabend des Zweiten Weltkrieges zur Stärkung des innerkirchlichen Pazifismus leistete. In der Bevölkerung herrschte eine weitgehende Ablehnung gegenüber dem Gedanken, dass Amerika sich erneut in einen auf dem europäischen Kontinent ausgetragenen Konflikt einmischen sollte. Frieden – für Amerika – konnte anscheinend am ehesten durch politische Neutralität im Blick auf Nazi-Deutschland bewahrt werden. Dieser Stimmungslage entsprechend erklärte die Generalkonferenz der Methodist Church 1940:

> "Peace right now will best be served by American neutrality. [...] We must not yield to the fallacy that the United States must get into the war if it is to establish a new peace basis. We can serve [peace] best by staying out."[38]

---

35 *Ward*: "Must the Christian Church...", 165.

36 Es vereinigten sich dort die seit 1844 getrennten Methodist Episcopal Church und die Methodist Episcopal Church, South.

37 Zit. nach *Ward*: "Must the Christian Church...", 165 f.

38 Zit. nach ebd., 166.

Im größeren Kontext wird deutlich, dass der Übergang vom Patriotismus zum Pazifismus nicht durch tiefere theologische oder sozialethische Einsicht motiviert war, sondern seine – fragile – Basis in der Fortsetzung des Programms eines liberalen Fortschrittsglaubens hat. Ein wirklicher Paradigmenwechsel hatte also nicht stattgefunden.

Richtig ist: Die patriotische Stimmlage trat in den Jahrzehnten zwischen den beiden Weltkriegen (vorläufig) zurück. In den Vordergrund rückte die gemeinsame Friedens- und Fortschrittsvision der – wie sie später genannt werden wird – „westlichen Wertegemeinschaft". Und genau im Begriff der Werte liegt das charakteristische Kontinuitätsmoment. Die Abwendung vom Krieg hatte ihren Grund darin, dass Kriege nicht länger die *Ausbreitung* der Werte der westlichen Zivilisation zu fördern vermochten, sondern die moderne Kriegsführung sich in eine *Bedrohung* der Zivilisation und ihrer Werte gewandelt hatte. Höchstes moralisches Prinzip blieb die Verteidigung bzw. Förderung des liberalen Freiheitsideals:

> "Political liberty is indeed nothing less than a necessary fruition of the gospel of Jesus Christ: so that devotion to it must, of course, command the Christian's utmost resource, being conditioned only by that loyalty to the Living God Himself, by which alone free government can either be, or be made strong."[39]

Höchsten Einsatz unterhalb der Gottesverehrung verdient und erfordert also die von Amerika und der westlichen Welt hochgehaltene Verteidigung der Idee der Freiheit des Individuums. Mit dieser Idee ging nicht eine unangepasste, die gesellschaftliche Ordnung in Frage stellende radikale Nachfolgegemeinschaft konform, sondern eine in der Mitte der Gesellschaft stehende und diese stützende etablierte Kirche. Kurz gesagt: Zwischen 1920 und 1940 erwies sich der uns heute radikal erscheinende absolute Pazifismus der Methodist Church gerade darin als „Mainstream"-Position, dass er die isolationistische Grundstimmung in der amerikanischen Gesellschaft stützte.[40]

Nach Stephen Long kann die Ausrichtung an den Werten der liberalen Freiheitsidee anstatt einer eingehenden Beschäftigung mit der biblischen Botschaft am ehesten erklären, warum die Methodistenkirche der Zwischenkriegszeit mit dem Eingreifen der USA in den Zweiten Weltkrieg den absoluten Pazifismus nicht durchzuhalten in der Lage war. Die Generalkonferenz 1944 nahm die seit dem 19. Jahrhundert vertraute Argumentationslinie auf, wonach die Bedrohung der amerikanischen bzw. westlichen Zivilisation die Notwendigkeit des Einsatzes von Militärmaßnahmen – in diesem Fall gegen Nazi-Deutschland – begründete:

---

[39] Zit. nach *Long*: Living the Discipline, 55 f.

[40] Ähnliche Tendenzen – mit einem im Ergebnis allerdings differenzierteren Ergebnis – lassen sich für Großbritannien zeigen. *Michael Hughes* urteilt: "The drift towards pacifism among some Methodists was part of a wider development visible throughout British society during the Great War", Conscience and Conflict, 65.

> "We are well within the Christian position when we assert the necessity of the use of military forces to resist an aggression which would overthrow every right which is held sacred by civilized men."[41]

Der Pazifismus könne daher keine die kirchliche Haltung leitende Grundüberzeugung sein. Zugleich verteidigte die Methodistenkirche die Gewissensfreiheit all jener, die aus religiöser (oder anderer) Überzeugung den Dienst an der Waffe ablehnten.

Damit ist eine erkennbare, wenn auch, so Long, doppelbödige Haltung eingenommen: Aus Sicht der Methodistenkirche haben Pazifisten Unrecht, denn die Zivilisation muss vor ihrer Zerstörung bewahrt werden. Ihre Haltung entspricht somit nicht der Überzeugung der Kirche. Die Kirche stellt sich jedoch schützend auch vor eine pazifistische Grundhaltung, nicht weil sie in einer am biblischen Zeugnis gewonnenen Überzeugung wurzelt (das ist gar nicht das Thema), sondern weil der Schutz des Gewissens zum Kanon der Freiheiten der liberalen Gesellschaft gehört, deren Bestand es – notfalls – mit militärischen Mitteln zu verteidigen gilt. Long schreibt:

> "What is continous through all of these transitions is the theme of the doctrine of civilization – the notion that the highest good is to place no external restraints on individual conscience. Freedom of individual conscience is central to the belief that our civilized form of government is based on the consent of the governed."[42]

Long möchte herausarbeiten, dass sich hier ein Verständnis von Gewissensfreiheit ausspricht, das unvereinbar ist mit dem im Ethos der Anfänge wurzelnden Kirchenverständnis der Methodistenkirche. Denn wenn eine Kirche einen Standpunkt bezieht (sei er nun pro oder contra Krieg) und gleichzeitig erklärt, jeder mag seinem Gewissen gemäß zu einer anderen Haltung gelangen, dann ist nach Long der Bund gebrochen, der das Herzstück des Methodismus ist.

Ich halte dieses Urteil für nicht hinreichend begründet. Historisch gesehen unterschlägt Long, dass der Generalkonferenz zwei Berichte zur Annahme vorgelegt wurden. Dabei empfahl der „Majority Report" den Delegierten, den Dienst an der Waffe ebenso wie die Kriegsdienstverweigerung als ethisch gleichrangige Optionen zu akzeptieren, während der – dann angenommene – „Minority Report" die Aufgabe des bisherigen pazifistischen Standpunkts bedeutete und Kriegsdienstverweigern „lediglich" eine abweichende Gewissensentscheidung einräumte. In der Diskussion der Entwürfe ging es also weniger um die Kategorie des Gewissensentscheids, sondern um die Beibehaltung oder Abkehr vom Pazifismus als offizieller Position der Kirche.

Longs Analyse hat ihre Stärke ohne Zweifel darin, aufweisen zu können, dass das sich durch alle Positionsveränderungen hindurchziehende Konti-

---

[41] Book of Discipline of the Methodist Church (1944), 575.
[42] *Long*: Living the Discipline, 59.

nuitätsmoment die Verteidigung der Zivilisation ist. Es lässt sich aus den Quellen durchaus zeigen, dass die Hinwendung und erneute Preisgabe des Pazifismus in der Methodist Church in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts lediglich Variationen ein und desselben Themas sind. Allerdings stellt Long nicht hinreichend das Diskontinuitätsmoment in Rechnung, das die Entwicklung in Europa – genauer in Deutschland – seit 1933 kennzeichnete. Der Nationalsozialismus war nicht einfach ein Angriff, er war ein Bruch mit den Werten der westlichen Zivilisation. Was hier aber das entscheidende ist: Er stellte einen Angriff auf das Evangelium, genauer: auf die Freiheit seiner Verkündigung sowie die Freiheit des Glaubens, dar und entlarvte sich so als – mit Karl Barth gesprochen – „sich dämonisierender" Staat.[43] Nicht die „Dienerin Gottes" aus Röm 13, sondern das „Tier" in Offb 13 ist dafür das sozialethische Leitmotiv. Die grausamste Manifestion seines Wesens stellte der Versuch dar, das Judentum in Europa auszurotten. Die Antwort auf einen überbordenden Patriotismus kann nicht ein Perfektionismus sein, in dem die Frage nach der Beurteilung der jeweils herrschenden Regierung aufgegeben ist. Allerdings bleibt Longs Auffassung richtig, dass der – von ihm präferierte – Pazifismus oder auch dessen Ablehnung *theologisch* begründet werden müssen. Damit verschiebt sich auch der Adressatenfokus kirchlicher Erklärungen zur Kriegsfrage: Primärer Adressat kirchlicher Erklärungen muss die Kirche selber sein, nicht der Staat oder die Regierung. Denn nur die Kirche selbst kann sich vom Wort Gottes her Rechenschaft über ihr Handeln geben.

3.2 Christentum und Patriotismus im deutschen Methodismus

In Deutschland finden wir im Ergebnis des Ersten Weltkrieges eine deutlich andere Diskussionslage vor. Anders als in den USA und in Großbritannien fanden die kleinen pazifistischen Gruppierungen hier keinen Rückhalt in den Kirchen, auch nicht in den methodistischen, was auch darin seinen Grund haben dürfte, dass „sich die deutsche Friedensbewegung an radikaldemokratisch-sozialistischen Ideen orientierte und auch daher von den Kirchen abgelehnt wurde".[44] Die Sorge vor Sozialismus und Sittenlosigkeit zieht sich als Topos durch die methodistischen Texte der Zeit und führte zu einer zwiespältigen Haltung gegenüber der Weimarer Republik.[45] Einerseits erhoffte man sich endlich eine staatliche Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts, anderseits tat man sich schwer mit einer Parteiendemokratie, die an die Stelle der doch lange Zeit verehrten Monarchie getreten war.

---

[43] Vgl. *Karl Barth*: Rechtfertigung und Recht, Zürich 1998, 13.

[44] *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 320.

[45] Vgl. dazu *Birgit Deiss-Niethammer*: Das Verhältnis der methodistischen Freikirchen in Deutschland zu Staat und Gesellschaft in der Zeit der Weimarer Republik, Stuttgart 1985.

Die Haltung zum Krieg bzw. der Umgang mit der Niederlage im Ersten Weltkrieg blieb spannungsreich, wie ein Zitat von Reinhard Kücklich von der Evangelischen Gemeinschaft verdeutlichen kann. Er schreibt:

> „Wir Frommen sind ja die Stillen im Lande. Politik zu treiben ist nicht unsere Aufgabe. Aber wir sind vaterlandsliebende Menschen, dem Vaterland geweiht mit Herz und mit Hand. Wir stehen in der Betätigung unserer Vaterlandsliebe hinter niemand zurück."[46]

In dieser Aussage spiegelt sich ein Selbstverständnis, der zufolge sich Christen nicht in die (Tages)Politik einzumischen haben, wogegen die prinzipielle Vaterlandstreue als Implikat des Glaubens verstanden wird und folglich nicht im Widerspruch zu einer apolitischen Haltung stand.

Diese Haltung schlug sich auch in der Beurteilung des Ersten Weltkrieges im deutschen Methodismus nieder.[47] Christentum und Patriotismus rückten auf das Engste zusammen, Christsein impliziert die Verpflichtung zum Gehorsam gegenüber der Obrigkeit. Eine politische Einordnung des Krieges unterblieb, während seine religiöse Deutung zu einem dominanten Motiv wurde. Der Krieg wurde in das Schema eines kosmischen Konflikts eingezeichnet, in dem die Kriegsgegner zu Werkzeugen des Teufels erklärt und die eigene Sache als gerecht und heilig verteidigt wurde. Zwar wurde der Krieg nicht glorifiziert, doch stand außer Frage, dass Gott ihn als Erziehungsmittel gebraucht, dass er also als Zuchtrute Gottes zu verstehen sei. In dieser geschichtstheologischen Sicht lenkt Gott die Geschichte durch Segen und Strafe hindurch. So liegt die Geschichte ganz in der Hand des göttlichen Weltenlenkers, demgegenüber menschliche Bemühungen, auch Friedensbemühungen nichts auszurichten vermögen. Wahrer Frieden, so wird immer wieder betont, sei nicht das Ergebnis von Verhandlungen zwischen Staaten. „Frieden zu schaffen blieb damit letztlich dem unverfügbaren Willen Gottes vorbehalten. Wirkliche ‚Friedensarbeit' bestand demgegenüber in dem Bemühen, Menschen zum Glauben, zum inneren Frieden mit Gott zu führen."[48]

Solcherart patriotisch und zugleich geschichtsfatalistisch geprägte Einstellungen behinderten in Deutschland massiv die Ausbildung einer supranationalen Identität der methodistischen Kirchen. Die Entstehung zaghafter Ansätze in diese Richtung war in der Methodistenkirche maßgeblich dem deutsch-amerikanischen und seit 1912 für Deutschland zuständigen Bischof John L. Nuelsen zu verdanken, der sich als überzeugter Internationalist und Pazifist dem Geist des Nationalismus entgegenstellte und für eine neutrale

---

[46] Zit. nach ebd., 21.

[47] Vgl. dazu *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 323–335.

[48] Ebd., 334. In diese Richtung weisen auch die von *Peter Samuel Begaße* ausgewerteten Predigten der Zeit; vgl. Der Einfluss des Ersten Weltkrieges auf die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft in Deutschland, Stuttgart 1985, 32 ff.

Haltung der methodistischen Kirchen warb.[49] Die Parteinahme der amerikanischen Mutterkirche für die Alliierten im Ersten Weltkrieg setzte die deutschen Kirchen jedoch unter Rechtfertigungsdruck. Dieser Druck dürfte zu den dezidierten Loyalitätserklärungen gegenüber dem deutschen Kaiser und den Bestrebungen im deutschen Methodismus um mehr Selbständigkeit gegenüber den amerikanischen Mutterkirchen mit beigetragen haben, auch wenn die „Connexio" formal zu keinem Zeitpunkt aufgekündigt wurde.[50]

3.3 Ein gerechter Krieg: Die Einstellung zum Zweiten Weltkrieg im britischen Methodismus

Ähnlich wie in den USA hatten auch in Großbritannien die Schrecken des Ersten Weltkrieges zu einer deutlichen Stärkung des inner- und außerkirchlichen Pazifismus geführt. 1933 sammelten sich die methodistischen Pazifisten in der *Methodist Peace Fellowship*, die in den Folgejahren rapide Mitgliederzuwächse verzeichnete.[51] Zu den einflussreichsten Verfechtern des Pazifismus in der britischen Wesleyan Church gehörten Donald Soper (1903–1998) und Leslie Weatherhead (1893–1976). An diesen beiden herausragenden Personen lässt sich das Ringen um eine angemessene Haltung zum Zweiten Weltkrieg gut illustrieren.

Donald Soper war überzeugt davon, dass Krieg unvereinbar mit der Lehre und dem Beispiel Jesu Christi sei. Er hatte großes Zutrauen in die Überzeugungskraft symbolischer Handlungen, sowohl auf persönlicher wie auf politischer Ebene. So hoffte er, dass die Friedensbewegung die britische Regierung würde dazu bewegen können, Hitler gegenüber eine einseitige Abrüstung zu erklären und so die Wahrscheinlichkeit eines Krieges zu verringern. Soper gehörte zu denjenigen Pazifisten, die umfassende gesellschaftliche Reformen forderten, weil ihrer Auffassung nach die tieferen Ursachen von Kriegen in den Ungerechtigkeiten des kapitalistischen Wirtschaftssystems lägen. Sein Pazifismus war insofern eingebettet in ein radikalreformerisches Programm, das Forderungen von der Beschränkung des Waffenhandels über gerechte Löhne bis hin zum Verbot des Glückspiels enthielt. Den Aufrüstungsmaßnahmen der britischen Regierung in den 1930er Jahren setzten sich Soper und die *Methodist Peace Fellowship* vehement entgegen.[52]

Die Konferenz der Wesleyan Church bemühte sich, die Kirche an der Frage des Kriegsdienstes nicht zerbrechen zu lassen. So erklärte die Konferenz 1937, dass Krieg im Widerspruch zum Evangelium von Jesus Christus stehe, zugleich jedoch empfahl sie, das Gewissen des Einzelnen zu schützen,

---

[49] Vgl. *Wilhelm Nausner*: Methodismus und Weltmission. Bischof John Louis Nuelsen als prägende Gestalt des Zeitabschnitts 1912–1940, in: *Michel Weyer* (Hg.), Der kontinentaleuropäische Methodismus zwischen den beiden Weltkriegen, Stuttgart 1990, 11–38.

[50] Vgl. *Deiss-Niethammer*: Das Verhältnis der methodistischen Freikirchen, 45 ff.

[51] Zum Folgenden vgl. *Hughes*, Conscience and Conflict, 79–139.

[52] Vgl. *Brian Frost*: Goodwill on Fire. Donald Soper's Life and Mission, London 1996.

da es innerhalb der Wesleyan Church keine Einigkeit in der Beurteilung des Militärdienstes gebe.[53] Einigkeit bestand jedoch hinsichtlich der Überzeugung, dass der Einsatz für den Frieden eine ökumenische Basis brauche, um nachhaltig wirksam zu sein, weshalb die Konferenz die Kirchen- und Ländergrenzen überschreitende Zusammenarbeit im Rahmen der entstehenden ökumenischen Bewegung suchte.

Der Kriegsausbruch 1939 verschärfte die Spannungen zwischen Pazifisten und Nichtpazifisten innerhalb der Wesleyan Church. Ein pazifistischer Kern hielt daran fest, dass jeder Krieg unbeschreibliches Leid über unschuldige Menschen bringe, und berief sich darauf, im Gewissen an die Botschaft der Bibel gebunden und daher weder willens noch in der Lage zu sein, den Militärdienst anzutreten. Methodisten, die diesen Standpunkt artikulierten, wurden, so Michael Hughes in ihrer Kirche "tolerated; they were not necessarely always respected or treated with particular graciousness".[54] Vereint war die Kirche in ihrem praktischen Einsatz, die Folgen des Krieges auf britischem Boden zu mildern, indem vom Luftkrieg betroffenen Familien Unterstützung und Hilfe zuteil oder die Evakuierung von Kindern aus gefährdeten Gebieten organisiert wurde. Nicht strittig waren auch die Begleitung und Fürsorge für die zum Militärdienst eingezogenen Soldaten.

Unter dem Eindruck der von den Nazis verübten Gräueltaten überdachte der bereits erwähnte Leslie Weatherhead seine pazifistische Haltung und gelangte zu der Überzeugung, dass eine internationale Ordnung danach verlangte, den Untaten Nazideutschlands notfalls auch mit militärischen Mitteln entgegenzutreten. Er führte aus:

> "Force cannot make a bad man good, but it can and I think ought to limit the scope and externt of the evil he pleads [...] I used to think that it might be better to be invaded than to fight, but a realization of the doctrines which those hold who are threatening us makes me feel that it would be wrong not to resist that for which they stand."[55]

Die Mehrheit der Methodisten war ihm in dieser Einschätzung zu folgen bereit. Dabei stach das moralische Argument alle weiteren Überlegungen aus. War Hitler-Deutschland als das Böse identifiziert, dann stand die Notwendigkeit, diesem auch mit militärischen Mitteln zu widerstehen, außer Frage. Die eigene moralische Überlegenheit erlaubte es auch, die Frage nach der Angemessenheit bestimmter militärischer Mittel wie Flächenbombardements oder die Vernichtung wertvollen Kulturerbes in Deutschland zurückzustellen.

Überblicken wir den Zeitabschnitt, der den Ersten und den Zweiten Weltkrieg umfasst, dann lassen sich folgende einordnende Feststellungen treffen: Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts markiert für die Entwicklung der methodistischen Friedensethik im angloamerikanischen Raum eine Phase

---

[53] Vgl. ebd., 101 f.
[54] Ebd., 132.
[55] Zit. nach ebd., 115.

der Ungleichzeitigkeiten. Das bedeutet im Blick auf den anglo-amerikanischen Bereich, dass einerseits Motive des 19. Jahrhunderts nachwirken. Zu ihnen gehört vor allem das Motiv des Schutzes und der Verteidigung der Zivilisation, also der liberalen Demokratie und ihrer Freiheitsideale. Demgegenüber tritt die Semantik persönlicher Sünde weithin zurück. Wenn von Sünde überhaupt noch gesprochen wird, dann ist damit ein strukturelles Böses gemeint. Doch auch innerhalb des Leitparadigmas „Bewahrung der Zivilisation" kommt es zu signifikanten Verschiebungen. Zu nennen ist erstens das Aufkommen des Pazifismus in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen. Zweitens ist auf die wachsende Einsicht in die Notwendigkeit der internationalen Kooperation der Kirchen sowie auf das erhöhte Bewusstsein für den supranationalen Charakter der Kirche hinzuweisen. Dem entspricht das Bewusstsein, aus Glaubensverantwortung Weltverantwortung wahrzunehmen und eine – historisch neue – Selbstzurücknahme des Patriotismus. Dabei bleibt das geschichtstheologische Leitparadigma das des Fortschritts hin zum Reich Gottes als einem Reich des Friedens und der Gerechtigkeit.

Im Rückblick fällt der nahezu gänzliche Ausfall theologischer Reflexionen zur Frage von Krieg und Frieden aus. Bestimmend sind vielmehr ein „christliche[r] Humanismus, die optimistische Friedenshoffnung und das Vertrauen auf Moralität und Vernunft".[56] Ein Ringen um das rechte Verstehen der biblischen Botschaft und ihrer Konsequenzen für die Christusnachfolge des Einzelnen sowie den Auftrag der Kirche findet nur vereinzelt und am Rande statt. Im Ganzen gilt, dass

> "many of the debates that took place were all too often articulated in a language that merely echoed the mantras of the broader secular debate beneath a patina of Christian rhetoric".[57]

Die besondere Gefährlichkeit dieser Situation lag darin, dass ein christlicher Humanismus, ob pazifistisch oder nichtpazifistisch, umso heller leuchten musste, je dunkler die Folie war, gegen den er sich absetzte. Und da waren die Schrecken, die von Hitler-Deutschland ausgingen, in einer bis dato einzigartigen Weise finster. In einer von Kategorien wie Zivilisation und individueller Freiheit bestimmten Diskussion aber vermag die Kirche Jesu Christi nicht die Orientierung zu gewinnen, die ihr allein im Zuspruch und Anspruch des Evangeliums zuteilwird. Es droht immer die Gefahr, „Vorletztes" und „Letztes" zu vermengen und gebotene Unterscheidungen zu vernachlässigen.

In Deutschland finden sich die methodistischen Kirchen als um staatliche Anerkennung ringende Minderheitskirchen, deren Einbindung in eine die Kriegsfeinde einschließenden „Konnexio" unter besonderen Rechtfertigungsdruck setzt. Von daher bewegen sich Methodistenkirche und Evangelische Gemeinschaft auf dem schmalen Grat zwischen funktionaler Abgren-

---

[56] *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 1, 491.
[57] *Hughes*: Conscience and Conflict, 109.

zung vom und loyaler Anpassung an den Staat. Sie folgen also einem apolitischen Grundsatz, wonach der Auftrag der Kirche die Ausbreitung des Evangeliums und nicht die Einmischung in die Politik sei, und suchen durch eine fast schon bedingungslose Versicherung des Patriotismus das eigene institutionelle Überleben zu sichern.[58] In einem so stark auf Glaubenserweckung und -stärkung ausgerichteten Gefüge ist der Rekurs auf die Bibel von fundamentaler Bedeutung. Doch was hier zur Sprache kommt bzw. kommen darf, ist eher ein Kanon im Kanon. Die Rezeption der Bibel ist „gereinigt" von allen Bezügen, in denen der Anspruch des Evangeliums auf soziale Relevanz und öffentliche Verantwortung zum Tragen kommt. So haben wir es auch hier mit einer problematischen Reduktion des Glaubensfundaments zu tun. Sie stärkt vordergründig die Gemeinde nach innen, nimmt ihr aber ihre Widerstandsfähigkeit gegenüber kritischen Entwicklungen in Staat und Gesellschaft.

4. Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden. Entwicklungen vom Ende des Zweiten Weltkrieges bis zur Jahrtausendwende

Der Kontext der im Folgenden zu skizzierenden Entwicklungen ist *erstens* durch die Aufteilung der Welt in einen östlichen und einen westlichen Block sowie die sich verschärfende Blockkonfrontation gekennzeichnet. Nationalstaatliche Interessen verlieren in dem Maße an Bedeutung, wie sie sich in ein Bündnisgefüge einzufinden haben und in die gemeinsame Wahrnehmung von Blockinteressen eingebunden sind.

Das Bild des Ost-West-Konflikts erweitert sich *zweitens* zunehmend um die Wahrnehmung der Spannungen zwischen dem wohlhabenden Norden und dem armen globalen Süden. Die Überwindung des Kolonialismus und seiner Folgen rücken das Problem globaler wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten schärfer in den Blick und führen letztlich zu der Einsicht, dass Frieden nicht ohne Gerechtigkeit und Gerechtigkeit nicht ohne Frieden zu haben ist.

Drittens gewinnt das Problem des Krieges eine qualitativ neue Dimension mit der Entwicklung, Erprobung und dem (erstmaligen) Einsatz nuklearer Waffen. Atomkriege markieren eine Kategorie der Kriegsführung, bei der die Auslöschung des Gegners um den Preis der Selbstvernichtung möglich geworden ist. Zudem sind Atomkriege stets entgrenzte Kriege, insofern es in ihrer Dynamik liegt, dass die Erde überhaupt unbewohnbar zu werden droht.

---

[58] Martin G. Kupsch fasst zusammen: „Während die geschichtstheologische Deutung des Zeitgeschehens im angloamerikanischen Bereich religiöse und politisch-gesellschaftliche Ebene miteinander verklammerte und die Verantwortung der Kirche in den politischen Fragen von Krieg und Frieden begründete, führt sie im deutschen Bereich eher zur Trennung der Ebenen und ließ die Kirche für die politische Gestaltung der Welt nicht zuständig erscheinen." (Krieg und Frieden, Bd. 1, 341).

Viertens verändert sich das Umfeld, in dem die Kirchen arbeiten, infolge sukzessiver, regional unterschiedlich verlaufender, aber in der Richtung übereinstimmender Säkularisierungsschübe. Von ihnen sind nicht nur die Kirchen in den Ostblockstaaten betroffen, die sich einer aggressiven atheistischen Propaganda ausgesetzt sehen. Auch in den westlichen Ländern sind die Kirchen, zumindest was ihre Bindungskraft und öffentliche Autorität angeht, seit den späten 1960er Jahren massiv auf dem Rückzug, und das ungeachtet institutioneller Beharrungsmomente. Im wachsenden Bedeutungsverlust ist ein wesentlicher Faktor für das sich verstärkende Bemühen der Kirchen um ein größeres ökumenisches Miteinander zu sehen.

4.1 Auf dem Weg zum „unentschiedenen Pazifismus": Die kritische Distanznahme zur US-amerikanischen Regierung in der United Methodist Church

Die 1968 durch Vereinigung von Methodistenkirche und Evangelischer Gemeinschaft entstandene United Methodist Church (UMC; in Deutschland: Evangelisch-methodistische Kirche, EmK) entwickelte sich zunehmend zu einer auch in der Praxis weltweiten Kirche, deren Generalkonferenz in allmählich wachsender Zahl Delegierte nicht US-amerikanischer Herkunft zusammenbringt. Zugleich blieben die Vereinigten Staaten der mitgliedermäßige Schwerpunkt dieser Kirche, so dass Erklärungen und Beschlüsse der Generalkonferenz häufig weiterhin stark amerikanische Perspektiven und Konfliktlagen abbilden.[59]

Die Neujustierungen in der Friedensethik der UMC spiegelten in vielerlei Hinsicht Entwicklungen innerhalb der ökumenischen Bewegung sowie der Weltgemeinschaft überhaupt. Zu den bereits nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Entwicklungen gehörte die wachsende Einsicht in den Zusammenhang zwischen Frieden, Entwicklung und globaler Gerechtigkeit. Zunehmende Bedeutung für die Begründung einer „Theologie für einen gerechten Frieden"[60] gewann der Begriff des Schalom, der als inspirierende Vision für die Gestaltung eines friedlichen und geschwisterlichen Miteinanders in dieser Welt biete. Die Kirche habe den Auftrag, sich für einen Lebensstil der Gewaltlosigkeit und für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden weltweit einzusetzen. Der weltweite Horizont dieses Anliegens leuchtete auch im Begriff der „World Community" auf. Die Verantwortung der mächtigsten Staaten liege darin, ihren Einfluss zum Wohl der Weltgemeinschaft einzusetzen und sich der Autorität internationaler Organisationen wie den Vereinten Nationen unterzuordnen. In diesen Zusammenhang gehörte auch das Eintreten für die Menschenrechte und die damit verbundene Zurückweisung von Rassismus, Ausbeutung und Unterdrückung.

---

[59] Die umfassendste Untersuchung auch dazu ist *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 762–820.

[60] So eine Formulierung aus dem Grundsatzdokument des Bischofsrates von 1986, das (im Deutschen) den Titel trägt: Zum Schutz der Schöpfung. Die nukleare Krise und gerechter Friede, Stuttgart 1987, hier 18.

Die weitreichendste Neuorientierung der Methodistenkirche in den USA bestand im Herausstellen der Eigenständigkeit kirchlicher Urteile gegenüber dem Staat und deren alleinige Bindung an den Willen Gottes (ohne dass damit schon übereinstimmend geklärt wäre, was genau letzteres heißt). Als entscheidend erwies sich die Ablösung vom Prinzip des Einvernehmens mit der politischen Vision des eigenen Staates. Wenn die Kirche sich zu den (wie es weiterhin heißt) „universal values" von individueller Freiheit, globaler Gerechtigkeit und Demokratie bekennt, dann kann dieses Bekenntnis bedeuten, dass der eigenen Regierung in einer bestimmten Positionierungen widersprochen werden muss. Ein wesentlicher Katalysator dieser Einsicht war erneut ein Krieg, und zwar der Vietnamkrieg. Obwohl innerkirchlich hoch umstritten, verurteilte die Kirche das amerikanische Vorgehen in Vietnam scharf, verwies auf das unermessliche Leid, das der Krieg über die Menschen bringe und erwartete ein Schuldbekenntnis der amerikanischen Regierung. Nach Ende des Krieges forderte die Generalkonferenz 1976 ein Programm "of healing, reconsiliation and reconstruction".[61] Bei allem innerkirchlichen Widerspruch äußert sich die UMC in den USA im Zuge des Vietnamkrieges und seiner Folgenbewältigung doch

> „zunehmend politisch konkreter, wobei sich die kirchliche Position von nationalen Bindungen mehr und mehr unabhängig zu machen suchte und sich auch gegen politische Interessen der eigenen Nation stellte".[62]

In der Folgezeit stellte sich die UMC auch zunehmend konkreter gegen jede Form der einseitigen Intervention in die Angelegenheiten anderer Staaten, aber auch gegen indirekte wie geheimdienstliche Einmischung.

Wo liegen die Ursachen für diese Neuorientierung? Theologische Gründe lassen sich meines Erachtens nicht als wesentlich ausmachen. Das Bemühen um eine theologische Einordnung der Friedensfrage bleibt bis in die 1980er Jahre hinein ein bemerkenswerter Schwachpunkt der einschlägigen Diskussionen und Beschlüsse. An diesem Befund ändert auch die Formulierung der Sozialen Grundsätze von 1972 nichts, in denen der Abschnitt zum Militärdienst mit der Aussage beginnt:

> "We believe war is incompatible with the teachings and example of Christ. We therefore reject war as an instrument of national foreign policy and insist that the first moral duty of all nations is to resolve by peaceful means every dispute that arises between or among them."[63]

Wenn dies als theologische Begründung einer pazifistischen Position gemeint wäre, dann müsste sie, noch bevor man der Regierung das Gebot Christi als imperatives Mandat aufgibt, doch die eigenen Kirchenglieder binden, sind sie es doch, die mit Aufnahme in die Kirche (nicht dem Wortlaut, aber dem Inhalt nach) versprechen, der Lehre und dem Beispiel Christi zu folgen. Genau dies aber geschieht nicht, wenn es im selben Text heißt:

---

61 *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 783.
62 Ebd., 785.
63 The Book of Discipline (1972), 109.

„We also support and extend the Church's ministry to those persons who consciously choose to serve in the armed forces or to accept alternative services".[64]

Paul Ramsey, der seinerzeit gegen die Einnahme eines quasi-pazifistischen Standpunkts der Kirche argumentierte, wies deutlich auf den Widerspruch hin, der sich ergebe, wenn eine Kirche zum einen meint, Krieg, jeden Krieg, als unvereinbar mit der Lehre Christi erkannt zu haben, zugleich aber ihren Kirchengliedern die Freiheit einräumt, ihrem Gewissen verpflichtet, der Lehre Christi zuwiderzuhandeln, ja mehr noch, die nicht nur diese wirklich unglaubliche Freiheit gewährt, sondern diese Menschen sogar „unterstützt". Ramsey sagt völlig zu Recht: Möchte man die erste Aussage beibehalten, dann muss es logisch in der zweiten heißen, dass die Kirche – wenn überhaupt, dann – solche Glieder unterstützt, „who choose *in erring conscience* to serve in the armed forces".[65] Alles andere, so füge ich hinzu, hieße zu behaupten, dass das Gewissen mich dazu anleiten kann, der Lehre und dem Beispiel Christi zuwiderzuhandeln, anders gesagt, dass ich „guten Gewissens" die Freiheit zu töten habe, wo Gott in Christus das Töten verboten hat. Damit würde das Prinzip der Gewissensfreiheit dem Gebot des Glaubensgehorsams vorgeordnet und, wie Stephen Long kritisiert, der Sieg der westlichen Idee von der Freiheit des Individuums etabliert sein, die einzuschränken keiner Autorität, auch Gott nicht, gestattet ist.[66]

Wenn der Grund für die erwähnte Neuorientierung also kein theologischer ist, wo liegt er dann? Einer der umfangreichsten und in dieser Hinsicht aufschlussreichsten Texte ist die Botschaft des Bischofsrates von 1986 „For the Defence of Creation". Ohne den Text hier einer eingehenden Analyse zu unterziehen,[67] möchte ich nur darauf hinweisen, dass in der Präambel als Anlass des Textes die – wissenschaftliche – Erkenntnis genannt wird, wonach die nuklearen Massenvernichtungswaffen eine Bedrohung des gesamten biologischen Lebens und den sicheren Weg zum „Weltuntergang" darstelle.[68] Hinter der Neuorientierung steht also die Einsicht, dass das Vorhandensein und die Einsatzfähigkeit von Kernwaffen eine gänzlich neue Lage schafft, in der es nicht länger um die Interessen einzelner Staaten gehen kann, weil das Überleben der Menschheit auf dem Spiel steht. Mit Blick auf die immensen Kosten, die das Wettrüsten der Atommächte verursacht, mahnen die Bischöfe, dass dieser Ressourceneinsatz zugunsten von Massenvernichtungswaffen die soziale und ökonomischen Ungerechtigkeiten in der

---

64 Ebd.

65 *Paul Ramsey*: Speak up for Just War or Pacifism. A Critique of the United Methodist Bishop's Pastoral Letter 'In Defence of Creation', University Park/London 1988, 10.

66 Vgl. dazu *Long*: Living the Discipline, 64 ff.

67 Das geschieht in dem Buch von *Ramsey*, Speak up for Just War or Pacifism, das neben Ramseys Kritik aus der Sicht eines Vertreters der Lehre vom Gerechten Krieg auch einen Beitrag von Stanley Hauerwas enthält, der den Text aus pazifistischer Sicht kritisch analysiert.

68 Zum Schutz der Schöpfung, 8.

Welt verschärft und das die Überwindung der „nuklearen Krise" sowohl eine Sache der Gerechtigkeit als auch des Friedens ist. Ziel bleibt eine nuklearwaffenfreie Welt.

Es scheint mir fraglich, ob der Fokus der Bischöfe auf das durch den Einsatz von Atomwaffen drohende Vernichtungsszenario ein theologisch sinnvoller Argumentationseinstieg ist. Denn richtig ist sicherlich, dass, wie Paul Ramsey schreibt,

> „[w]e who believe in God [...] should not suggest by thought, word, or deed that the end of the planet earth would be the end of *the world*, the end of God's *purpose* for his creatures, the end of his *creation*".[69]

Doch geht es mir hier um etwas anderes, denn im Ergebnis gelangt die Kirche spätestens im Angesicht der globalen Vernichtungsdrohung zu der Einsicht, dass sie einer höheren oder „besseren" Gerechtigkeit und nicht dem Recht eines einzelnen Staates verpflichtet ist. Dabei wird die wachsende Bedeutung des Miteinanders der Kirchen auch daran deutlich, dass die Bischofsbotschaft letztlich zu einer

> „Übernahme der Erklärung der Weltkirchenkonferenz von Vancouver 1983 und damit zu einem nuklearen Pazifismus [tendierte], der allerdings nicht bei der Verwerfung der Lehre vom gerechten Krieg angesichts nuklearer Waffen stehenblieb, sondern darüber hinaus sich am Aufbau des Schalom orientierte".[70]

Halten wir fest, dass die UMC, darin sehr ähnlich dem Ökumenischen Rat der Kirchen, spätestens seit den 1960er Jahren Fragen von Entwicklung und Gerechtigkeit in die Friedensdiskussion einbrachte und so schrittweise zum Konzept des gerechten Friedens durchdringt. Unüberhörbar sind dabei die Stimmen der zum Teil befreiungstheologisch motivierten Methodisten aus Ländern der südlichen Hemisphäre, mit deren Anliegen sich die UMC klar solidarisierte. Die Internationalisierung des Rechts, die globale Bedrohung durch Massenvernichtungswaffen und die zunehmende wirtschaftliche Verflechtung der Länder beförderten eine Perspektive des gerechten Friedens, der weiterhin nur unzureichend theologisch abgestützt wird. Immerhin lieferte die Bischofsbotschaft von 1986 diesbezüglich einen Versuch, an dem insbesondere die Orientierung am Schalombegriff zu würdigen ist, der aber in der Ausführung noch nicht zu überzeugen vermag, weil göttliches und menschliches Handeln, Vorletztes und Letztes, Schöpfung und Neuschöpfung weiterhin nicht hinreichend klar unterschieden werden. Der in den *Sozialen Grundsätzen* bis heute vertretene „unentschiedene Pazifismus" scheint dabei weniger Ausdruck einer theologisch schlüssigen Positionierung als vielmehr der Versuch zu sein, in der Frage von Krieg und Kriegsdienst die äußere Einheit der UMC zu wahren.

---

[69] *Ramsey*: Speak up for Just War or Pacifism, 21.
[70] *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 805.

4.2 Quietismus versus unfreies Friedenszeugnis in den beiden deutschen Staaten zu Zeiten der Blockkonfrontation

Die Teilung Deutschlands in zwei Teilstaaten, die feindlichen Blöcken angehörten, und die gegensätzliche politische Entwicklung in Westdeutschland und der DDR wirkten sich auch auf die Positionierungen in der Friedensfrage aus. In den methodistischen Kirchen Westdeutschlands (ab 1968 die EmK) zeigte sich eine weitgehende Zurückhaltung in der Bewertung des politischen Handelns. Die Konferenzstellungnahmen gaben zumeist Erklärungen der amerikanischen Mutterkirchen in kaum veränderter Formulierung wieder.[71] Nach Martin Kupsch wiesen die Kirchen Fragen des politischen Urteilens und Handelns weithin der persönlichen Verantwortung des Einzelnen zu.[72] Nach der Kirchenvereinigung 1968 wurden die bis dahin in den Vorläuferkirchen bestehenden Ausschüsse für den Weltfrieden auffälligerweise nicht weitergeführt. Es entsteht insgesamt der Eindruck, dass hier ein stark vom Pietismus geprägtes individuelles Heiligungsethos sowie ein Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, wonach die Kirche sich nicht in die Belange des Staates einzumischen habe, nachwirkten. Kupsch stellt fest:

> „Bis zum Beginn der achtziger Jahre haben sich praktisch weder die Jährlichen Konferenzen noch die ZK [Zentralkonferenz] in der BRD positionell zur Friedensthematik geäußert".[73]

Es schien klar zu sein, dass politische Verantwortung durch den Lebenswandel des einzelnen Christen wahrgenommen wird, die Kirche als Ganze dazu aber kein Mandat habe. Möglich ist aber auch, dass gesellschaftlich wie innerkirchlich umstrittene Fragen den Konferenzen zu brisant erschienen, um sie zum Gegenstand der Diskussion werden zu lassen. Erst ab ca. 1980 wuchsen Mut und Bereitschaft, sich auf Konferenzebene den kontroversen friedensethischen und sicherheitspolitischen Fragen zu stellen.

Eine Ausnahme im Blick auf Nichteinmischung in politische Tagesfragen stellten die Äußerungen zur Wehrdienstproblematik dar. Die Bundesrepublik führte 1956 die Wehrpflicht ein, ermöglichte aber gleichzeitig auch unter der Voraussetzung einer erfolgreich durchlaufenen Gewissensprüfung die Befreiung vom Militärdienst zugunsten der Ausübung eines zivilen Ersatzdienstes. Das vorrangige Anliegen der diesbezüglichen Konferenzäußerungen der EmK war der Schutz der freien Gewissensentscheidungen. Eine nähere Bestimmung hinsichtlich der ethischen Vorzugswürdigkeit von Wehr- oder Ersatzdienst erfolgte jedoch nicht.

Seit den 1980er Jahren lässt sich eine stärkere friedensethische Positionierung erkennen. Unter dem Eindruck des ökumenischen *Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung* bemühte sich die EmK um konkretere Stellungnahmen, musste aber sehr bald – ana-

---

71 Vgl. *Jörg Kibitzki*: Zwischen Restauration und Erneuerung. Die Bischöfliche Methodistenkirche in Deutschland von 1945 bis 1968, 46 ff., 62 ff.

72 *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 718–905.

73 Ebd., 856.

log zu den Diskussionen in der UMC der USA – anerkennen, dass Positionsbestimmungen je konkreter desto strittiger wurden. So stellte die Süddeutsche Jährliche Konferenz 1983 fest:

> „[W]ir sind uns einig in dem Ziel, für den Frieden zu arbeiten und für Abrüstung einzutreten. Die Meinungen über die Wege dazu gehen auseinander".[74]

Später kritisierten Konferenzerklärungen das Konzept der Abschreckung und traten für eine „Null-Lösung" ein. Zustimmung fanden schließlich auch kritische Stellungnahmen zu Rüstungsexporten der Bundesrepublik an das Apartheitregime in Südafrika. Die friedensethischen Passagen der in Westdeutschland über Jahrzehnte kaum zur Kenntnis genommenen *Sozialen Grundsätze* fanden ebenfalls seit den 1980er Jahren zunehmende Beachtung.

Unter ideologisch gänzlich anderen Bedingungen hatte die EmK in der DDR zu arbeiten. Das faktische Eingemauertsein in einen totalitären Überwachungsstaat sah keine Alternative zum Mitwirken der Kirchen am Aufbau einer entwickelten sozialistischen Gesellschaft vor. Deshalb bedarf es einer besonderen Hermeneutik für Texte, die unter den Bedingungen von staatlicher Überwachung und Bedrängung entstanden. Den offiziellen Konferenzprotokollen zufolge war die EmK bereit, sich am Aufbau der sozialistischen Gesellschaft zu beteiligen. Sie verstand sich als „Kirche im sozialistischen Staat, jedoch nicht [als] Kirche des sozialistischen Staates".[75] Die Mitwirkung am Aufbau des Staates schließe auch den Dienst am Frieden ein, hieß es. Der Friedensdienst wiederum schien nicht ablösbar von der konkreten politischen und wirtschaftlichen Situation, das Bekenntnis zum Frieden war von daher immer auch lesbar als Bekenntnis zum Staat.

1983 stellte die Zentralkonferenz der EmK in der DDR heraus, dass „den Gliedern unserer Gemeinden [...] die Aufgabe der Friedenserziehung und des Friedenszeugnisses als zentrale Frage ihres Bekenntnisses zu Jesus Christus bewusst werden" müsse.[76] Offenbar war das in den Gemeinden nicht hinreichend der Fall.[77] Die DDR-Situation stellte vor eine besondere Herausforderung. Da der atheistische Staat die Alleinherrschaft über alle Lebensbereiche und über den ganzen Menschen beanspruchte, gab es kaum eine Möglichkeit, sich auf den in den Gemeinden wohl immer noch verbreiteten Ansatz von der klaren Trennung des geistlichen vom weltlichen Bereich zurückzuziehen. Vielmehr schien es verheißungsvoller, wenn auch schmerzlicher, die vom Staat vorgegebenen Ziele unter einer bestimmten Perspektive auch als eminent christlich auszuweisen. Die Friedenspolitik

---

74 Zit. nach ebd., 864.
75 Zit. nach ebd., 870.
76 Zit. nach ebd., 875.
77 Verschiedentlich wird die Tendenz zum Rückzug in die Innerlichkeit und ein Ausweichen vor den Fragen der Welt kritisiert; vgl. Gerhard Riedel: „Spiritualität und Weltverantwortung". Konferenzthema der EmK in der DDR 1973, in: *Ulrike Schuler* (Hg.): Spiritualität und Weltverantwortung. Festschrift zum 80. Geburtstag von Achim Härtel, Frankfurt am Main 2011, 41–56, hier 49.

bot sich als Anwendungsfeld dafür besonders an. Die diesbezüglichen Äußerungen der EmK offenbaren in der Sicht von Martin Kupsch eine auffallende Nähe zur offiziellen Friedenssemantik des SED-Staates, was nicht überrascht, wenn man bedenkt, dass die erklärte Treue zu den Staatszielen eine Frage des institutionellen Überlebens war. Die eigene Akzentuierung lag für gewöhnlich darin, dass die Friedensarbeit der Methodisten ihren Grund in der Gesinnung Jesu Christi habe, der gleichgestaltet zu werden, Berufung aller Christen sei.

Für die EmK in der DDR bestand die Option eines apolitischen Christentums faktisch nicht, weil der Staat jede kirchliche Äußerung auf seine politisch-gesellschaftlichen Implikationen hin abklopfte. Musste daher das Christuszeugnis immer auch politisch interpretiert werden, so schien es am klügsten, umgekehrt das Friedenszeugnis als Bekenntnis zu Christus zu interpretieren, auch wenn das die Gemeindebasis mehrheitlich nicht überzeugt haben mag. Ein ganz praktisches Problem stellten für die EmK im real existierenden Sozialismus die auf Generalkonferenzebene von der UMC verabschiedeten Texte dar, deren Äußerungen zur politischen Ordnung eindeutig dem westlichen Freiheitskontext entstammten und sich inkompatibel mit den Verhältnissen in einem sozialistisch-totalitären Staat erwiesen. Dieses Problem wurde in der Weise gelöst, dass die *Sozialen Grundsätze* und die darin enthaltenen Aussagen zu Krieg und Frieden nicht vollumfänglich in die Kirchenordnung der Zentralkonferenz der DDR aufgenommen wurden, sondern als Arbeitspapier kursierten.[78] So beschritt die EmK einen schmalen Grat zwischen ungerechtfertigter Anpassung und ungerechtfertigter Verweigerung, wobei, wie Martin Kupsch urteilt, „zumindest in den siebziger Jahren die Anpassung überwog".[79]

Erstmalig zum Abdruck in der Kirchenordnung der EmK in der DDR kamen die *Sozialen Grundsätze* 1988, also zu einer Zeit, in der aufgrund der zurückliegenden Machtübernahme Michael Gorbatschows in der Sowjetunion politisch bereits einiges in Bewegung geraten war. Hatte der Konziliare Prozess die EmK in Westdeutschland stark für die Wahrnehmung von politischer Verantwortung als Aspekt des Glaubensgehorsams sensibilisiert, so ermutigte der Prozess die EmK in der DDR zu kritischen Absetzbewegungen von bisherigen Bemühungen um größtmögliche Staatsnähe. So wurden in dem durch die Perestroika in der Sowjetunion geschaffenen günstigeren Klima das Friedens- und Freiheitsengagement auch der vom Staat beargwöhnten unabhängigen kirchlichen Friedensgruppen ausdrücklich gewürdigt. In einem Friedenswort setzte sich die Ostdeutsche Jährliche Konferenz 1988 für die vom Staat kriminalisierten Wehrdienstverweigerer ein

---

[78] Rüdiger Minor erwähnt als Faustregel, was die Wiedergabe der von der Generalkonferenz verabschiedeten Texte in den Dokumenten der EmK der DDR angeht: „Je brisanter der Inhalt, desto weniger offiziell der Status", *Rüdiger Minor*: Adaption oder Anpassung. Die Arbeit an den „Sozialen Grundsätzen" der Evangelisch-methodistischen Kirche im Bereich der Zentralkonferenz der DDR, EmK Geschichte 32/1 (2011) 7–16, hier 9.

[79] *Kupsch*: Krieg und Frieden, Bd. 2, 880.

und solidarisierte sich mit der Forderung nach Einführung eines Wehrersatzdienstes und der Gewährung von Reisefreiheit. Das Friedenswort steht exemplarisch für eine seit 1985 erkennbare Entwicklung hin zu staatskritischeren Stellungnahmen.

Fassen wir zusammen: Die Blockeinbindung der beiden deutschen Staaten führte zu unterschiedlichen Ausprägungen der Einstellung zu politischen Fragen. In Westdeutschland lockerte sich in der EmK bis in die 1980er Jahre die strikte Trennung von geistlichem und politischem Bereich, wonach politisches Engagement eine Frage der individuellen Christenverantwortung, aber kein Mandat der Kirche sei, zunehmend auf. In der beharrlichen Neigung zu politischer Zurückhaltung wirkten nicht nur tiefsitzende Grundentscheidungen nach, sondern sie schien auch der Versuch zu sein, die Pluralität des politischen Diskurses um der Einheit in Christus willen nicht in die Kirche hineinzutragen, zumindest nicht auf der Ebene von Konferenzdiskussionen.

Was die EmK in der DDR angeht, so wird man nicht bestreiten müssen, dass einige Methodisten im Friedenszeugnis des sozialistischen Staates einen authentischen Ausdruck für ein ureigenes Glaubensanliegen meinten gefunden zu haben.[80] Für die Kirche insgesamt dürfte das Lavieren zwischen möglicher Anpassung und gebotener Verweigerung gegenüber dem Staat am ehesten als Strategie gedient haben, das institutionelle Überleben unter den Bedingungen des Staatssozialismus zu sichern. Theologisch fällt auf, dass Friedenszeugnis und Christuszeugnis auf das Engste miteinander verbunden wurden, wobei Dietrich Bonhoeffer zu den am stärksten rezipierten Theologen gehört haben dürfte. Doch musste an dieser Verbindung fragwürdig bleiben, dass sie offenbar keinerlei kritische Distanz zum SED-Staat und seiner eindeutig ideologisch gegründeten und in ein Blocksystem eingebundenen Friedenspolitik erlaubte, das Christuszeugnis also nicht als kritische, zur Unterscheidung anleitende Kategorie diente. So wird man hier wohl von einem eher instrumentellen Bibelgebrauch ausgehen müssen, der historisch für das Agieren von Gruppen typisch ist, die sich unter permanentem Oppositionsverdacht in ein totalitäres Staatssystem eingeschlossen wiederfinden.

5. Von der Unverzichtbarkeit einer biblisch-theologischen Begründung methodistischer Friedensethik

Unser historisch-theologischer Durchgang hat dreierlei gezeigt: Die methodistische Friedensethik stand weithin in der Gefahr, innerkirchlich lediglich gesamtgesellschaftliche Trends abzubilden bzw. nachzuvollziehen, wobei insbesondere reale Kriege sich als Katalysatoren für kirchliche Positionierungen erwiesen. Als stärkste Herausforderung lässt sich von daher ausmachen, sich im kritischen Gegenüber zur Gesellschaft zu bewähren und nicht le-

[80] Vgl. *Carl Odnung*: Der „Arbeitskreis evangelisch-methodistischer Christen für gesellschaftliches Handeln" in der DDR (1969–1977), EmK Geschichte 23/2 (2002), 23–44.

diglich als Verstärker bereits vorhandener Grundstimmungen zu agieren. Es hat sich gezeigt, dass der Verlust der prophetischen Aufgabe der Kirche in ganz unterschiedlichen Kontexten auftreten und sich dann unterschiedlich auswirken kann, von der Verschmelzung einer religiösen mit der nationalen Vision bis hin zur scharfen Trennung des geistlichen und weltlichen Bereichs. In allen diesen Kontexten schien es, als ob der Bibelgebrauch in der Gefahr stand, entweder zur pietistisch geprägten Innerlichkeit oder zur gesellschaftspolitisch motivierten Überbeanspruchung zu neigen. Vielfach war aber ein Bemühen um Rückbindung der kirchlichen Urteilsbildung an das Zeugnis der Heiligen Schrift überhaupt nicht erkennbar. Christlich-humanistische Weltoffenheit angelsächsischer Prägung einerseits und pietistisch geprägte Weltdistanz deutscher Prägung andererseits verhalten sich darin spiegelbildlich zueinander, dass der Reich-Gottes-Begriff, den aufzunehmen es gute Gründe gibt, entweder rein präsentisch oder rein futurisch interpretiert und so eine das Neue Testament durchziehende Grundspannung zur einen oder anderen Seite hin aufgelöst wurde.

Vor diesem Hintergrund ist es erfreulich zu merken, dass die methodistischen Stellungnahmen zu Frieden und Gerechtigkeit seit den 1990er Jahren an biblisch-theologischer Profilierung gewinnen. Dies gilt übergreifend für Stellungnahmen im Bereich des US-amerikanischen, britischen und deutschen Methodismus.[81] Der Fortschritt liegt nicht lediglich darin, dass auf biblische Texte verwiesen wird, das gab es hier und da auch schon vorher, sondern in dem nun deutlich erkennbar werdenden Anliegen, die Texte in die gegenwärtige Situation hinein sprechen zu lassen. Dies gelingt mit unterschiedlichem Erfolg, doch das Anliegen ist unverkennbar. Ich möchte zum Schluss zwei neuere Texte würdigen und damit eine aus meiner Sicht verheißungsvolle Richtungsangabe markieren.

Ich verweise zum ersten auf das 2005 unter dem Titel *Frieden braucht Gerechtigkeit* von der Zentralkonferenz Deutschland der EmK verabschiedete Friedenswort. Ausgehend von einer biblisch-theologischen Orientierung werden in knappem historischem Durchgang Wegmarken des kirchlichen Friedenszeugnisses vorgestellt, bevor dieses Zeugnis in den Zusammenhang des internationalen Rechts, der Rechtsstaatlichkeit, der wirtschaftlichen Gerechtigkeit und des interreligiösen Dialogs hineingestellt wird. Die Autoren zeigen auf diese Weise, dass sie sich der Interdependenz von Frieden, Gerechtigkeit und Recht sowie der Verantwortung der Religionen für den Frieden bewusst sind.

---

[81] Ich verweise exemplarisch auf: Auf der Suche nach Gerechtigkeit. Ein Arbeitspapier des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, 2004; Frieden braucht Gerechtigkeit. Friedenswort der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, Stuttgart 2005; Peacemaking. A Christian Vocation. A Resource for the Churches produced by a Joint Working Group of the United Reformed Church and the Methodist Church, 2006; Gottes erneuerte Schöpfung. Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln. Ein Brief des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt am Main 2010.

Die biblisch-theologische Orientierung hebt stark auf den Begriff Schalom ab, dessen verschiedene Dimensionen, primär im Rekurs auf alttestamentliche Texte, entfaltet werden. Fragen lässt sich, wie günstig es ist, die „religiöse Dimension" und damit die Tatsache, dass „Gott in all diesen [vorab genannten] Dimensionen die eigentliche Quelle des Schalom" ist,[82] ans Ende des Abschnitts zu stellen und ob die letztlich theozentrische Ausrichtung des biblischen Schalom nicht insgesamt zu kurz kommt, übrigens eine Tendenz der meisten Texte zu diesem Thema. Der „Weg zum Frieden" ist ein zweiter Abschnitt überschrieben, in dem auch den gewaltvollen Texte des Alten Testaments nicht ausgewichen wird. Sie halten, so heißt es „die unverzichtbare Erinnerung wach, dass Gewalt eine gesellschaftliche Realität ist, die nicht ignoriert werden darf, wenn das Zeugnis der Gewaltwürdigkeit glaubwürdig und nicht illusionär sein soll".[83] Im Weiteren wird der Staat als Instanz der innerstaatlichen Friedenssicherung anerkannt und auf den engen biblischen Zusammenhang von Recht und Gerechtigkeit hingewiesen. In einem dritten Abschnitt wird ausgeführt, dass Christus unser Friede ist, insofern Gott im Sterben Jesu am Kreuz „die Macht der Gewalt und der Sünde überwindet",[84] und Christi Auferstehung zu verstehen sei als „der definitive, von Gott gesetzte Anfang der Möglichkeit einer gewaltlosen Gesellschaft mitten in unserer von Gewalt besetzten Welt".[85] Hinter diese christologische Begründung des christlichen Friedenszeugnisses dürfen kirchliche Stellungnahmen zum Thema meines Erachtens nicht zurück. Etwas unklar ist hier lediglich der Begriff „Gesellschaft", insofern er von der „Welt" unterschieden wird. Die Bergpredigt schließlich wird argumentativ nicht überbeansprucht, denn sie sei „weder dazu gedacht noch dazu geeignet, unmittelbar staatliches Gesetz zu werden",[86] doch sei sie zugleich auch alles andere als unpolitisch. Insgesamt erhält das Friedenswort so eine tragfähige biblisch-theologische Basis, auch wenn aufs Ganze gesehen gilt, dass der von Christus gestiftete Frieden zwischen Gott und Menschen, der doch Voraussetzung für den Frieden zwischen Menschen schafft, in Darstellung und Gewichtung zu kurz kommt.

Zwei Aspekte möchte ich noch positiv hervorheben. Zum einen ist auf die strukturelle Entscheidung der Autoren zu verweisen, den biblisch-theologischen Befund nicht im weiteren Durchgang hinter sich zu lassen, sondern in jedem weiteren Kapitel erneut in die konkret verhandelte Fragehinsicht einzubinden. Dies ist nicht weniger als vorbildlich. Zum anderen markiert das Friedenswort eine zumindest ansatzweise Wahrnehmung dafür, dass die Kirche kaum überzeugend Forderungen an andere gesellschaftliche Handlungsakteure richten kann, wenn sie nicht Selbstverpflichtungen im Blick auf das eigene Handeln eingeht. Das Friedenswort ist ein erster

---

82 Frieden braucht Gerechtigkeit, 8.
83 Ebd., 9.
84 Ebd., 11.
85 Ebd.
86 Ebd.

Schritt in diese Richtung, in dem noch ein deutliches Ungleichgewicht zwischen Erwartungen an andere und Selbstverpflichtung besteht, sowohl vom Umfang her als auch was den Konkretionsgrad angeht.

Auch das ein Jahr zuvor, also 2004, erschienene Arbeitspapier des Bischofsrates mit dem Titel *Auf der Suche nach Sicherheit* zeichnet sich durch eine solide biblisch-theologische Grundlegung aus.[87] Der Leitbegriff der Sicherheit wird differenziert ins Verhältnis zum biblischen Begriff des Vertrauens gesetzt, wobei zum Vertrauen auf Gott angeleitet und davor gewarnt wird, sich auf eine trügerische Sicherheit zu verlassen, wie Waffen und Militärbündnisse sie versprechen. Ausgehend von Texten des Alten und Neuen Testaments wird gezeigt, dass es in der Bibel nirgends als Weg zu echter Sicherheit und wahrem Frieden gilt, zu den Waffen zu greifen. Die Auferstehung Jesu – von seinem Sterben am Kreuz ist überraschender Weise keine Rede – wird als Grund der Überzeugung ausgewiesen, dass keine Macht dieser Welt und nicht einmal der Tod Christen von ihrem Herrn trennen kann, und allein darin finden Christen Sicherheit. Nicht ausgeblendet wird auch der biblische und frühmethodistische Topos des geistlichen Kampfes, dessen Pointe darin bestehe, dass Christen ausschließlich mit geistlichen Waffen kämpften und ansonsten Gott das Auftreten gegen seine Feinde überlassen sollten, was insbesondere die Johannes-Apokalypse veranschaulicht. Das Fazit dieser Ausführungen ist theologisch stark:

> „Nach dem Zeugnis der Bibel ist wahre Sicherheit ein Geschenk Gottes. Diejenigen werden in Frieden und Sicherheit leben, die auf Gott vertrauen und sich ihrem Nächsten gegenüber recht verhalten."[88]

Als Weg zum Frieden und zu Sicherheit wird die Versöhnung bezeichnet, die von verschiedenen Seiten aus umrissen wird, ohne dass dabei die Ebenen von Letztem und Vorletztem eingeebnet werden, wenn es abschließend heißt:

> „Der Weg zu wirklichem Frieden und echter Sicherheit ist Versöhnung. Wir werden volle Versöhnung zwischen allen Menschen nicht vor Gottes endgültiger Vollendung erreichen, da die Kräfte des Bösen und der Zerstörung immer noch in den Herzen der Menschen und in ihren Beziehungen am Werk sind. Aber wir sind dazu berufen, Friedensstifter und Diener der Versöhnung zu sein, bis unser Herr kommt."[89]

Damit dürfte hier ein Weg beschritten sein, der weder die Menschen und in besonderer Weise die Christen – geschichtsfatalistisch – von ihrer Berufung entlastet, Friedensstifter zu sein, noch – gnadenenthusiastisch – Gottes Reich mit dem verschmilzt, was Menschen zu erreichen vermögen.

---

87 In der Sache deutlich kritischer sehe ich den Text: Gottes erneuerte Schöpfung. Ein Aufruf zum Hoffen und Handeln. Ein Brief des Bischofsrates der Evangelisch-methodistischen Kirche, Frankfurt am Main 2010. Hier verschmelzen erneut Gottes und der Menschen Handeln im Horizont eines nicht sauber theologisch durchgearbeiteten Reich-Gottes-Verständnisses.

88 Auf der Suche nach Sicherheit, 7. Der Text ist abrufbar unter http://www.emk-gfs.de/files/Bischofsbrief%202004.pdf.

89 Ebd., 21.

Methodistische Friedensethik braucht eine biblisch-theologische Basis, und sie ist auf dem Weg dahin, sich diesen Grund neu und verantwortlich zu erschließen. Soll die EmK eine Friedenskirche sein, dann wird sie das überzeugend nur in dem Maße sein können, wie sie sich von der Heiligen Schrift her Rechenschaft darüber gibt, was es heißt, Friedensstifter in dieser Welt zu sein. Sie wird dann meines Erachtens sehr schnell entdecken, dass sie *Friedenskirche* nur als *Heiligungskirche* sein kann, dass Christen also nur dann überzeugend für Frieden und Versöhnung in der Welt eintreten können, wenn in den eigenen Gemeinden versöhnte Beziehungen gelebt werden und in ihnen erfahrbar wird, was es heißt, dass Jesus Christus wirklich unser Friede ist. Das christliche, mithin methodistische Friedenszeugnis ist bleibend angewiesen auf die Einsicht in die rechte *Unterscheidung* sowie die notwendige *Verbundenheit* zwischen dem Frieden, den allein Gott schenken kann und schenken muss, damit wir zum Frieden fähig werden, und eben diesem Frieden zwischen Menschen, Völkern und Staaten, der eine Frucht des Wirkens derer ist, die, gemeinsam mit allen Menschen guten Willens, aus der Versöhnung Jesu und der Sendung seines Geistes dem Frieden und der Gerechtigkeit dienen.

„Jagt dem Frieden nach mit jedermann und der Heiligung, ohne die niemand den Herrn sehen wird" (Hebr 12,14).

Die Einstellung und das Engagement der Heilsarmee in Kriegszeiten

Christine Schollmeier

Vorbemerkung

Shaw Clifton, langjähriger Leiter der internationalen Heilsarmee, hat zum genannten Thema seine Dissertation geschrieben.[1] Da er nicht selber kommen konnte, hat der Vorstand des Vereins für Freikirchenforschung mich gebeten, eine Kurzfassung zu referieren. Dem will ich gern entsprechen. Lediglich zum Schluss ergänze ich, was mir aus der Zeit nach 1945 bekannt ist.

Zur Person: Albert Shaw Clifton wurde 1945 geboren, hat in London Jura studiert und dann gelehrt, bevor er mit seiner Frau Helen Heilsarmeeoffizier wurde. Es folgten Dienste als Lehrer und Korpsoffizier (Pastor) in Simbabwe und Großbritannien. In den achtziger Jahren war er in London am Internationalen Hauptquartier (IHQ) als Rechtsreferent und Verbindungsoffizier zum britischen Parlament und zur UNO tätig. In diese Zeit fielen seine Nachforschungen für seine Doktorarbeit in Kirchengeschichte, die er 1989 am King's College, London, einreichte. In den USA, in Pakistan und Neuseeland hatten die Cliftons Leitungsämter. Clifton war von 2005 bis 2011 Leiter der internationalen Heilsarmee bevor er dann in den Ruhestand ging.

1. Albert Shaw Clifton: The Salvation Army's Actions and Attitudes in Wartime: 1899–1945

Die Heilsarmee hat nie aus dem Kriegsgeschehen eine formale, systematische Analyse der politischen oder ethischen Fragen versucht. Es ist also nicht möglich, die Einstellung der Heilsarmee zum Krieg aus offiziellen Stellungnahmen zu erheben. Alle Stellungnahmen sprechen weder das Thema direkt an, noch sind sie ausführlich genug. Vielmehr lässt sich die Einstellung der Heilsarmee zum Krieg lediglich an ihrem Verhalten in Kriegszeiten erkennen.

Drei Hauptprinzipien beherrschten die Reaktion der Heilsarmee in Kriegszeiten zwischen 1899 und 1945:

- die geistliche Priorität der Evangelisation und der Seelenrettung;
- die praktische Priorität mitfühlender guter Werke;
- die Aufrechterhaltung des christlichen Internationalismus.

An den beiden ersten Prinzipien konnte man erfolgreich festhalten. Die dritte allerdings wurde nur zum Teil eingehalten, weil sie als strenge politische Neutralität verstanden wurde. Das Internationale Hauptquartier in

[1] *Shaw Clifton*: The Salvation Army's Actions and Attitudes in Wartime: 1899–1945, London 1989.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

London hat diese Forderung immer wieder betont, obwohl einzelne Leiter persönlich auch einseitige Meinungen vertraten. Manche Territorien – weit von Groß-Britannien entfernt, vor allem die Heilsarmee in den USA – haben sich nicht einmal um politische Neutralität oder Supranationalität in beiden Weltkriegen bemüht.

Von ihren ersten Jahren an hat es Elemente pazifistischen Gedankenguts in der Heilsarmee gegeben. Bereits während des Burenkrieges (1899–1902) gab es dadurch Spannungen. Bis 1939 war eine gewichtige Gruppe pazifistischer Intellektueller in London in der Heilsarmee entstanden. Die Heilsarmee erlaubte aber jedem Heilssoldaten die Freiheit, seinem eigenen Gewissen zu folgen, wenn es um den bewaffneten Kampf ging.

Die internationale Struktur der Heilsarmee litt sehr in beiden Kriegen; die Verbindung zu London war oft abgeschnitten. Die Anforderungen an den Patriotismus waren nicht vereinbar mit den Erwartungen des Internationalismus. Daraus ergab sich für die Bewegung und ihre Leiter eine permanente Belastung.

Die Entscheidungsträger der Heilsarmee haben auf die Einhaltung der drei Prinzipien geachtet und sich gleichzeitig bemüht, pragmatisch zu sein. Ihr vordringliches Ziel war es, die weltweite Heilsarmee gegen jede Herausforderung zusammenzuhalten. Weil sie niemanden verärgern oder gegen jemanden Partei ergreifen wollte, vermittelte sie manchmal einen Eindruck nicht nur politischer, sondern auch moralischer Neutralität.

Als Clifton in den 1980er Jahren begann, für die Heilsarmee Vorbereitungen für das Internationale Friedensjahr der UNO 1986 zu treffen, wurde klar, dass die Heilsarmee nie ihre Einstellung zum Krieg reflektiert hatte. Das ist an sich bemerkenswert, denn die Heilsarmee hat ausdrücklich eine internationale Hierarchie und ist in Kriegszeiten besonders angreifbar. Weil aber die Heilsarmee sich eher an der Gulaschkanone als in der Studierstube wohlfühlt, könnte man – so Clifton – nur beim Betrachten der Aktionen der Heilsarmee im Krieg ihre Reaktionen und Einstellungen ermitteln. Der Untersuchungszeitraum seiner Dissertation umfasst drei Kriege. Dabei kristallisierten sich drei Hauptprinzipien daraus:

1. geistliche Priorität,
2. praktische Priorität,
3. Internationalismus.

Diese Prinzipien werden in der Untersuchung auf die Aktionen und Reaktionen der Heilsarmee in jedem der drei Kriege angewandt. Weitere Fragen, die behandelt wurden, sind:

- Wie realistisch war die vom Internationalen Hauptquartier geforderte supranationale Neutralität?
- War diese neutrale Einstellung tatsächlich auf biblische Werte gegründet oder nicht eher ein Selbstschutz?
- Hat die Heilsarmee ihren Mitgliedern das Tragen von Waffen empfohlen oder verboten?
- Gab es Pazifisten, gab es Meinungen über „einen gerechten Krieg"?

Die Antworten auf diese und andere Fragen kommen hauptsächlich aus den Archiven der Heilsarmee in London und New York, aus der British Library und aus den vielen Briefen, die Clifton auf seine Aufforderung im *International War Cry* (offizielles Organ der Heilsarmee) hin bekam. Da die Heilsarmee in Deutschland während der NS-Zeit zunächst eingeschränkt und ab Mitte 1940 gar nicht publizieren durfte, sind die Quellen in Deutschland nicht sehr ergiebig.

Mit dem Burenkrieg (1899–1902) ergab sich für die Heilsarmee die grundlegende Herausforderung, sich für die Betroffenen einzusetzen. Bis 1899 hatte sich die Heilsarmee bereits in vielen Ländern etabliert. Man dachte international und sah Krieg als teuflisch an. Schon 1887 äußerte sich Catherine Booth in einem Vortrag dazu:

> „All die teuflische Feindschaft, hartherzige Grausamkeit und die entsetzlichen Folgen moderner Kriegsführung werden nicht nur gebilligt, sondern auch als unersetzliche Notwendigkeiten zivilisierten Lebens angesehen, in Kriegszeiten mit frecher Dreistigkeit gefördert und dafür gebetet, als hätte Jesus Christus gelehrt: ‚Vergelte Böses mit Bösem, hasst eure Feinde und jage ihnen nach mit all der teuflischen Zerstörungsmaschinerie, die Satan euch erfinden lässt!'"[2]

Das Ehepaar Booth war zwar gegen Krieg eingestellt, aber sie waren keine Pazifisten, obwohl dieses Thema schon früh für Spannungen in der Heilsarmeeleitung sorgte. Die Heilsarmee hatte damals schon entschieden, dass es dem Gewissen des einzelnen überlassen bliebe, ob er Waffen trüge oder nicht. Daran hat sich seitdem nichts geändert.

Die Heilsarmee war gerade sieben Jahre vor dem Beginn des Burenkriegs nach Südafrika gekommen und weder von den Behörden noch von den Kirchen erwünscht. Bis 1899 allerdings hatte sich gezeigt, dass die einfachen Leute viel von der Heilsarmee hielten, sowohl Buren wie ausgewanderte Briten. George Scott Railton – einer der ersten Heilsarmeeoffiziere – hatte früher bei einem Aufenthalt in Südafrika festgestellt, dass die britischen Soldaten keinerlei Möglichkeit zur Freizeitgestaltung hatten als eben nur die Kneipe. So kam es dazu, dass er den Grundstein für die weltweite Betreuung der Militärs legte.[3] Kommandeur Railton wurde beim Kriegsausbruch 1899 wieder nach Südafrika geschickt, diesmal um Verhandlungen mit den militärischen und politischen Leitern zu führen. Es ging um die Erlaubnis für die Heilsarmee, in den Lagern und an der Front zu arbeiten. Er hatte den Auftrag, nicht nur mit den Briten, sondern auch mit den Buren zu verhandeln. Weder der britische noch der südafrikanische *Kriegsruf* äußerten sich zum Recht oder Unrecht der Kriegshandlungen. Trotz

[2] Veröffentlicht in: *Catherine Booth*: Popular Christianity, John Snow & Co, London 1889, 135.

[3] Railtons Sohn David, der einige Kindheitsjahre mit seiner Familie in Berlin verbracht hatte, als seine Eltern für die junge deutsche Heilsarmee zuständig waren, wurde später anglikanischer Priester und ist der Gedankengeber für das ursprüngliche „Grab des Unbekannten Soldaten" in Westminster Abbey.

Patriotismus auf beiden Seiten zeigte der erste Leitartikel des *International War Cry* kurz vor Ausbruch des Krieges die Linie, die im Burenkrieg gefahren wurde:

> „Herr, wende dieses Grauen von uns! [...] Dass zwei Völker, die so viel gemeinsam haben, die sich zur gleichen Religion bekennen, [...] sich über solche Fragen bekämpfen *müssen*, können wir einfach nicht glauben – es ist wider alle Vernunft. [...] [Schuld sind] gedankenlose Vorurteile oder missverstandener Patriotismus. [...] Lasst uns nicht Zeit vergeuden in nutzlosen Diskussionen über die anstehenden Fragen oder die Prinzipien, um die es geht. Das ist nicht unsere Angelegenheit."[4]

Und so stand sie da: Die erste offizielle und unmissverständliche Aussage der Heilsarmee zu Neutralität in Kriegszeiten. Ihre Aufgabe war, weder die politischen Fragen noch die militärischen Optionen anzusprechen und erst recht nicht, sich zur Ethik der Kontrahenten zu äußern oder gar Schuld zuzuweisen.

Der Leitartikel endete: „Was können wir tun...? Die Heilsarmee bete!" Gleichzeitig zum Gebetsaufruf in England folgte ein Aufruf gleichen Inhalts in Südafrika:

> „Betet für die Truppen, dass sie Barmherzigkeit und Selbstkontrolle haben; für die Heilsarmee, dass die hart erkämpften Stellungen in Südafrika nicht verlorengehen; dass der Bruderkrieg gnädigerweise verkürzt wird, dass die Führer beider Seiten die furchtbaren Folgen von Krieg verstehen."

Also nicht: Betet für Sieg!

Diese Neutralität war schon in diesem Burenkrieg nicht einfach durchzuhalten. Die Heilsarmee empfand sich irgendwie außerhalb des Konfliktes; sie hatte weder eine Seite gelobt noch kritisiert – sie diente beiden. Typisch die Zeichnung auf dem Titelblatt des *International War Cry* gleich nach Ausbruch des Krieges. Ein militärischer Kriegsrat beugt sich über eine Karte von Südafrika. In einer separaten Ecke beten kniende Salutisten über einer Weltkarte mit dem Aufdruck: „Die Welt für Christus". Die Zeichnung heißt schlicht „Zwei Kriegsräte".

Aber was sagte und schrieb der Gründer der Heilsarmee, als die Situation eintrat, in der Heilssoldaten auf beiden Seiten sich vielleicht niederschießen würden? Im Londoner *War Cry* – und ein paar Wochen später im südafrikanischen – erhielt der Heilssoldat folgende Ratschläge:

> „Ermutige nie den Kriegsgeist. Das Schwert ist selten in einem guten Geist geschwungen. Ergreife nie Partei. Briten und Buren sind die Brüder der Salutisten. Vermeide es, sensationelle Kriegsberichte zu lesen oder viel darüber zu sprechen. Bete unaufhörlich für ein Ende des Krieges. Bete täglich, dass Salutisten, die einberufen werden, beispielhafte Treue zu ihrem Gott zeigen und viele zum Heil führen können. Bete für diejenigen, die der General hinausschickt, um Körper und Seele der zwei Armeen zu dienen. Gebe freizügig für die Ausstattung der Gesandten. Und bete, dass sich eine heilige Abscheu gegen Krieg in den Herzen der Menschheit breitmacht."[5]

---

4 International War Cry, 30.09.1899, 8.

5 *William Booth* in: War Cry, 14.10.1899, 5.

Willam Booth bewahrte die Linie der politischen Neutralität. Allerdings argumentiert er schon eher als Pragmatiker, der die internationale Heilsarmee vor dem Zerbrechen bewahren will; die biblischen Argumente kamen oft erst an zweiter Stelle.

1.1 Wie bewährten sich die drei Prinzipien in den Kriegen?

1.1.1 Burenkrieg

Im Burenkrieg gab es viele Heilssoldaten in der britischen Armee und bei den Buren. In erster Linie sollten **sie** ihre eigenen Kameraden zur Bekehrung bringen, angeleitet, versorgt und aufgebaut durch die Heilsarmeeoffiziere (die meisten waren Offizierinnen!), die dorthin geschickt wurden, um den Soldaten zu dienen. Die Heilsarmee hatte Clubs, in denen die Soldaten bei Tee oder Kaffee – also ohne Alkohol – die Freizeit verbringen konnten. Sie hatten endlose Vorräte an Briefpapier zur Verfügung und konnten gleich die Briefe für sich schreiben lassen. Es gab gutes, preisgünstiges Essen und Besuche in den Baracken oder Zelten. So gut es ging, hatte man beiden Seiten gedient. Sowohl britischen wie auch burischen Soldaten und Kriegsgefangenen wurde geholfen. Beide Seiten akzeptierten die Heilsarmee und ihre Hilfe. In Großbritannien tat die Heilsarmee alles, was sie konnte, um die Buren als vernünftige, bodenständige Leute darzustellen, die schwer arbeiten und religiös seien. Ab und zu veröffentlichte man Artikel von niederländischen Offizieren, um die internationale Einstellung der Heilsarmee zu betonen. Als der Krieg zu Ende ging, gab es bei der Salvation Army keine Siegesfeiern.

1.1.2 Der Erste Weltkrieg

Ende Juni 1914 feierte die Heilsarmee in London einen Internationalen Kongress mit 4.000 Delegierten aus den 58 Ländern, in denen sie arbeitete, davon 164 aus Deutschland. Anfang August brach der Krieg aus. Die Stimmung in England war deutschfeindlich; sogar Dackel – "the German sausage dog" – wurden gesteinigt. Aber von Anfang an war die Salvation Army bemüht, neutral zu bleiben in Wort und Schrift. Bramwell Booth hatte nach dem Tod seines Vaters 1912 die Leitung der Heilsarmee übernommen. Er bezog sich in seiner Arbeit auf die Schriften seines Vaters, die wiederholt im *War Cry* nachgedruckt wurden. Bramwell schaffte es aber nicht ganz so gut wie sein Vater, patriotische Gefühle zu unterdrücken. Im Laufe der vier Kriegsjahre ließ er sich manchmal zu Äußerungen leiten, die mit einem neutralen Standpunkt kaum in Einklang zu bringen waren. Trotzdem ist er in der Heilsarmee weltweit bekannt für seinen Spruch, den jeder Salutist kennt: „Jedes Land ist mein Vaterland, denn jedes Land ist meines Vaters Land." (Weihnachten 1915)

Nach dem Sieg der Alliierten 1918 allerdings verlor Bramwell die Kontrolle über seine Zurückhaltung und feierte den britischen Sieg. Aber auch wenn die meisten Salutisten und ihre Leiter auf einen britischen Sieg hoff-

ten, so zeigen die Quellen den ganz bewussten Versuch, Deutschland und alles Deutsche neutral zu behandeln. Redakteuren der Heilsarmeedruckerzeugnisse wurde verboten, das Wort „Feind" zu gebrauchen, wenn es um andere Nationalitäten ging. Bramwell überlegte sogar eine Zeitlang, das Internationale Hauptquartier der Salvation Army nach Amerika zu verlegt, und tat es letztlich nur deshalb nicht, weil er sicher war, dass die USA nicht neutral bleiben würden. Deutsche wurden so positiv wie möglich beschrieben. Die Ambulanzen sahen sich bewusst im Dienst für Verwundete aller Nationen. Lange bevor die USA dem Krieg beitraten, hatte die Heilsarmee in Amerika Bettzeug tonnenweise in Streifen geschnitten und zu Verbänden gerollt. Die Heilsarmee verschwieg auch in England nicht die Tatsache, dass die Verbände auch nach Deutschland geschickt wurden genauso wie nach Frankreich, Russland und Serbien. Alle Regierungen bedankten sich.

Wie war die Lage in Deutschland? Deutsche Offiziere wurden zum Militär eingezogen. Viele mussten zur kämpfenden Truppe. Andere fanden Möglichkeiten, als Krankenpfleger oder in der Schreibstube zu arbeiten. Einige wurden inoffiziell zu den „Kaplänen" des Regiments gezählt. Der *Kriegsruf* wurde in reduziertem Umfang gedruckt. Einzelne Berichte aus diesen Ausgaben fanden ab und zu ihren Weg nach London und waren fast die einzigen Informationen, die das Internationale Hauptquartier über die Situation in Deutschland bekam. 1916 bekamen einige Offiziere aus Deutschland die Genehmigung, einen Kongress im neutralen Schweden zu besuchen. Dort sprach General Bramwell Booth mit Oberst Treite, der die vorläufige Leitung in Berlin hatte. Booth schreibt:

> „Empfang Treite, der älter aussieht, und dünner. Ich bemerkte, dass er keinen Ehering trug. (Das Gold ist alles eingezogen.) Er war ruhig und vorsichtig, gab mir einen guten, intelligenten Überblick über die Position der Heilsarmee in Deutschland [...] eine bemerkenswerte Geschichte von treuer Hingabe. [...] Manche Korps sind kleiner geworden. In Berlin geht die Sozialarbeit weiter. 6 von den 20 Berliner Korps sind inzwischen geschlossen."[6]

Da die Heilsarmee so viele Verbindungen nach England hatte, wurde sie während des Krieges besonders beobachtet, aber es konnte ihr kein Vorwurf gemacht werden. Auch die Heilsarmee in Deutschland tat, was sie konnte, um evangelistisch tätig zu sein, praktisch zu helfen und politisch neutral zu bleiben – ohne die Liebe zum eigenen Land zu verleugnen.[7] Booth hatte sogar angeregt, dass deutsche Heilsarmeeoffiziere britische Kriegsgefangene betreuen könnten. Dies wurde vom britischen Kriegsministerium abgelehnt, weil „sie ja vom Roten Kreuz Pakete empfangen" würden.

Die Salvation Army war während des 1. Weltkrieges nicht immer gut auf das britische Kriegsministerium zu sprechen. Die Aufenthaltsräume, die Teestuben, die Betreuung der Witwen zu Hause – all das war unumstritten. Aber

---

[6] *Catherine Bramwell-Booth*: London, Rich and Cowan, London 1933, London 1934, 356 f.

[7] Die deutschen *Kriegsrufe* waren nicht ganz so neutral in ihren Aussagen wie die britischen.

es waren zu wenig Militär-Soldaten als Heilsarmeemitglieder registriert, um ohne weiteres Militärkapläne zu rechtfertigen. Erst im 2. Weltkrieg erkannte die militärische Führung gegenüber den Militäroffizieren der Anglikanischen Kirche auch den Einfluss der freikirchlichen Christen an, die an der Basis in den Schützengräben noch die Umgangssprache der Fabrikarbeiter sprachen und von Christus Zeugnis gaben. Sehr spät erst, im April 1918, wurden vier Heilsarmeeoffiziere als Militärkaplane in die Seelsorge an den Soldaten einbezogen. Das hatte man in Australien und in den USA lange vorher getan.

In diesen beiden Ländern allerdings irrte man am meisten ab vom offiziellen „Neutralitätsprinzip" der internationalen Heilsarmee. Während man in London häufig über die Heilsarmee in Deutschland berichtete, fand sie im amerikanischen *Kriegsruf* absolut keine Erwähnung. In Amerika konnte man ohne Zensur im *Kriegsruf* von „den Hunnen" schreiben. Man war offen patriotisch und hat nicht einmal versucht, Neutralität zu bewahren. In dieser Zeit des 1. Weltkrieges war Eva Booth, eine Tochter von William und Catherine Booth, Leiterin der Heilsarmee in den USA. 1934 wurde sie zur Generalin gewählt, und eigenartigerweise vertrat sie als Generalin sofort die neutrale Position der internationalen Heilsarmee. Als sie im Ruhestand in die USA zurückkehrte, vertrat sie wieder ihre früheren Ansichten.

1.1.3 Der Zweite Weltkrieg

Die Wahl des neuen Generals in der Nachfolge von Eva Booth fiel 1939 gerade in die Zeit des Kriegsausbruchs. Am Ende ihrer Amtszeit sprach E. Booth im Blick auf die Internationale Heilsarmee schon in einer Vorahnung eines erneuten Weltkrieges. Clifton nennt es ein fürchterliches Armutszeugnis für den Hohen Rat, der die neue Leitung wählte, dass keine einzige Frage an die Kandidaten die Lage der Welt am Rand des Krieges betraf. Interne Interessen waren wichtiger.

Aber die drei Prinzipien der Heilsarmee – Evangelisation, praktische Hilfe, Internationalismus – galten nach wie vor. General Carpenter, der ein paar Tage vor Kriegsbeginn gewählt wurde, sagte von sich, er sei ein Beinah-Pazifist! Unter seiner Leitung tat die Salvation Army sehr viel, um bei den Truppen und zu Hause das Evangelium zu predigen und auf vielerlei Weise zu helfen. Die Prioritäten allerdings waren klar. 1939 schrieb Carpenter in einer Botschaft zum 75. Jubiläum der Heilsarmee:

> „Wenn William Booth noch heute leben würde, würde er den Arm des Einsatzwagenfahrers oder des Kantinenleiters fest packen und sagen: ‚Vergiss nicht, ihre Seelen zu füttern!'"[8]

Die Londoner Heilsarmeepublikationen – im Gegensatz zu den amerikanischen – blieben mit wenigen Ausnahmen dem Internationalismus treu. Sogar als das Internationale Hauptquartier 1941 ausbrannte, fiel kein negatives Wort gegen Deutschland. 1945 hielt ein Heilsarmeeleiter in London einen Vortrag über die Arbeit der Heilsarmee während des Krieges. Darin erwähnte

---

[8] International War Cry, 06.07.1940, 3.

er Pläne für Hilfsarbeiten nach dem Krieg in Deutschland. Daraufhin fragte ein Vizeadmiral spitz, ob das wohl bedeute, Kontakt zu deutschen Heilsarmeemitgliedern aufzunehmen. Der Kommandeur erwiderte: „Die Heilsarmee ist eine internationale Körperschaft und kennt keine besondere Nation. Wir sind alle eins in Christus."[9] Die Reaktion des Admirals ist nicht bekannt.

Die Situation in Deutschland lässt sich schwieriger beschreiben, denn der *Kriegsruf*, das offizielle Organ, wurde im Sommer 1940 verboten und konnte bis dahin auch nur unter strenger Aufsicht erscheinen. London hatte nur wenige Nachrichten über die Heilsarmee in Deutschland, veröffentlichte aber alles, was zu erhalten war.

Schon ab 1933 wurden der Heilsarmee in Deutschland Beschränkungen auferlegt. Am 14. Februar 1934 befahlen Himmler und Heidrich, dass die Salutisten so viel wie möglich in ihrer Arbeit behindert werden sollten. Eva Booth allerdings, kaum im Amt als Generalin telegraphierte Hitler im Oktober 1934:

> „Bitte gestatten Sie mir, meine sehr tiefe Wertschätzung und aufrichtige Dankbarkeit für Ihre versöhnliche Einstellung zur Heilsarmee in Deutschland auszudrücken. Ich möchte, dass unsere Leute ihren vollen Anteil tun, sowohl als einzelne wie auch als Kollektiv, sich für ein besseres Deutschland einzusetzen."[10]

Wie Hitler darauf reagierte, ist nicht bekannt, aber am 8. Dezember 1934 schrieb die Geheime Staatspolizei an alle Dienststellen:

> „Der Führer und Reichskanzler hat sich kürzlich dahin ausgesprochen, dass er der Arbeit der Heilsarmee, die sich niemals politisch betätigt habe, nicht ablehnend gegenüberstehe und auch aus Gründen der Außenpolitik kein Vorgehen gegen sie wünsche."[11]

Allerdings stand Clifton offensichtlich eine interessante Akte der Partei-Kanzlei der NSDAP vom Februar 1943 (6.-17.2.43, Nr. 16565) nicht zur Verfügung:

> „Bedenken des RBf [Reichsbischof] Müller gegen die vom Reichsinnenminister verfügte Auflösung der Heilsarmee von Lammers – nach Absprache mit Bormann – zerstreut, u. a. mit dem Hinweis auf den englischen Ursprung dieser (als internationale Sekte zu charakterisierenden) Organisation, auf die nicht mehr (wie vor dem Kriege) erforderliche außenpolitische Rücksichtsmaßnahme und auf die Übernahme der karitativen Aufgaben der Heilsarmee durch die NSV [Nationalsozialistische Volkswohlfahrt]."[12]

---

9 In: United Empire, IHQ London, Juli 1945, 134.

10 *Ernst Christian Helmreich*: The German Church under Hitler. Background, Struggle, and Epilogue, Wayne State University Press, Detroit 1979, 385.

11 Heilarmee-Archiv: Bezirksregierung Aachen im Schreiben vom 08.12.1934 an die Bürgermeister (Abschrift).

12 Vgl. auch den Schriftverkehr zwischen Bormann, Lammers und Müller zur Heilsarmee in: *Thomas Martin Schneider*: Reichsbischof Ludwig Müller. Untersuchung zu Leben, Werk und Persönlichkeit, Göttingen 1993, 243.

Zu dieser Auflösung kam es nicht, man hatte erst einmal andere Probleme. Aber es macht klar, dass die Heilsarmee in Deutschland nur in aller Stille und meistens innerhalb eines eng gezogenen Kreises der eigenen Mitglieder geistlich und sozial tätig sein konnte. Die Männer waren eingezogen, die Frauen oft dienstverpflichtet und trotzdem gelang es, abgeschnitten vom Rest der Heilsarmeewelt, als „internationale Sekte" zu überleben und auch den Internationalismus zu leben. In Berlin z. B. hat eine Korpsoffizierin, die in den Niederlanden ausgebildet worden war, besondere Veranstaltungen für die holländischen Zwangsarbeiter gehalten. Ähnliches geschah auch in Hamburg.[13]

1.2 Pazifisten in der Heilsarmee

Schon früh gab es verschiedene Meinungen in der Heilsarmee zum Pazifismus – auch innerhalb der Boothfamilie. Die älteste Tochter Catherine hatte einen Offizier mit Quäker-Hintergrund geheiratet. Weil das Ehepaar Booth-Clibborn keine Erlaubnis bekam, den Pazifismus in der Heilsarmee zu predigen oder Bücher darüber zu veröffentlichen, verließen beide 1902 die Armee. Zusätzlich spielten einige Besonderheiten in der Theologie bei dem Ehepaar eine Rolle. Catherines Bruder, Herbert, hatte neben der Pazifismusfrage Meinungsverschiedenheiten mit seinem älteren Bruder Bramwell. Als Grund für ihren Weggang aus der Heilsarmee gaben beide den Pazifismus an. Zu einer Versöhnung kam es nie.

Pazifisten gab es immer in der Heilsarmee. Der Engländer Sidney Carvosso Gauntlett zum Beispiel – in Berlin aufgewachsen, weil seine Eltern dort stationiert waren – war schon als junger Offizier überzeugter Pazifist. Während des 1. Weltkrieges hatte er jedes Kriegsgefangenenlager in Groß-Britannien besucht, Schriften auf Deutsch für die Gefangenen verfasst, Gottesdienste gehalten und persönliche Kontakte zu vielen deutschen Gefangenen gepflegt. Aus seiner Meinung machte er keinen Hehl. Während des 2. Weltkrieges machte der Fast-Pazifist General Carpenter ihn zum Chefredakteur sämtlicher Heilsarmeepublikationen in London, und Gauntlett wiederum zog als Nachfolger Frederick Coutts heran, einen anderen Pazifisten, der später in den 1960er Jahren zum General der Heilsarmee gewählt wurde. Pazifisten und Berufssoldaten – beide finden und fanden ihren Platz in der Heilsarmee. [14]

Soweit die sehr verkürzten Ergebnisse von Shaw Clifton.

---

[13] Vgl. *Willi Kothe*, Unterdrückt, aber nicht umgekommen. Geschichte der Heilsarmee im Dritten Reich und in den Jahren danach, Lahr/Schwarzwald 1986.

[14] Ein Schweizer Heilsarmeeoffizier, jetzt im Ruhestand, galt sein ganzes Erwachsenleben als Vorbestrafter, weil er nicht bereit war, den damals ohne Ersatzdienstmöglichkeit zwingenden Militärdienst abzuleisten. Ein anderer Bekannter von mir ist Hubschrauberpilot bei der Deutschen Bundeswehr und spielt Kornett im Stabsmusikkorps der Heilsarmee. Vor ein paar Wochen fragte ich ihn, ob es irgendwelche Probleme gäbe, wenn man in zwei Armeen ist, und er meinte: „Nee. Außer dass ich aufpassen muss, die richtigen Socken zur richtigen Uniform anzuziehen!"

2. Wie war es aber nach 1945? Ist man den drei Prinzipien noch gefolgt?

Aus den Berichten über Kriege nach 1945 lässt sich wenig über die Einstellung der Heilsarmee ermitteln. Man scheint sich an das Neutralitätsprinzip gehalten zu haben, wobei sich die Australier und vor allem die US-Amerikaner scheinbar „patriotischer" zeigten als die Briten. Beide Länder haben sich aber mehr oder weniger – zumindest in den öffentlichen Publikationen, anderes stand mir nicht zur Verfügung – auch während des Korea- und Vietnamkrieges an das Neutralitätsprinzip gehalten. Die meisten amerikanischen Heilsarmeemitglieder werden sicherlich den Krieg in Vietnam oder Korea eher als Krieg gegen Kommunismus und in Afghanistan und Irak gegen Islamismus gerechtfertigt gesehen haben. Aber von offizieller Seite wurde darüber weder geschrieben noch gesprochen. Das Neutralitätsprinzip steht also noch und funktioniert. In Vietnam war vor einigen Jahren eine neuseeländische Kollegin von mir, um mit ihrem Mann Heime für Behinderte zu errichten. Sie wurden nach einem Jahr vom Hauptquartier nach Myanmar versetzt, weil die vietnamesische Regierung keine Evangelisation duldete. Die Heime gingen in die Hände von anderen Trägern über. Aber die Heilsarmee an sich war willkommen, sie hatte sich nicht politisch eingemischt.

2.1 Das erste Prinzip – Evangelisation

Das erste Prinzip – Evangelisation – ist in den USA schwieriger hochzuhalten, weil die Heilsarmee dort von der Allgemeinheit mehr als diakonisches Werk angesehen wird und nicht als Denomination. Zum Teil ist die ausgedehnte Arbeit unter den Truppen im 2. Weltkrieg der Grund für die vielen Spenden, die die Heilsarmee in den USA bekommt – und dadurch auch für die Erwartungshaltung, dass die Heilsarmee sich schon entsprechend kümmern werde. Aber für die Heilsarmee selber steht nach wie vor die Rettung der Welt auf ihren Fahnen. Ballington, einer der Booth-Söhne, setzte sich von der Heilsarmee ab und gründete seine eigene Organisation, die *Volunteers of America*. Sie sind eine große und angesehene Wohltätigkeitsorganisation geworden, aber christlich nur dem Namen nach. Das gleiche ist von der Salvation Army hoffentlich *nicht* zu befürchten! Allerdings ist die Bewunderung des Militärs in Amerika, laut Aussage eines dortigen Kollegen, total überhöht und grenzt an Abgötterei. Seitdem er von Deutschland zurück ist in den USA, ist er Pazifist geworden, die Waffenvernarrtheit widert ihn an. Aber eine solche Einstellung erschwert natürlich die erforderte neutrale Haltung der Heilsarmee

2.2 Das zweite Prinzip – Diakonische Dienste in Kriegszeiten

Im Koreakrieg hat die Heilsarmee große Verluste hinnehmen müssen. Es war für die koreanische Heilsarmee kaum möglich sich einzusetzen. Aber jetzt blüht sie und steht bereit, um nach Nordkorea zu gehen, sobald das erlaubt

wird. Die Heilsarmee in den USA hat viel zu tun mit Ex-Soldaten, die traumatisiert nach Hause kommen und nicht wieder Fuß fassen können. Groß-Britannien, Kanada, Australien und die USA haben weiterhin ihre Truppenbetreuungsstellen, um den Familien der eingesetzten Soldaten beizustehen. Ein Bekannter von mir wurde von der britischen Heilsarmee als Betreuer in den Irak geschickt. Er ist seit Jahrzehnten erklärter Pazifist und arbeitete jahrelang als Heilsarmeemajor in der Militärseelsorge der britischen Truppen in Deutschland. Es ist also vieles möglich.

Die Militär-Betreuungsstellen der britischen Heilsarmee sollen allerdings in diesem Frühjahr geschlossen werden. Man ermutigt geeignete Heilsarmeeoffiziere, offiziell Militärgeistliche zu werden, wovon es bereits einige in der Heilsarmee gibt, einer in Groß-Britannien, mehrere in Australien und den USA. Ob dieses die Akzeptanz in der Truppe erhöht, bleibt abzuwarten. Das britische Verteidigungsministerium vergab die Konzession für die Freizeitclubs an einen anderen Träger.

2.3 Das dritte Prinzip – Internationalismus

Der Internationalismus ist in einer Zeit des „global village" einfacher geworden. Jetzt sind die leitenden Offiziere nicht mehrheitlich weiße, englischsprechende Missionare, sondern sehr oft Einheimische. Junge Offiziere werden über Ländergrenzen hinweg ausgetauscht. Aber ganz einfach ist es nicht. Es gibt eine Heilsarmeedivision in Russland und eine in der Ukraine. Sie gehören beide zum Territorium Osteuropa, haben den gleichen Chef, haben sich jährlich zu gemeinsamen Kongressen getroffen. Und nun? General Coutts sagte einmal: „Der Internationalismus der Heilsarmee ist in Friedenszeiten ihre Krone der Herrlichkeit, aber im Krieg wird sie zur Dornenkrone." Evangelisation, Diakonie, Internationalismus: Es ist nicht immer einfach, das Gleichgewicht zu halten. Der zweite UN-Generalsekretär und Friedensnobelpreisträger, Dag Hammerskjöld, soll gesagt haben, dass er nur einer Armee der Welt Aufrüstung wünsche, der Heilsarmee!

3. Stellungnahmen der Heilsarmee

In der Heilsarmee gibt es „Ethische Stellungnahmen", in denen das Internationale Hauptquartier zu Fragen wie Abtreibung, Homosexualität, Todesstrafe usw. Richtlinien ausgibt. Die einzelnen Territorien können in Absprache mit dem IHQ eigene Stellungnahmen herausgeben, um bei sich besonders wichtige Themen ansprechen,

3.1 Stellungnahme der Heilsarmee zum Weltfrieden (IHQ und Köln 1996)

> Die Heilsarmee als Teil der weltweiten christlichen Kirche strebt die Herbeiführung des Friedens, wie er durch Jesus Christus verkündet wurde, an. Die Heilsarmee ist der Überzeugung, dass die Probleme der Welt nicht mit Gewalt gelöst werden können, und dass Neid und Stolz, verbunden mit

weitverbreiteten Machtgelüsten, die Seele des Menschen vergiften und Konflikte säen.

Da die thermo-nuklearen Waffen ein Zerstörungspotential von schrecklichem Ausmaß darstellen, hält die Heilsarmee die nukleare Abrüstung aller Nationen im Hinblick auf den Weltfrieden für unerlässlich. Die einzelne Nation hat jedoch das Recht, sich gegen die Aggression einer anderen Nation zu verteidigen.

Die Heilsarmee ist tief beunruhigt über das Ausmaß der Rüstungsausgaben, die dazu beitragen, das Waffenpotential weiterhin zu vergrößern, und möchte, dass diese Gelder statt dessen weltweit für das sozio-ökonomische Wachstum eingesetzt werden. Abrüstung, Friedensförderung und Entwicklungshilfe gehören untrennbar zusammen.

Die Heilsarmee ruft ihre Mitglieder auf, für den Frieden zu beten und zu arbeiten und sich dafür einzusetzen, dass die Kirche ihr einzigartiges Zeugnis von der Quelle des wahren Friedens, nämlich Gott, neu aufleben lässt.

3.2 Stellungnahme der Heilsarmee zur Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen (IHQ und Köln 1996)

Die Heilsarmee achtet das Recht des einzelnen auf freie Gewissensentscheidung in der Frage des Wehr- oder Zivildienstes. Er soll seine Entscheidung aufgrund seiner persönlichen christlichen Überzeugung treffen. In jedem Fall, ob er die eine oder andere Entscheidung trifft, wird die Heilsarmee ihm mit seelsorgerlicher Beratung beistehen.

Entsprechend der biblischen Lehre zum Gehorsam der rechtmäßigen Obrigkeit gegenüber, rät die Heilsarmee ihren Mitgliedern, die den Wehrdienst ablehnen, die Möglichkeit des Zivildienstes wahrzunehmen, sofern eine solche besteht.

3.3 Veterans Affairs Services (USA)

Every year The Salvation Army serves hundreds of thousands of veterans in need. The ministry of The Salvation Army for veterans has grown from serving coffee and doughnuts in World War I to providing various programs of comfort and cheer.

Services rendered to the veterans are as unique as the communities they live in. It can range from lending assistance with wheelchairs to get veterans outside for some fresh air to experiencing a weekend at camp. Some are provided phone cards and large print Bibles. From coast to coast, Salvation Army programs recognize the sacrifices our veterans have made for their country.

Kriegsdienstverweigerung am Beispiel der Siebenten-Tags-Adventisten

Holger Teubert

1 Der Amerikanische Bürgerkrieg (1861–1865)

1.1 Eine bemerkenswerte Prophezeiung

Am Samstag, dem 12. Januar 1861, weihten die Siebenten-Tags-Adventisten in Parkville/Michigan ein Gemeindehaus ein. Genau drei Monate später wurde die erste Kanone auf das Fort Sumter abgefeuert und dadurch der Amerikanische Bürgerkrieg ausgelöst, in dessen Folge vier Millionen Negersklaven frei wurden.

Ellen G. White (1827–1915), die Mitbegründerin der Freikirche, war bei der Einweihung mit dabei und hatte eine Vision. Nach der Vision sagte sie zu den Versammelten:

> „Es ist keine Person anwesend, die sich träumen lässt, welches Elend über dieses Land kommen wird. Viele Menschen scherzen über den Erlass Süd-Karolinas, wodurch es sich von der Union scheiden will; aber mir ist eben gezeigt worden, dass eine Anzahl Staaten sich diesem Staate anschließen werden und es zu einem schrecklichen Kriege kommen wird."

Dann sah sie langsam im Saal umher und sagte: „Hier sind viele in diesem Hause, die in jenem Kriege Söhne verlieren werden."[1]

1.2 Die Adventisten organisieren sich

Als Ellen G. White dies voraussagte, begannen die Adventisten sich gerade zu organisieren. Während der Konferenz in Battle Creek/Michigan vom 28. September bis 1. Oktober 1860 beschlossen die Delegierten, sich künftig „Seventh-day Adventist Church" zu nennen. Ein Jahr später, am 6. Oktober 1861, wurde die erste Vereinigung, die "Conference of Michigan", nach dem Vorbild der Methodisten als regionale Kirchenleitung gegründet. Es gab damals nur etwa 3.000 Adventisten, die alle in den Unionsstaaten (Nordstaaten) wohnten. Die junge Glaubensgemeinschaft wurde gleich bei ihrer organisatorischen Entstehung mit der Frage des Kriegsdienstes konfrontiert.

1.3 Der Ausbruch des amerikanischen Bürgerkrieges

Die Adventisten waren gegen das Halten von Sklaven. Wer von ihnen am 6. November 1860 zur Wahl ging, wählte Abraham Lincoln, der mit klarer Mehrheit zum 16. Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt wurde. Als

---

[1] *J. N. Loughborough*: Entstehung und Fortschritt der Siebenten-Tags-Adventisten, 1897, 219f.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Reaktion darauf erklärte am 20. Dezember 1860 South Carolina den Austritt aus der Union. Weitere Staaten folgten und am 9. Februar 1861 wählten die Konföderierten Jefferson Davis zu ihrem Präsidenten.

Der Bürgerkrieg begann am 12. April 1861 mit der Beschießung von Fort Sumter im Hafen von Charleston/South Carolina durch die Küstenbatterien unter dem konföderierten General Bauregard. Daraufhin rief am 15. April 1861 Präsident Lincoln 75.000 Freiwillige zu den Waffen, um den Süden zu bekämpfen. Jeder rechnete mit einem raschen Sieg, und die Soldaten sollten nur für die Dauer von drei Monaten einrücken. Doch es bestätigte sich, was Ellen G. White vorausgesagt hatte. Es wurde ein blutiger, langer Bürgerkrieg. Als dieser im Jahr 1865 endlich zu Ende ging, hatte der Norden 1.556.678 Mann und der Süden 1.082.119 Mann an Toten und Verwundeten.

1.4 Die Anwerbung von Freiwilligen

Je länger der Krieg dauerte, umso mehr Soldaten wurden benötigt. Jeder Bundesstaat wurde daher aufgefordert, immer wieder eine bestimmte Anzahl von Freiwilligen zu stellen, sonst würde die allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Um die Einschreibung zum Militär zu fördern, bildeten sich in vielen Städten Bürgerkomitees. Sie sammelten Geld und zahlten jedem jungen Mann, der sich freiwillig als Soldat meldete, ein Handgeld von 25 Dollar, das bald auf 100 Dollar stieg. Da die Adventisten eine allgemeine Wehrpflicht, die auch sie betroffen hätte, verhindert wollten, beteiligten sich James White und andere leitende Gemeindemitglieder an den Bürgerkomitees und sammelten Geld zur Bezahlung der Prämie, die den Freiwilligen geboten wurde. Adventisten meldeten sich nicht freiwillig zum Militär, betrachteten es aber als notwendig, Geld für diejenigen zu sammeln, die gegen den Militärdienst keine religiösen Skrupel hatten.

1.5 Die allgemeine Wehrpflicht

Als die Nordstaaten auf freiwilliger Basis nicht mehr genug Soldaten bekamen, trat am 3. März 1863 das erste Konskriptionsgesetz (Wehrpflichtgesetz) der Union in Kraft, nach dem alle Männer von 20 bis 35 Jahren, unverheiratete bis 45 Jahren, der Militärpflicht unterworfen waren. Man konnte sich jedoch der Einberufung entziehen, wenn man entweder einen Ersatzmann stellte oder 300 Dollar zahlte. 300 Dollar waren immerhin zwei Drittel des Jahreseinkommens eines Arbeiters. Einberufene Adventisten versuchten diese Summe aufzubringen, um vom Kriegsdienst befreit zu werden.

Während der Versammlung in Battle Creek/Michigan vom 20. bis 24. Mai 1863 wurde die Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten als oberste Kirchenleitung gegründet. Sie umfasste sechs Vereinigungen mit 3.500 Mitgliedern in 125 Gemeinden, die von 30 Pastoren betreut wurden. Der Bürgerkrieg mit der gerade erst ausgerufenen allgemeinen Wehrpflicht beschleunigte die Kirchengründung. Am 24. Februar 1864 wurde das Wehr-

pflichtgesetz geändert. Neben 300 Dollar Befreiungsgeld wurden jetzt auch Nichtkämpferdienste angeboten. Doch die Adventisten machten davon keinen Gebrauch, sondern versuchten weiterhin das Geld aufzubringen.

1.6 Die Adventisten müssen Stellung beziehen

Am 4. Juli 1864 wurde das Wehrpflichtgesetz verschärft. Die Befreiungsvorschriften galten jetzt nur noch für Mitglieder religiöser Gemeinschaften, die „aus Gewissensgründen gegen das Waffentragen sind". Jetzt mussten die Adventisten aktiv werden, um gegenüber dem Staat den Standpunkt ihrer Kirche zum Militär darzulegen.

Am 3. August 1864 beantragten die Pastoren John Byington und J. N. Loughborough die Anerkennung der *Seventh-day Adventist Church* als Nichtkämpfer beim Gouverneur des Staates Michigan, Austin Blair. Folgende Begründung wurde gegeben:

- Die Lehren der Bibel stehen im Gegensatz zum Geist der Ausübung des Kriegshandwerks.
- Daher sind Adventisten gegen das Waffentragen.
- Das vierte Gebot der Bibel fordert die Sabbatfeier, das sechste verbietet, Leben zu nehmen. Keines von beiden kann in der Armee gehalten werden.
- Nie haben Adventisten die Praxis des Waffentragens verteidigt.
- Weil das bisherige Gesetz der Regierung geändert wurde, sehen sich die Adventisten genötigt darzulegen, dass sie aus Gewissensgründen nicht Waffen tragen können und bitten daher um Befreiung vom Waffentragen.

Beachtenswert ist, dass nur von der Befreiung vom Waffentragen die Rede ist, nicht von einer Dienstbefreiung überhaupt. Dem Antrag wurde stattgegeben. Am 11. August 1864 reichten die Pastoren der Siebenten-Tags-Adventisten Joseph G. Wood und Henry W. Decker einen ähnlichen Antrag beim Gouverneur des Staates Illinois, Richard Yates, ein. Auch dieser Antrag wurde genehmigt.

1.7 Anerkennung der Adventisten als Kriegsdienstverweigerer durch die Unionsregierung

Ende August 1864 reiste Pastor John N. Andrews in die US-Hauptstadt Washington und legte dem General der Militärpolizei, James B. Fry, die Anerkennungsbestätigungen der Gouverneure von Michigan und Illinois vor. Fry bestätigte, dass die Adventisten als Nichtkämpfer anzusehen sind und stellte den Adventisten drei Möglichkeiten zur Auswahl. Dabei konnten nicht immer die Einberufenen die Wahl treffen, sondern oft entschieden die Militärbehörden:

- Dienst in Militärlazaretten (also waffenloser Sanitätsdienst).
- Für befreite Sklaven zu sorgen.
- Zahlung von 300 Dollar.

Mit diesen Ersatzmöglichkeiten war die *Seventh-day Adventist Church* einverstanden, sodass Adventisten statt 300 Dollar zu zahlen auch Ersatzdienste leisteten. Doch es kam auch vor, dass Adventisten von untergeordneten Offizieren und Militärbeamten der Status als Nichtkämpfer verweigert wurde, so dass sie gegen ihren Willen zur kämpfenden Truppe eingezogen wurden. Da so die Zahl der Adventisten in der Armee als waffentragende Soldaten und waffenlose Sanitäter wuchs, richtete James White für sie einen „Soldatentraktatfonds" ein, damit die einberufenen Adventisten ihre Kameraden mit adventistischer Literatur versorgen konnten. Ellen G. White schrieb dazu:

> „Der Winter 1864-65 war eine Zeit großer Anstrengung und Prüfung. Während Ältester White vereint mit seiner Frau in der Vorbereitung von Schriften über Gesundheit und Mäßigkeit tätig war, fand er es notwendig, für Sabbathalter zu wirken, die für den Dienst im Heer ausgehoben wurden. Diese Arbeit war von Sorge und Unruhe begleitet und erforderte im großen Maße seine Teilnahme und überanstrengte auch seine physischen Kräfte."[2]

So bewahrheitete sich, was Ellen G. White bereits 1861 in Parkville vorhergesagt hatte, dass auch Adventisten in diesem Bürgerkrieg ihre Söhne verlieren werden.

1.8 Das rasche Ende des Bürgerkrieges bewahrte vor noch größeren Schwierigkeiten

Im Januar 1865 erließ die Unionsregierung einen Einberufungsbefehl für 300.000 Soldaten, sodass nun jeder dritte Adventist einberufen werden sollte. Die Generalkonferenz rief deshalb vom 1. bis 4. März zu besonderen Gebetstagen auf, denn es wurde befürchtet, dass die missionarischen Aktivitäten ganz eingestellt werden müssten, da die meisten jüngeren männlichen Adventisten sich bald in Ersatzdiensten oder bei der kämpfenden Truppe befinden würden, da Nichtkämpferdienste immer häufiger verweigert wurden. Nur das rasche Ende des Bürgerkrieges am 9. April 1865 verhinderte, dass die *Seventh-day Adventist Church* in ernstliche Schwierigkeiten geriet.

1.9 Wegweisung für die Zukunft

Das Verhalten der Freikirche im Amerikanischen Bürgerkrieg war wegweisend für die künftige Haltung zum Militärdienst. Es ergab sich, dass Adventisten keine Pazifisten sind, sondern Nichtkämpfer. Das bedeutet:

- Adventisten melden sich nicht freiwillig zum Militär.
- Werden sie dennoch einberufen, sind sie zu waffenlosem Diensten beim Militär bereit (z. B. waffenloser Sanitätsdienst).
- Wird solch ein Nichtkämpferdienst verweigert, muss jeder selbst vor seinem Gewissen und damit vor Gott entscheiden, ob er eine Waffe

---

[2] *Ellen G. White*: Life Sketches, Mountain View 1915, 167f.; *dies.*: Leben und Wirken, Belm ²1988, 158.

in die Hand nimmt und sie gegebenenfalls auch benutzt. Es wurde damals zwar niemand aus der Freikirche ausgeschlossen, der im Bürgerkrieg mitkämpfte, weil man ihm den Status eines Nichtkämpfers verweigerte. Doch nahm damit die Freikirche dem einzelnen Gemeindemitglied die Verantwortung nicht ab. Jeder Adventist musste selbst entscheiden, ob er bestimmte Dienste beim Militär mit seinem Gewissen verantworten konnte oder nicht.

Für diese Gewissensentscheidung trat auch Ellen G. White 1886 in einem Brief ein:

> „Ich halte es für außerordentlich wichtig, dass jedem Gemeindeglied das Recht einer eigenen Gewissensentscheidung zugestanden wird. Dieser Gedanke beschäftigt mich schon seit geraumer Zeit. Wer gibt uns beispielsweise das Recht, jemandem Verleugnung des Glaubens oder mangelndes Gottvertrauen vorzuwerfen, wenn er sich gewissensmäßig entschieden hat, der Einberufung zum Militär Folge zu leisten? [...] Es ist meine Überzeugung, dass wir nach Gottes Willen alles vermeiden müssen, wodurch Gemeindeglieder sich in Bezug auf ihre persönliche Entscheidungen irgendwelchem äußeren Druck ausgesetzt fühlen könnten."[3]

Als Ellen G. White diesen Brief schrieb, befand sie sich gerade in Europa und wurde dort auch mit dem Militärdienst junger Adventisten konfrontiert.

2 Militärdienst in Europa vor dem Ersten Weltkrieg

2.1 Ein Manuskript aus Basel

Vom 18. August 1885 bis zum 3. August 1887 befand sich Ellen G. White in Europa. Sie besuchte England, Dänemark, Schweden, Norwegen, Italien, Frankreich, die Schweiz und Deutschland. Am 2. September 1886 berichtete sie in einem Manuskript aus Basel:

> „Gerade haben uns drei unserer verantwortlichen Mitarbeiter für einige Zeit verlassen, weil sie von der Regierung zu einer dreiwöchigen Wehrübung einberufen worden sind. Für unser Verlagswerk ist das ein harter Schlag, aber die Regierung richtet sich natürlich nicht nach unseren Wünschen. Von den Wehrpflichtigen wird einfach verlangt, dass sie ihren Dienst in der Armee tun oder an militärischen Übungen teilnehmen. Wir wissen es zu schätzen, wenn junge Männer sich auch in Uniform als zuverlässig, treu und ehrenwert erweisen. Sie haben sich diesen Dienst nicht ausgesucht, sondern haben sich nur den Gesetzen ihres Landes gefügt. Wir möchten ihnen Mut machen, sich überall, wo sie eingesetzt werden, auch als treue ‚Soldaten des Kreuzes Christi' zu erweisen. Wir beten darum, dass Gottes Engel diese jungen Männer begleiten und vor Versuchungen bewahren mögen."[4]

---

3 *Ellen G. White*: Für die Gemeinde geschrieben: Brief 55 (1886), Bd. 2, Belm 1992, 343.

4 Ebd.: Manuskript 33 (1886), 344.

Ellen G. White forderte die wehrpflichtigen Adventisten nicht zur Desertation oder Wehrdienstverweigerung auf, sondern betete für sie, dass sie auch als Soldaten richtig handeln konnten.

2.2 Nicht der Waffendienst war für Adventisten das Problem

Wehrpflicht gab es in den meisten Ländern Europas. Auch Adventisten waren davon betroffen und folgten ihrem Einberufungsbefehl. Die Länge der Dienstdauer war unterschiedlich. Der Waffendienst schien für Adventisten nicht das Problem gewesen zu sein, obwohl sie versuchten, einen waffenlosen Dienst zu leisten. In der Gemeindezeitschrift *Zions-Wächter* (ZW) wurde berichtet, dass Adventisten in allen Waffengattungen dienten: Sanitäter,[5] Schreiber,[6] Versorgungseinheiten,[7] Infanterie,[8] Kavallerie,[9] Artillerie,[10] Garde[11] und Marine[12]. Adventisten dienten auch in allen Diensträngen: einfache Soldaten,[13] Gefreite,[14] Unteroffiziere,[15] Feldwebel,[16] Offiziere[17] und höhere Offiziere[18]. Bei den Unteroffizieren und Offizieren handelte es sich um Berufssoldaten, die während ihrer Armeezeit Adventisten wurden. Unteroffiziere/Feldwebel mussten ihre Dienstzeit, zu der sie sich verpflichtet hatten, meist ableisten, was Adventisten auch taten. Offiziere konnten u. U. schon vorzeitig vom Militär Abschied nehmen. Davon machten adventistische Offiziere meist Gebrauch.

Schwierig war es beim Militär den Sabbat (Samstag) zu feiern. Die Erfahrungen junger Adventisten beim Militär wurden regelmäßig im *Zions-Wächter* veröffentlicht. So ist im ZW vom 15. Oktober 1906 folgende Erfahrung zu lesen:

> „Einer unserer Brüder kam jüngst von einer vierwöchigen militärischen Übung im Lager Lechfeld zurück. Der Herr hat auch hier unsere Gebete erhört, denn der Bruder war nicht nur am Sabbat dienstfrei, sondern er hatte auch Gelegenheit, einer größeren Anzahl seiner Vorgesetzten, darunter auch seinem Hauptmann, Gottes ewige Wahrheit zu bringen!"

Im selben *Zions-Wächter* berichten vier weitere Adventisten, wie sie beim Militär den Sabbat frei bekamen. Typisch ist auch, dass die wehrpflichtigen Adventisten versuchten, bei Vorgesetzten und Kameraden zu missionieren. Diese Bemühungen waren erfolgreich. Im gleichen ZW vom 15. Oktober

---

5 Zions Wächter (ZW), 7.5.1906.
6 ZW, 19.9.1904.
7 ZW, 15.10.1906.
8 ZW, 17.11.1902.
9 ZW, 21.9.1904.
10 ZW, 16.12.1912.
11 ZW, 15.10.1906.
12 ZW, 21.9.1908.
13 ZW, 19.1.1901.
14 ZW, 6.10.1906.
15 ZW, 15.10.1906.
16 ZW, 19.9.1904.
17 ZW, 19.4.1909.
18 ZW, 15.6.1908 – Oberst.

1906 findet sich ein Artikel über einen adventistischen Soldaten in Russland, der vier Kameraden zur Taufe führen konnte. Und im ZW vom 3. Oktober 1910 ist nachzulesen, wie in Rumänien ein adventistischer Wehrpflichtiger einen Oberleutnant für die Freikirche gewinnen konnte.

2.3 Schwierigkeiten mit dem Sabbat

Hierzu eine Pressenotiz aus der Frankfurter Zeitung vom 21. Dezember 1912:

> „Vor dem Kriegsgericht der 21. Division stand ein Adventist, dem sein Glaube verbietet, am Samstag Waffen zu tragen und zu arbeiten, unter der Anklage der Gehorsamsverweigerung. Er war schon vor einigen Jahren, als er bei einem bayerischen Regiment diente, zu der Mindeststrafe von 43 Tagen Gefängnis verurteilt worden, weil er sich geweigert hatte, am Samstag Dienst zu tun. Da er sich im übrigen tadellos führte, so hatte ihn der Hauptmann zu seinem Burschen gemacht und damit vom Dienst mit der Waffe befreit. Als er nun im August d. J. als Reservist zu einer Übung beim 40. Regiment in Rastatt eingezogen war, weigerte er sich wieder, am Samstag ein Gewehr in die Hand zu nehmen. Auf das gütliche Zureden seines Hauptmanns hatte er nur die Antwort, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen, so dass der Hauptmann ihn festnehmen ließ. Da er ein Opfer seiner Überzeugungstreue ist, so erkannte das Gericht wiederum auf die Mindeststrafe von 43 Tagen Gefängnis und rechnete ihm außerdem die neuntägige Untersuchungshaft voll an."

Hier wird deutlich, dass es oft nicht möglich war, am Sabbat dienstfrei zu erhalten. Die jungen Adventisten versuchten, vorbildliche Soldaten zu sein, sodass mancher Vorgesetzte sie vom Dienst am Sabbat befreite. Doch das geschah nicht immer und dann begannen die Schwierigkeiten, von denen der *Zions-Wächter* laufend berichtete. Die deutschen Tageszeitungen zeigten zuerst Unverständnis für adventistische Soldaten, die sich weigerten, am Samstag Dienst zu tun. „Religiöser Starrsinn" war nur eine Bezeichnung dafür.

Doch als Adventisten wegen wiederholter Dienstverweigerung zu immer höheren Gefängnisstrafen verurteilt wurden, kam allmählich Sympathie für diese Adventisten auf. So schrieb z. B. der *Vorwärts* am 14. März 1911 über den zu 5 ½ Jahren Gefängnis verurteilten Adventisten Naumann:

> „Vom religiösen Standpunkt hat Naumann zweifellos recht. Erkennt man eine durch Gott geoffenbarte Religion an, dann stehen die göttlichen Satzungen dieser Religion zweifellos höher als die Satzungen der Militärbehörde."

Dadurch, dass die Tageszeitungen immer wieder von adventistischen Soldaten berichteten, die wegen Wehrdienstverweigerung am Sabbat zu Gefängnisstrafen verurteilt wurden, erreichte die Freikirche einen Bekanntheitsgrad im Deutschen Reich, den sie allein durch missionarische Bemühungen wohl kaum erreicht hätte.

Nicht jeder Adventist hatte allerdings die Kraft, jahrelange Gefängnishaft zu ertragen und zog es vor, am Sabbat Dienst zu leisten. Das wohl auch deshalb, weil ein junger Adventist mit lebenslanger Haft rechnen musste,

wenn er konsequent immer wieder den Dienst verweigerte. Denn jedes Mal erhöhte sich die Strafe und er kam überhaupt nicht mehr aus dem Militärgefängnis heraus.

Obwohl im *Zions-Wächter* nur Erfahrungen der Adventisten berichtet wurden, die den Sabbat frei bekamen oder ins Gefängnis gingen, schloss die Freikirche niemanden aus, der am Sabbat Militärdienst leistete. Um aber ihren jungen Mitgliedern zu helfen, standhaft zu bleiben, wurden besondere Versammlungen abgehalten, um Wehrpflichtige auf ihre Militärdienstzeit vorzubereiten.[19] Auch standen die einzelnen Adventgemeinden im Gebet hinter ihren Glaubensbrüdern.

2.4 Nichtkämpferdienste

Waffenlosen Sanitätsdienst gab es nur in der Schweiz. Dieser wurde von adventistischen Wehrpflichtigen genutzt. Dennoch brachte auch hier die Dienstverweigerung am Sabbat Gefängnishaft ein, wie z. B. der *Zions-Wächter* vom 17. November 1902 berichtete. Besser erging es den Glaubensbrüdern im Jahr 1908 in Dänemark. Im *Zions-Wächter* vom 16. November 1908 ist zu lesen: „Beim Militär bekommen die Brüder als Krankenwärter den Sabbat frei."

In anderen Ländern gab es derartige Regelungen nicht. Dennoch gelang es manchen Adventisten, waffenlosen Militärdienst als Sanitäter, Schreiber, Pferdepfleger oder Offiziersbursche zu leisten. Solche Dienste wurden im *Zions-Wächter* immer wieder besonders hervorgehoben. Wer vom Militär keine Möglichkeit zu Nichtkämpferdiensten erhielt, absolvierte die Waffenausbildung. Auch darüber berichtete der *Zions-Wächter*. Während für den Sabbat gekämpft wurde, gab es nur vereinzelt Adventisten, die auch die Waffenausbildung verweigerten. Die Strafen waren dafür so hart, dass sich die meisten jungen Adventisten fügten, wenn ihnen Nichtkämpferdienste verwehrt blieben.

2.5 Adventisten im Krieg

Vor dem Ersten Weltkrieg gab es einige Kriege, an denen auch Adventisten teilnehmen mussten. 1904 bis 1905 fand der russisch-japanische Krieg statt. Der *Zions-Wächter* vom 15. Oktober 1906 berichtete, dass auch ein Adventist zum Kriegsschauplatz in der Mandschurei zur russischen Armee eingezogen wurde. Er kam seinem Gestellungsbefehl nach, zog die Uniform an, weigerte sich jedoch, ein Gewehr in die Hand zu nehmen und am Sabbat Dienst zu tun. Nach manchen Repressalien erhielt er Nichtkämpferdienste als Offiziersbursche und Pferdepfleger, bis er schließlich wegen Dienstuntauglichkeit vorzeitig entlassen wurde.

Vom 8. Oktober 1912 bis 30. Mai 1913 fand der Erste Balkankrieg zwischen der Türkei einerseits sowie Serbien, Bulgarien, Montenegro und Griechenland andererseits statt. Der *Zions-Wächter* vom 16. Dezember 1912

[19] Siehe ZW vom 17. September 1906.

und 3. Februar 1913 berichtet, dass zwei Adventisten zur türkischen Armee eingezogen wurden. Sie dienten als Nichtkämpfer. Einer war bei einer Telegraphenkompanie, der andere kümmerte sich um die Pferde bei der Artillerie. Im *Zions-Wächter* vom 3. März 1913 war zu lesen, dass sechs Adventisten zur bulgarischen Armee eingezogen wurden und am Krieg teilnahmen. Auch der adventistische Pastor Konstantinoft wurde eingezogen. Er kam als Nichtkämpfer (Schreiber) unter und hatte am Sabbat dienstfrei.

Der Zweite Balkankrieg fand zwischen Bulgarien und Griechenland, Serbien, der Türkei sowie Rumänien vom 29. Juni bis zum 10. August 1913 statt. Der *Zions-Wächter* vom 6. und 20. Oktober 1913 berichtet darüber. 30 bis 35 Adventisten wurden in die rumänische Armee eingezogen und nahmen an dem Krieg teil. Als besonderes Vorbild wird Pastor P. R. Paulini dargestellt, der ohne Waffe als Sanitäter diente, am Sabbat dienstfrei bekam und die Speisegebote nach 3. Mose 11 beim Militär beachtete. Er erhielt wegen besonderer Verdienste sogar einen Orden, den er gern annahm, da dieser für ihn eine „Dekorierung für die Wahrheit Gottes" darstellte.

Einige adventistische Soldaten bekamen Schläge oder kamen ins Gefängnis, da sie sich weigerten, während des Feldzuges am Sabbat Dienst zu leisten. Ein Student, der sich während des Krieges in Deutschland im adventistischen Theologischen Seminar Friedensau befand, kam seiner Einberufung zur rumänischen Armee nach. Als der Krieg zu Ende war, kehrte er nach Friedensau zurück, um seine Pastorenausbildung abzuschließen.

2.6 Anmerkungen

Es taucht vielleicht die Frage auf, warum eigentlich alle Adventisten in Europa ihrer Wehrpflicht nachkamen. Zum Militär nicht einzurücken oder gar zu desertieren, wäre sinnlos gewesen, da die Polizei nach dem Wehrpflichtigen gefahndet und ihn irgendwann aufgespürt hätte. So wäre der Betreffende zwangsweise zum Militär gebracht und außerdem noch hart bestraft worden. Auswandern in ein anderes Land (etwa in die USA) war auch kaum möglich, da die meisten jungen Adventisten aus ärmeren Familien stammten und deshalb finanziell dazu gar nicht in der Lage waren. Auch bat die Freikirchenleitung immer wieder ihre jungen Glaubensbrüder im Land zu bleiben und Militärdienst zu leisten, wie der Beschluss der drei deutschen Unionen während der Sitzung in Friedensau vom 26. Juli 1913 zeigt:

> „Besprochen wird unsere Stellung zur Militärfrage. Unseren jungen Brüdern wird geraten, den Militärdienst zu leisten. Zu geeigneter Zeit und bei geeigneter Gelegenheit soll unsere Stellung der Behörde gegenüber dahin erklärt werden, dass wir Militärdienst leisten wollen, ziehen den Samariterdienst aber vor und bitten für unsere Mitglieder um freien Sabbat."

Was hier in einem Beschluss zum Ausdruck kommt, war die Ansicht der Freikirchenleitung vom Beginn an in Europa. Wenn alle jungen Glaubensbrüder ausgewandert wären oder wegen Militärdienstverweigerung im Gefängnis gesessen hätten, wäre bald die noch kleine Freikirche überaltert

gewesen und es hätte an jungen Pastoren, Buchevangelisten und Missionshelfern gefehlt. Die Missionsbemühungen in Europa wären rasch zum Erliegen gekommen, bevor sie erst richtig begonnen hätten. Ellen G. White wurde während ihres Europaaufenthaltes mit dieser Haltung zum Militärdienst konfrontiert. Doch sie erhob dagegen keine Einwände, sondern betonte die persönliche Gewissensentscheidung des Einzelnen.

Unterschiedliche Auffassungen gab es allerdings in Deutschland für den Fall eines Krieges. Die Tagespresse berichtete über den Adventisten Naumann, der wegen Dienstverweigerung am Sabbat insgesamt vier Jahre im Gefängnis saß, bevor er begnadigt wurde:

> „Auf die Frage, ob er bei dem Ausbruch eines Krieges an einem Sonnabend mit ins Feld ziehen würde, erwiderte Naumann, er werde dann gehorchen, weil Unglück vor der Tür stehe [...] Der Krieg mache eine Ausnahme, weil der Staat beschützt werden müsse."[20]

Die Ansicht, wenn das Vaterland in Gefahr ist, müsse ein Adventist auch am Sabbat in den Krieg ziehen, wurde während des Ersten Weltkrieges vertreten und bedurfte einer Klärung.

3. Der Erste Weltkrieg (1914–1918)

3.1 Der Kriegsausbruch

Der Erste Weltkrieg wurde durch die Ermordung des österreichischen Thronfolgers, Erzherzog Franz Ferdinand, in Sarajevo am 28. Juni 1914 ausgelöst. Genau einen Monat später erklärte Österreich-Ungarn Serbien den Krieg. Als Gegenmaßnahme erfolgte am 30. Juli die allgemeine Mobilmachung in Russland. Daraufhin erklärte am 1. August das Deutsche Reich Russland den Krieg und erteilte den Befehl zur allgemeinen Mobilmachung.

3.2 Kriegsdienst auch am Sabbat

Von dieser Mobilmachung waren auch die deutschen Adventisten betroffen. Sie mussten plötzlich zur Armee einrücken. Diesmal nicht zu einer Wehrübung, sondern in einen Krieg. Die einberufenen Adventisten fragten ihre Freikirchenleitung, wie sie sich verhalten sollten.

Die Europäische Division (Kirchenleitung) der Siebenten-Tags-Adventisten hatte ihren Sitz in Hamburg. Doch Ludwig Richard Conradi, der Präsident der Division, befand sich bei Kriegsausbruch in London. Er hatte bis zum Kriegseintritt der USA am 6. April 1917 die amerikanische Staatbürgerschaft inne, so dass er frei reisen konnte. Erst danach nahm Conradi die deutsche Staatsbürgerschaft an. Durch die Abwesenheit Conradis übernahm der Sekretär der Europäischen Division, Guy Dail, die Initiative. Er ließ am 2. August 1914 ein Rundschreiben an alle deutschen Adventgemeinden versenden, indem es hieß, dass

---

[20] „Berliner Tageblatt" v. 10.01.1911 und „National-Zeitung" v. 26.10.1910.

> „wir im Heer [...] unsere militärischen Pflichten freudig und von Herzen erfüllen, so dass die Vorgesetzten in uns tapfere, treue Soldaten finden, die bereit sind, ihr Leben für ihr Heim, ihren Landesherren und ihr Vaterland einzusetzen".

Außerdem wurde aufgefordert, „von den Kriegswaffen Gebrauch" zu machen „und auch am Sabbat Kriegsdienst" zu versehen.

Das Reichskriegsministerium befand sich in Berlin wie auch der Sitz des Ostdeutschen Verbandes der Siebenten-Tags-Adventisten. Heinrich Franz Schuberth, der Vorsteher des Verbandes, teilte den Behörden mit, wie sich die Adventisten in diesem Krieg verhalten werden. Er schrieb am 6. August 1914 einen Brief an den Kriegsminister und erklärte, dass in Friedenszeiten adventistische Soldaten aufgrund der Heiligen Schrift den Dienst am Sabbat verweigert hätten, doch halten „wir uns [...] in dieser gegenwärtigen ernsten Kriegszeit dazu verpflichtet, für die Verteidigung des Vaterlandes einzustehen und auch am Sonnabend (Sabbat) unter diesen Umständen die Waffe zu führen". Es wurde darauf hingewiesen, dass dieser Grundsatz allen Gemeindegliedern mitgeteilt wurde. „Sollte es dennoch vorkommen, dass eingezogene Adventisten den Dienst am Sabbat oder das Nehmen der Waffe verweigern", so wurde gebeten, die Militärbehörden zu unterrichten, wie der wirkliche Grundsatz der Freikirche laute.

Am 22. Februar 1915 wurden die Adventgemeinden in Sachsen vom Staat verboten. Um dieses Verbot rückgängig zu machen, schrieben Conradi, Schuberth und Drinhaus (Vereinigungsvorsteher) einen Brief an das Generalkommando des VII. Armeekorps in Dresden. Sie verwiesen auf das o. g. Schreiben Schuberths an den Kriegsminister und bekräftigten,

> „dass es Wissenssache des einzelnen bleibt, wie er sich in Friedenszeiten zum Militärdienst am Sonnabend (Sabbat) verhält. Bei Ausbruch des Krieges aber hat die Leitung der Adventgemeinschaft in Deutschland [...] ihren militärpflichtigen Gliedern im ganzen Reich den Rat erteilt, anbetracht der gegenwärtigen Notlage des Vaterlandes ihren staatsbürgerlichen Pflichten laut der Heiligen Schrift auch am Sonnabend (Sabbat) treulich nachzukommen [...]."

3.3 Die Begründung

Nicht alle wehrpflichtigen Adventisten in Deutschland waren mit dieser Haltung einverstanden. Sie verweigerten den Militärdienst am Sabbat, vereinzelt auch den Waffendienst und kamen in Militärgefängnisse, wo sie z. T. misshandelt wurden. Diese Gemeindemitglieder traten nicht aus der Freikirche aus, noch wurden sie ausgeschlossen, obwohl die Freikirchenleitung die Dienstverweigerung als falsch ansah. Um die Ansicht der Freikirchenleitung zu untermauern, wurde Joseph Wintzen, ein Vereinigungsvorsteher, von den drei deutschen Unionsvorstehern beauftragt, die Broschüre „Der Christ und der Krieg" zu verfassen. Die Broschüre erschien im Dezember 1915 und wurde an alle Gemeindemitglieder verteilt. Darin wurde im Vorwort die Frage „Dürfen wir im Kriege das Gesetz [Gottes] übertreten?" mit einem klaren Nein beantwortet. Doch es wurde die Zusatzfrage gestellt:

„Ist die Beteiligung am Kriege und Kämpfen am Sabbat [überhaupt] eine Übertretung des Gesetzes Gottes?" Die Antwort lautete: „Die Bibel lehrt erstlich, dass die Teilnahme am Kriege keine Übertretung des sechsten Gebotes ist; zweitens, ebenso, dass Kriegführen am Sabbat keine Übertretung des vierten Gebotes ist." (18)

Die Begründung dazu war vorwiegend alttestamentlich. Gott ist der Schlachtenlenker, denn er hat dem Volk Israel selbst das Kriegführen immer wieder befohlen. Demnach sei nicht jeder Krieg als Sünde und nicht jeder Soldat als Sünder anzusehen. Auch Abraham schlug seine Feinde und übertrat doch nicht das sechste Gebot. Bevor die Israeliten Jericho erobern konnten, mussten sie nach Josua 6 mit voller Bewaffnung sieben Tage lang jeweils um die Stadt ziehen. Unter diesen sieben Tagen war auch ein Sabbat, aber dieses Kriegführen und Belagern der Stadt war keine Übertretung des vierten Gebots, sondern von Gott selbst angeordnet. Und in Nehemia 13,15-23 lesen wir, wie Nehemia selbst den Leviten befahl, am Sabbat Wachen an den Stadttoren aufzustellen, damit keine Händler nach Jerusalem kamen. So sei auch der Wachdienst am Sabbat keine Sünde.

3.4 Gewissensfreiheit

Da vorauszusehen war, dass nicht jedes Gemeindemitglied diese alttestamentlichen Begründungen akzeptieren würde, wurde im Schlusswort der Broschüre ausdrücklich vermerkt: „Wir [müssen] jedoch allen solchen, welche ihr Gewissen nicht an diese Schriftworte gebunden erachten, anheimstellen, anders zu handeln." (31f.)

Es wurde jedoch erwartet, dass Mitglieder, die anderer Meinung waren, ihrer Einberufung nachkamen und nicht fahnenflüchtig wurden, sondern den Behörden ihren abweichenden Standpunkt darlegten und die Konsequenzen für ihre Dienstverweigerung auf sich nahmen. Ausdrücklich hieß es in einer weiteren Erklärung der drei deutschen Unionen und der Donau-Abteilung der Freikirche vom 15. November 1917: „Es ist ganz selbstverständlich, dass wir [...] jedem volle Gewissensfreiheit lassen und jede ruhige andere Anschauung achten [...]".[21] Wer allerdings sich der Einberufung zum Militär durch Flucht entzog oder vom Militär desertierte oder durch Rundschreiben an die Gemeindeglieder einen anderen Standpunkt propagierte, wurde aus der Freikirche ausgeschlossen.

3.5 Conradi und die Generalkonferenz

Als amerikanischer Staatsbürger konnte Ludwig Richard Conradi im November 1915 zur Herbstsitzung des Generalkonferenzausschusses in die USA nach Loma Linda/Kalifonien reisen. Nach seiner Rückkehr berichtete er darüber am 17. Januar 1916 im *Zions-Wächter* und behauptete:

> „Als ich unsere Lage und Stellung schilderte, fehlte es nicht an Vertretern aus anderen Ländern, welche die von uns unternommenen Schritte [Anm.: bezüglich des Kriegsdienstes] billigen konnten."

[21] Als Rundschreiben an die Gemeinden versandt.

Und im *Zions-Wächter* vom 20. März 1916 in einem Bericht über die Konferenz der Donau-Union war zu lesen: Der Generalkonferenz-Ausschuss habe betreffs Militär- und Waffendienst im November 1915 beschlossen, „dass er den verschiedenen Ländern der Erde volle Freiheit lasse, sich den betreffenden gesetzlichen Bestimmungen wie bisher, auch weiterhin anzupassen". Tatsache ist jedoch, dass es einen derartigen Generalkonferenz-Beschluss nicht gab. Als der Generalkonferenzpräsident Arthur G. Daniells vom 21. bis 23. Juli 1920 die „Verhandlung mit der Gegenbewegung" in Friedensau führte, stellte er fest:

> „Ich möchte sagen, dass die Erklärung von Br. Dail, als sie uns in Amerika erreichte, nicht richtig zu sein schien, und wir bedauern dies [...] Ich möchte euch sagen, was unsere stärksten und besten Männer gesagt haben. Wir hätten eine solche Erklärung nicht abgegeben, wir hätten sie nicht verbreitet [...] Und so könnte ich vielleicht im großen und ganzen in Bezug auf das Schreiben von Br. Schuberth an das Kriegsministerium folgendes sagen: Es befanden sich Ausdrücke darin, die wir bedauerten [...]."[22]

3.7 Die Haltung der Generalkonferenz

Die Haltung der deutschen Freikirchenleitung zum Kriegsdienst wich von dem Nichtkämpferstandpunkt ab, der seit dem amerikanischen Bürgerkrieg bestimmend war. Die Generalkonferenz hielt dagegen unverändert am Nichtkämpferstandpunkt fest. Am 6. April 1917 erklärten die Vereinigten Staaten dem Deutschen Reich den Krieg. Daraufhin verabschiedete der Generalkonferenz-Ausschuss während seiner Frühjahrssitzung vom 12. bis 19. April 1917 in Huntsville/Alabama folgende Erklärung:

> „Wir sind während unserer ganzen Geschichte Nichtkämpfer gewesen [...]. [Wir] sind [...] genötigt, jede Teilnahme an Kriegshandlungen und Blutvergießen abzulehnen, als nicht vereinbar mit den Pflichten, die uns unser göttlicher Meister gegenüber unseren Feinden und gegen alle Menschen befohlen hat [...]. Wir bitten, dass [...] wir zum Dienst für unser Land nur auf solchen Gebieten aufgefordert werden, die unsern gewissenhaften Gehorsam gegen das Gesetz Gottes [...] nicht verletzen."

Eine ähnliche Erklärung gab bereits am 12. Januar 1916 die Britische Unionskonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten ab. Das Recht als Nichtkämpfer zu dienen, erhielten die Adventisten außer in den USA und in Großbritannien auch in Australien, Kanada, Neuseeland, Südafrika und in verschiedenen Ländern Europas.

4. Nach dem Ersten Weltkrieg (1918–1933)

4.1 Die Rücknahme der deutschen Erklärungen zum Kriegsdienst

Erst nach dem Krieg konnten die deutschen Erklärungen zum Kriegsdienst besprochen werden. Guy Dail (1871–1934) war von 1904 bis 1920 Sekre-

[22] „Verhandlung mit der Gegenbewegung", Protokoll, 38, 39.

tär der Europäischen Division mit Sitz in Hamburg. Danach kehrte er in die USA zurück und lehrte bis 1924 am Pacific Union College. Danach wurde er in die Baltische Union der Siebenten-Tags-Adventisten zur Ausbildung von Pastoren berufen. 1928 wurde die Europäische Division aufgelöst und in vier Divisionen aufgeteilt: Nord-, Mittel- und Südeuropäische Division sowie der Zusammenschluss der Siebenten-Tags-Adventisten in der UdSSR. Von 1928 bis 1932 war Dail Sekretär der Mitteleuropäischen Division mit Sitz in Berlin und anschließend Vorsteher der Bulgarischen Mission. 1934 kehrte er als Abteilungsleiter der Mitteleuropäischen Division nach Berlin zurück, wo er verstarb.

Obwohl Guy Dail der erste adventistische Leiter in Deutschland war, der bereits am 2. August 1914 eine umstrittene Erklärung zum Kriegsdienst herausbrachte, behielt er das Vertrauen der Kirchenleitung. 1919 nahm er an der Herbstsitzung des Generalkonferenz-Ausschusses in Boulder, Colorado/USA, teil. Er bekannte vor dem Ausschuss, dass die Herausgabe der Erklärung zum Kriegsdienst „der große Fehler seines Lebens" gewesen sei.

Am 20. Juli 1920 fand in Friedensau eine Pastorentagung statt. Vor den anwesenden rund 200 Predigern und den angereisten Vertretern der Generalkonferenz zogen auch Ludwig Richard Conradi, Heinrich Franz Schuberth und Georg Wilhelm Schubert ihre Erklärungen zum Kriegsdienst zurück und bedauerten sie.

Vom 27. Dezember 1922 bis 2. Januar 1923 tagte der Ausschuss der Europäischen Division in Gland/Schweiz. Am 2. Januar wurde eine Stellungnahme zum Kriegsdienst beschlossen (siehe unten). Zu dieser Stellungnahme gehört auch die schriftliche „Bestätigung der deutschen Brüder". Sie lautet:

> „Unsere Stellung während des Krieges, wie sie durch verschiedene Schriftstücke zum Ausdruck gekommen ist, wurde nachgeprüft, und wir bestätigen hiermit aufs neue durch unsere eigene Unterschrift, was bereits 1920 in Friedensau erklärt wurde, ‚unser Bedauern, dass solche Dokumente herausgegeben worden sind'. Wir sind in voller Übereinstimmung mit der Darlegung, welche heute vom Ausschuss angenommen worden ist."

Unterzeichnet wurde diese Bestätigung von Conradi, Schuberth, Drinhaus und Schubert.

4.2 Eine neue Stellungnahme zum Kriegsdienst

Am 2. Januar 1923 beschloss der Ausschuss der Europäischen Division während seiner Sitzung in Gland/Schweiz das Dokument „Unsere Stellung zur Obrigkeit, Militär- und Kriegsfrage". Der Text lautet:

> „Der Ausschuss der Europäischen Division der Siebenten-Tags-Adventisten-Gemeinschaft, versammelt in Gland-Schweiz, hat nach reiflicher Überlegung betreffs der Sabbatfrage, des Militär- und Waffendienstes in Kriegs- und Friedenszeiten, sowie auch betreffs anderer damit zusammenhängender allgemeinen Lehren seiner Brüder dieser Gemeinschaft in der ganzen Welt:
>
> Wir anerkennen die Obrigkeit als von Gott verordnet, mit der bestimmten Absicht, ihren Untertanen die Segnungen der Ordnung, des Rechtes und der

> Ruhe zu sichern und dass in der Ausübung ihrer gesetzlichen Funktionen solche Obrigkeiten die treue Unterstützung aller ihrer Bürger erhalten sollten.
>
> Wir anerkennen das Recht, dass weltlichen Regierungen Steuern, Zoll und Ehre darzubringen sind, wie es im Neuen Testament befohlen ist.
>
> Wir verehren das Gesetz Gottes als heilig, wie es in den zehn Geboten, in den Lehren Christi und durch sein Beispiel dargestellt wird. Aus diesem Grunde beobachten wir den 7ten Tag als heilige Zeit. Wir enthalten uns aller weltlichen Arbeit an diesem Tage, tun aber im Frieden wie im Krieg freudig Werke der Notwendigkeit und Barmherzigkeit, die zur Verminderung der Leiden und zur Erhebung der Menschheit dienen. Wir lehnen es deshalb ab, an Handlungen der Gewalttätigkeit und des Blutvergießens teilzunehmen. Es steht aber den Gliedern unserer Gemeinschaft frei, ihrem Land zu allen Zeiten und an allen Orten in Übereinstimmung mit ihrer persönlichen Gewissensüberzeugung zu dienen.
>
> Gland-Schweiz, 2. Januar 1923
> gez. J. E. Jayne, Vorsitz
> J. H. Schilling, Sekr."

Damit wurde zum Ausdruck gebracht, dass auch die deutschen Adventisten den Nichtkämpferstandpunkt der Freikirche akzeptieren und gegenteilige Erklärungen seitens der Leitung bedauert wurden.[23]

5. Die NS-Zeit und der Zweite Weltkrieg (1933-1945)

5.1 Die allgemeine Wehrpflicht

Während der Zeit der Weimarer Republik (1919–1933) gab es zwar die deutsche Reichswehr, doch diese war auf 100.000 Mann beschränkt und bestand nur aus Freiwilligen. So hatten die Adventisten in dieser Zeit mit dem Militär keine Schwierigkeiten. Das änderte sich aber mit der Machtergreifung der Nationalsozialisten. Am 16. März 1935 wurde durch Gesetz die Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht in Deutschland beschlossen. Nun wurden auch wieder Adventisten zur Armee gerufen und es gab erneut Schwierigkeiten.

Die Freikirchenleitung in Deutschland bemühte sich mit einer Eingabe an das Reichs-Kriegsministerium für die wehrpflichtigen Adventisten die Dienstbefreiung am Sabbat zu erreichen. Das kaum für mögliche Gehaltene geschah: In der Gemeindezeitschrift *Der Adventbote* vom 1. November 1935 stand, dass der Reichskriegsminister und Oberbefehlshaber der Wehrmacht einen Erlass herausgegeben hatte, wonach Adventisten „am Sonnabend in der Zeit zwischen 9 und 12 Uhr" vom Dienst befreit werden konnten, um den Gottesdienst zu besuchen. In der Praxis war es jedoch nicht immer einfach, tatsächlich am Sabbat den Gottesdienst zu besuchen. Manche Schikanen der direkten Vorgesetzten waren zu ertragen.

---

[23] Die Stellungnahme von Gland samt der „Bestätigung der deutschen Brüder" wurde am 06.03.1924 auch in der Gemeindezeitschrift der Generalkonferenz „Review and Herald" veröffentlicht.

5.2 Eine erneute Stellungnahme zum Wehrdienst

Schon bevor die allgemeine Wehrpflicht wieder eingeführt wurde, machte sich die Freikirchenleitung in Deutschland Gedanken über ihre Stellung zum Wehrdienst. Diesmal wollte man aber nicht wie im Jahr 1914 übereilt handeln, sondern nahm Rücksprache mit den Verbands- und Vereinigungsvorstehern, den Abteilungsleitern und der Mitteleuropäischen Division. In einem Sieben-Punkte-Programm fasste die Freikirche in Deutschland schließlich ihre Haltung zusammen. Ein „Merkblatt" wurde gedruckt und als „Unsere Stellung zum Staat und der allgemeinen Wehrpflicht" allen Mitgliedern zugänglich gemacht. Darin hieß es unter anderem, dass zwar „der Wehrdienst des Staates ein ihm von Gott zugestandenes Recht ist", dass aber Adventisten „als Förderer des Friedens" und in dem „Bestreben, überall in Liebe zu helfen und Wunden zu verbinden [...] eine Verwendung im Sanitätsdienst" vorziehen. Jeder Mensch wird einmal vor Gott zur Rechenschaft gezogen. Daher

> „[...] muss jeder Bibelgläubige nach der Stimme des Gewissens [...] verantwortungsbewusst persönlich für sich entscheiden, wie er in besonderen Lebenslagen die schuldige Gehorsamspflicht gegenüber der Obrigkeit erfüllt."

Es bleibt das Ziel des Gläubigen, die Zehn Gebote zu befolgen

> „[...] und auch die Heilighaltung des Ruhetages (7. Tages) zu betonen. Wie weit dies unter besonderen Umständen erreicht und getan werden kann, muss der Entscheidung des einzelnen vor Gott überlassen bleiben."

Die wehrpflichtigen Adventisten wurden gebeten, „im Aufblick zu Gott weislich zu handeln". Gewarnt wurden die Einberufenen „vor unüberlegten Handlungen, wie Fahnenflucht, Gehorsamsverweigerung oder gar Auflehnung". Sie sollten „als höflich Bittende kommen". Betont wurde auch: „Die Entscheidung bleibt jedoch immer persönliche Angelegenheit des einzelnen auf Grund der Verantwortung Gott gegenüber."

5.3 Bewertung der Stellungnahme

Manchmal wird die Behauptung aufgestellt, die Freikirche in Deutschland habe in Sachen Kriegsdienst aus dem Verhalten im Ersten Weltkrieg nichts gelernt, sondern während der NS-Zeit die gleichen Fehler wieder gemacht. „Unsere Stellungnahme zu Staat und der allgemeinen Wehrpflicht" zeigt jedoch, dass diese Behauptung unzutreffend ist. Während im Ersten Weltkrieg der Waffendienst als gerechtfertigt angesehen wurde, wird nun der Sanitätsdienst hervorgehoben. Vorher galt das Töten im Krieg nicht als Übertretung des 6. Gebots, jetzt wird das Halten der Zehn Gebote betont. Im Ersten Weltkrieg hieß es, dass Kämpfen am Sabbat nicht das 4. Gebot berühre, jetzt wird der Sabbat besonders hervorgehoben.

Die Freikirche gab nicht nur eine Stellungnahme heraus, sondern handelte auch. Es wurden für junge männliche Adventisten „Rot-Kreuz-Kurse"

in der Hoffnung organisiert, dass bei einer späteren Einberufung die Absolventen dieser Kurse den Sanitätseinheiten zugeteilt werden.

5.4 Getreu bis in den Tod?

5.4.1 Persönliche Gewissensentscheidung bezüglich Militärdienst?

Kritiker mögen einwenden, dass alle guten Vorhaben aber wieder eingeschränkt würden durch die in der Stellungnahme erwähnte persönliche Gewissensentscheidung, die dem einzelnen Adventisten vorbehalten bleibe. Schon im Amerikanischen Bürgerkrieg wurde kein Adventist aus seiner Kirche ausgeschlossen, der dem Druck nachgab und Waffendienst leistete. Ellen G. White setzte sich entschieden für die eigene Gewissensentscheidung bezüglich der Einberufung zum Militär ein. Auch in dem Beschluss der Europäischen Division vom 2. Januar 1923 „Unsere Stellung zur Obrigkeit, Militär- und Kriegsfrage" wird die persönliche Gewissensüberzeugung genannt.

Selbst in der Bundesrepublik Deutschland verlangt der Staat eine persönliche Gewissensentscheidung des Wehrpflichtigen[24] bzw. Soldaten, wenn er den Dienst mit der Waffe verweigern möchte. In Artikel 4 Absatz 3 Grundgesetz heißt es ausdrücklich: „Niemand darf gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden." Es interessiert die Beamten des Kreiswehrersatzamtes und die Gerichte wenig, ob eine Religionsgemeinschaft den Wehrdienst gutheißt oder ablehnt. Wichtig für die Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer ist allein, ob der Antragsteller eine eigene Gewissensentscheidung gegen den Kriegsdienst mit der Waffe getroffen hat. Die Behauptung eines Antragstellers, er möchte nur deshalb keinen Wehrdienst mehr leisten, weil seine Glaubensgemeinschaft ihm den Wehrdienst verbiete, ist keine vom Grundgesetz geforderte persönliche Gewissensentscheidung und reicht nicht zur Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer aus.

5.4.2 Pazifismus?

Es gibt Christen, die der Überzeugung sind, dass der Pazifismus die einzige Möglichkeit im Umgang mit dem Militär ist, denn auch als Sanitäter und durch andere Nichtkämpferdienste wird die Armee eines Landes unterstützt, auch wenn keine Waffe in die Hand genommen wird. Das ist richtig. Doch sollte beachtet werden, dass im Kriegsfall jeder arbeitsfähige Staatsbürger das Militär unterstützt: Der Landwirt, der seine Felder bestellt, sorgt dafür, dass vorrangig die Soldaten genug zum Essen haben, um kämpfen zu können. Die Arbeiterin in der Textilfabrik produziert Stoffe, die auch für Uniformen Verwendung finden können. Ja selbst der Kriegsdienstverweige-

[24] Die Wehrpflicht wurde in der Bundesrepublik Deutschland zwar seit Juli 2011 ausgesetzt, das Prinzip der persönlichen Gewissensentscheidung gilt aber weiterhin; und zwar für freiwillig Wehrdienstleistende sowie Zeit- und Berufssoldaten, die den Kriegsdienst verweigern wollen.

rer im zivilen Krankenhaus ist in der militärischen Planung berücksichtigt. Durch seinen Zivildienst wird ein anderer junger Mann nicht benötigt, der deshalb zu den Soldaten einberufen werden kann. Mit den Steuern finanziert jeder Staatsbürger auch die Armee seines Landes. Das war schon zur Zeit Jesu so, wo mit Steuermitteln römische Legionen ausgerüstet wurden. Dennoch haben Christus und Paulus das Zahlen von Steuern ausdrücklich geboten (Matth. 22,17-21; Röm. 13,7).

Es gibt Christen, die aus o. g. Gründen als sogenannte „Totalverweigerer" auch den Zivildienst ablehnen und einen Teil der Steuern zurückbehalten, um nicht die Bundeswehr damit zu finanzieren. Dieses Verhalten wird in Deutschland bestraft. Die Gewissensentscheidung dieser Christen ist zu achten, doch sie kann nicht der Maßstab für alle Christen sein. Jeder muss hier seine eigene Gewissensentscheidung treffen.

5.4.3 Märtyrertum?

Manche Kritiker sind der Meinung, dass die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten jeden Wehrpflichtigen aus ihren Reihen ausschließen müsse, der bei der Einberufung zum Militär die Waffe in die Hand nimmt. Auch dann, wenn der Betreffende dem Druck nachgibt, weil ihm Nichtkämpferdienste verweigert wurden. Aber hat eine christliche Glaubensgemeinschaft wirklich das Recht, ihre Mitglieder vor die Alternative zu stellen: Wenn ihr wegen des Militärdienstes nicht Gefängnis oder gar Tod auf euch nehmt, werdet ihr ausgeschlossen und geht damit auch des ewigen Lebens verlustig? Das Martyrium lässt sich von niemandem befehlen. In solch einer Situation steht jeder Christ allein vor Gott und muss selbst entscheiden, ob er wegen Befehlsverweigerung vor das Standgericht tritt, um im Extremfall erschossen zu werden. Hier kann niemand für andere Entscheidungen treffen, an sie Forderungen richten oder sie verdammen.

Auch Jesus handelte nicht anders. Als Petrus sagte: „Herr, ich bin bereit, mit dir ins Gefängnis und in den Tod zu gehen" (Luk. 22,33), sagte ihm Christus seine dreimalige Verleugnung voraus. Petrus hatte zwar den Willen, für seinen Herrn zu sterben, aber er brachte dann doch nicht die Kraft dazu auf und schwörte, Jesus nicht zu kennen (Matth. 26,70.72.74). Als sich beide nach der Auferstehung Christi wieder begegnen, verurteilte der Heiland den Jünger nicht wegen seiner Feigheit, sondern vertraute ihm den Hirtendienst über die Christengemeinde an (Joh. 21,15-17). Es folgte kein Ausschluss, sondern Vergebung, Annahme und Beauftragung, als Petrus ernstlich seine Liebe zum Herrn bezeugte. Durch dieses Erlebnis der erneuten Annahme war der Apostel später in der Lage, tatsächlich für seinen Herrn in den Märtyrertod zu gehen (Joh. 21,18.19).

Die christliche Gemeinde sollte nicht anders handeln als ihr Herr Jesus Christus. Es ist leicht, im Frieden zu sagen, dass man als Christ nie eine Waffe in die Hand nehmen würde. Auch wenn das noch so ernst gemeint ist, kann niemand voraussagen, ob er im Kriegsfall wirklich standhaft blei-

ben würde. Es ist leicht, andere zu verurteilen, welche die Waffe ergriffen haben. Doch frage ich mich ehrlich: Wenn ich vor der Alternative stünde, entweder Soldat zu sein oder erschossen zu werden, wäre ich für den Märtyrertod bereit? Jede Überheblichkeit in dieser Frage ist fehl am Platz. Was bleibt, ist das Gebet zu Gott, dass er mir in solch einer Situation die Kraft zur richtigen Entscheidung geben möge.

5.5 Der Zweite Weltkrieg

Der Zweite Weltkrieg begann am 1. September 1939 mit dem deutschen Angriff gegen Polen. Nun hieß es auch für Adventisten wieder in einen Krieg zu ziehen. Allgemein war das Bestreben, den Waffendienst zu vermeiden. Am 1. April 1942 waren laut einer von der Freikirche erstellten Statistik 239 Pastoren und 3.496 Gemeindemitglieder zur Wehrmacht einberufen worden. Davon leisteten 508 Sanitätsdienst, also jeder siebte. Obwohl schon vor dem Krieg viele junge männliche Adventisten einen Rot-Kreuz-Kurs absolviert hatten, wurde ihnen dann doch verwehrt, Sanitäter zu werden. Aber es gab in der deutschen Wehrmacht noch andere Möglichkeiten, Dienst zu tun, ohne auf andere Menschen schießen zu müssen. Nach Kriegsende wurde von der Freikirche eine Umfrage durchgeführt. Danach haben 95 Prozent der Pastoren und knapp 87 Prozent der zum Wehrdienst eingezogenen Gemeindemitglieder keinen Dienst mit der Waffe geleistet, bzw. keine Waffe eingesetzt.

Ein weiteres Problem bildete der Sabbat. Manch ein Einberufener konnte berichten, wie es ihm gelang, regelmäßig den Gottesdienst zu besuchen. Wer den Dienst am Sabbat verweigerte, kam in eine Strafkompanie. Blieb er auch dort bei seiner Weigerung, wurde er unter Umständen erschossen oder kam in ein KZ. Auch diesen Weg gingen vereinzelt Adventisten.

5.6 Die Haltung der Generalkonferenz im Zweiten Weltkrieg

Am 7. Januar 1942 schrieb J. L. McElhany, damaliger Präsident der Generalkonferenz (Weltkirchenleitung) der Siebenten-Tags-Adventisten, einen Brief an den Präsidenten der USA, Franklin D. Roosevelt. Er dankte darin der Regierung für ihr Entgegenkommen:

> „Wir anerkennen, dass unsere strenge Beobachtung des Siebenten-Tags-Sabbats und unsere Stellung gegen das Tragen von Waffen solchen, welche die Organisation und Leitung [...] der Nation haben, Unbequemlichkeiten verursachen mögen. In diesem Zusammenhang möchten wir unseren innigsten Dank Ihnen, dem Oberhaupt der Regierung, gegenüber ausdrücken [...] für die entgegenkommenden Vorkehrungen, die für Siebenten-Tags-Adventisten getroffen wurden, ihrem Land dienen zu können, ohne gegen ihren religiösen Glauben zu verstoßen."

6. Die Nachkriegszeit

6.1 Verabschiedung des Grundgesetzes (1949)

Als der Zweite Weltkrieg zu Ende war, gab es Parolen, die lauteten: „Nie wieder Krieg!", „Nie wieder deutsche Soldaten!". Am 23. Mai 1949 trat das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland in Kraft. Obwohl es damals noch keine Bundeswehr gab, war im Grundgesetz bereits der Artikel 4 Absatz 3 enthalten, der aussagt, dass niemand „gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden" darf. Das Nähere sollte ein Bundesgesetz regeln. So war zu erwarten, dass es doch irgendwann wieder deutsche Soldaten geben würde.

6.2 Der Beschluss der Mitteleuropäischen Division (1950)

Die Freikirchenleitung der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland griff daher sehr früh die Militär- und Kriegsfrage erneut auf. In dem Beschluss der Mitteleuropäischen Division vom 1. Dezember 1950 wurden folgende Grundsätze niedergelegt:

> „Wir wollen uns auf Grund unserer neutestamentlichen Erkenntnis und in Übereinstimmung mit unseren Glaubensgeschwistern in aller Welt an der Anwendung von Gewalt zur Schädigung oder Vernichtung von Menschenleben nicht beteiligen.
>
> Wir sind jedoch bereit, Werke der Barmherzigkeit und der Notwendigkeit, insbesondere im Sanitätsdienst auszuüben. Wir hoffen, dadurch dem Anspruch Gottes: ‚Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest' und: ‚Du sollst nicht töten' am besten entsprechen zu können.
>
> Wir ermutigen jedes Gemeindeglied, sich dieser Willenserklärung der Gemeinschaft aus persönlicher Überzeugung anzuschließen, lassen aber allen Gewissensfreiheit zur eigenen Entscheidung."[25]

Dieser Beschluss ist in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Freikirche, die sich seit dem Amerikanischen Bürgerkrieg entwickelt haben. Er deckt sich aber auch mit dem Beschluss der Europäischen Division vom 2. Januar 1923 und dem „Merkblatt", das während der NS-Zeit herausgegeben wurde. Der Beschluss der Mitteleuropäischen Division von 1950 galt auch für den Ostdeutschen Verband der Freikirche, der für die Adventisten in der DDR zuständig war.

6.3 Die Wiedereinführung der Wehrpflicht in der Bundesrepublik (1956)

Am 19. März 1956 wurde das Grundgesetz geändert und die Artikel 87a und 87b eingefügt. Sie befassen sich mit der Aufstellung, Stärke und Aufgaben der Streitkräfte sowie mit der Bundeswehrverwaltung. Der gleichzeitig ebenfalls eingeführte Artikel 17a Grundgesetz regelt, dass Gesetze über

---

[25] *Holger Teubert*: Handreichung für Kriegsdienstverweigerer. Für die Advent-Jugend in der Bundesrepublik Deutschland, o. Ort 1986, 146.

Wehr- und Ersatzdienst erlassen werden können. Auf dieser Grundlage erging am 21. Juli 1956 das Wehrpflichtgesetzt, das die allgemeine Wehrpflicht wieder einführte. Nun gab es erneut deutsche Soldaten und jeder junge männliche Bundesbürger musste damit rechnen, zur Bundeswehr einberufen zu werden.

6.4 Ergänzender Beschluss der Mitteleuropäischen Division (1968)

Nachdem einige Jahre Erfahrung mit dem Wehrpflichtgesetz vorlagen, traf die Mitteleuropäische Division der Siebenten-Tags-Adventisten am 25. April 1968 einen ergänzenden Beschluss:

> „In Ergänzung des Beschlusses vom 1.12.1950 wird beschlossen: Da die Bundesrepublik Deutschland bis jetzt den Wehrpflichtigen keine Möglichkeit gibt, einen waffenlosen Sanitätsdienst abzuleisten, empfehlen wir unseren wehrpflichtigen Glaubensbrüdern den zivilen Ersatzdienst. Wenn der Sanitätsdienst waffenlos abgeleistet werden kann, ist auch dieser zu empfehlen."[26]

Auch diese Ergänzung entspricht der Haltung der weltweiten Freikirche, denn erinnern wir uns: Waffenlosen Sanitätsdienst leisteten die Adventisten schon im Amerikanischen Bürgerkrieg. Der Ergänzungsbeschluss galt allerdings nur für die Adventisten in der Bundesrepublik. Fast alle der dortigen wehrpflichtigen Mitglieder entschieden sich für den Zivildienst aus Gewissensgründen.[27]

6.5 Adventistische Stellungnahme zur Friedensdiskussion (1983)

Anfang der 1980er Jahre wurden in Ost und West neue Waffensysteme entwickelt und aufgestellt. Dadurch wurde vielen Menschen die ungeheure Bedrohung des Lebens bewusstgemacht. In wenigen Minuten können durch Massenvernichtungsmittel Millionen Menschen ausgerottet werden. Deshalb setzte in der Bevölkerung eine Diskussion über den Sinn immer neuer todbringender Waffen ein. Der Süd- und Westdeutsche Verband der Freikirche nahmen zu dieser Friedensdiskussion Stellung und gaben im Dezember 1983 gemeinsam eine „Erklärung zur Friedensdiskussion"[28] heraus. Darin heißt es u. a.:

> „Durch die Existenz der Massenvernichtungssysteme ist der Mensch zum ersten Mal in der Geschichte imstande, die Erde zu vernichten oder unbewohnbar zu machen. Das wäre die Umkehrung der guten Schöpfung Gottes, die Rückverwandlung der Welt in das Chaos. Wir lehnen heute Krieg in jeder Form ab und sehen deshalb in der Entwicklung, der Produktion, dem Besitz, der Drohung mit und dem Einsatz von diesen Waffen einen Verstoß gegen den Willen Gottes [...].
>
> Wir sehen in allen Menschen Geschöpfe Gottes und wenden uns daher gegen alle Feindbilder, welche die Würde des Menschen entstellen. Wir setzen uns ein für eine Erziehung zum Frieden in der Gesinnung Jesu Christi.

---

[26] Ebd., 147.

[27] Dass sich Adventisten nach Aussetzung der Wehrpflicht im Juli 2011 freiwillig zur Bundeswehr melden, ist bisher nicht bekannt.

[28] *Teubert*, Handreichung, 149 f.

Wir halten die im Grundgesetz verbriefte Möglichkeit, den Wehrdienst aus Gewissensgründen zu verweigern, für ein Grundrecht und raten, von diesem Recht Gebrauch zu machen."

6.6 Bewertung dieser Stellungnahme

Diese Erklärung enthält einen neuen wichtigen Aspekt. Während in der NS-Zeit im „Merkblatt" noch zugestanden wurde, dass der Staat das Recht habe, Krieg zu führen, um „Familie, Heim, Volk und Vaterland" zu schützen, wird nun der „Krieg in jeder Form" abgelehnt. Diese Haltungsänderung erscheint aufgrund der Massenvernichtungsmittel, die es früher nicht gab, notwendig und gerechtfertigt.

Dennoch wird auch dadurch niemandem die persönliche Gewissensentscheidung abgenommen, ob er den Wehrdienst verweigern soll oder nicht. Die Freikirche befiehlt nicht. Sie erteilt lediglich den Rat, vom Grundrecht Gebrauch zu machen und den Wehrdienst aus Gewissensgründen zu verweigern. Jeder muss diese Entscheidung vor seinem eigenen Gewissen treffen. So fordert es das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, und so war auch immer die Haltung der weltweiten Freikirche.

7. Die Adventisten in der DDR[29]

7.1 Wiedereinführung der allgemeinen Wehrpflicht (1962)

Nachdem die DDR zunächst eine Armee mit Freiwilligen, die sog. kasernierte Volkspolizei, hatte, wurde Anfang 1962 das Gesetz zur allgemeinen Wehrpflicht verabschiedet. Noch 1962 sandte die Freikirchenleitung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR an den Staatssekretär für Kirchenfragen eine Eingabe zur Weiterleitung an den Ministerrat. Darin wurde gebeten, den Gewissensbedenken wehrpflichtiger Adventisten Rechnung zu tragen und ihnen einen Sanitätsdienst oder einen anderen waffenlosen Dienst zu ermöglichen. Eine Antwort ist darauf weder mündlich noch schriftlich ergangen.

7.2 Erneute Bemühung um waffenlosen Sanitätsdienst (1972)

Um die Problematik des Dienstes mit der Waffe zu entschärfen, machte die Freikirchenleitung 1972 den Versuch, mit dem Ministerium für Nationale Verteidigung Kontakt aufzunehmen, um für wehrpflichtige Adventisten den waffenlosen Sanitätsdienst in der Armee zu ermöglichen. Es gelang, Verbindung mit Vizeadmiral Werner aufzunehmen, dem Stellvertreter des Minis-

---

[29] Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich auf die Angaben von *Manfred Böttcher* in seinem Buch: Gratwanderungen einer Freikirche im totalitären Regime, Friedensauer Schriftenreihe 2006, 94–95 und 100–103. Böttcher war von 1969–1982 Präsident der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR und anschließend bis 1992 Direktor des Theologischen Seminars Friedensau bei Magdeburg.

ters für Nationale Verteidigung. Das Vorhaben scheiterte jedoch an der Ablehnung der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen mit der Begründung, dass durch eine derartige Ausnahmeregelung für eine Freikirche eine „Überfremdung" des Sanitätsdienstes geschehen könnte.

7.3 Bausoldaten (1964)

Die evangelischen Kirchenleitungen setzten sich entschieden dafür ein, dass eine Art „Zivildienst" eingerichtet wurde. Der damalige Thüringer Landesbischof Moritz Mitzenheim nutzte dabei seine persönlichen Kontakte zum Staatsratsvorsitzenden Walter Ulbricht. Im Gesetzesblatt der DDR vom 16. September 1964 wurde die Anordnung über die Aufstellung von Baueinheiten veröffentlicht. Es handelte sich um einen Wehrersatzdienst, der ohne Waffen geschehen sollte und deshalb auch keine Ausbildung an der Waffe vorgesehen sei. Das war einmalig im Ostblock. Zum Dienst in den Baueinheiten sollten „solche Wehrpflichtigen herangezogen werden, die aus religiösen Anschauungen oder aus ähnlichen Gründen den Wehrdienst mit der Waffe ablehnen". Die Angehörigen der Baueinheiten waren zwar von einem Fahneneid entbunden, mussten aber „ein Gelöbnis" ablegen. Wegen des darin geforderten „unbedingten Gehorsams" versuchten jedoch mitunter Adventisten und auch Christen anderer Konfessionen sich dem zu entziehen, in dem sie das Gelöbnis nicht mitsprachen.

Diese Baueinheiten waren zunächst Pionierbataillonen unterstellt. Sie wurden zu Bauarbeiten, auch zum Straßenbau innerhalb militärischer Objekte eingesetzt. Nicht geringe Gewissenskonflikte bereitete es jungen Adventisten, wenn sie als Bausoldaten zur Errichtung militärischer Anlagen herangezogen wurden.

Es waren überwiegend Angehörige von Freikirchen und den evangelischen Landeskirchen, kaum Katholiken, die diesen Dienst wählten. Die meisten wehrpflichtigen Adventisten entschieden sich dafür, wenngleich für einen Bausoldaten in der Regel damit der Ausschluss vom Hochschulstudium verbunden war. Unter den bereits getauften adventistischen Jugendlichen gab es nur ganz wenige, die den Waffendienst in der Nationalen Volksarmee ableisteten und meist im Sanitätsdienst. Aber selbst noch nicht getaufte Jugendliche zogen trotz offenkundiger Nachteile den Dienst als Bausoldaten vor. Vor ihrer Einberufung wurden die künftigen Bausoldaten in Zusammenkünften der Freikirche auf mögliche Diskriminierungen vorbereitet. Das betraf auch den arbeitsfreien Sabbat, auf den die Adventisten bestanden. In der Regel hatten Adventisten bei den Bausoldaten durch ihr Benehmen und ihren Arbeitseinsatz an den anderen Tagen der Woche einen guten Ruf.

7.4 Einführung des Faches Wehrkunde im Schulunterricht

Mit der Einführung des Faches Wehrkunde in den 9. und 10. Klassen der Allgemeinbildenden Polytechnischen Oberschule ergaben sich im Herbst

1978 neue Spannungen. In dem jeweiligen Schuljahr gehörten acht Stunden Wehrkundeunterricht zum Lehrplan. Abgeschlossen wurde dieser Fachunterricht mit einem zwölftägigen Lager. Der Wehrkundeunterricht diente als Vorbereitung für die Erfüllung der Wehrpflicht.

Als die adventistische Freikirchenleitung von der bevorstehenden Einführung des Wehrkundeunterrichts hörte, erbat sie einen Gesprächstermin in der Dienststelle des Staatssekretärs für Kirchenfragen. Dort wurde mitgeteilt, dass an der Einführung des Wehrkundeunterrichts festgehalten werde, dass aber der Umgang mit Schusswaffen im Vorbereitungslager auf „freiwilliger Basis" erfolge. Die örtlichen Adventgemeinden wurden über ihre Pastoren von dem Gespräch unterrichtet und zugleich der Rat gegeben, sich soweit wie möglich als „Junge Sanitäter" zu melden.

Soldatenseelsorge in den Freikirchen. Historische Einsichten

Arbeitsbericht zu einem laufenden Forschungsprojekt

Klaus-Dieter Zunke

Dieser Bericht versucht, einen Einblick in den derzeitigen Stand einer Forschungsarbeit zur zivilkirchlichen Soldatenseelsorge der Evangelischen Werke, Verbände und Freikirchen (BEFG, BFeG, CVJM, Cornelius-Vereinigung, DEA, EC, Gnadau, EmK)[1] im Zeitraum von 1848 bis 2008 zu geben. Er beschränkt sich hier vorrangig auf den Zeitraum von 1848 bis 1944. Dabei werden nur die drei Freikirchen (BEFG, BFeG, als Gast: EmK), die in der „Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge" (ags) waren, erforscht und dargestellt.

Quellen sind einzelne diese freikirchliche Soldatenarbeit betreffenden Beiträge, Unterlagen freikirchlicher Archive (Zeitschriften und die Jahresberichte der jeweiligen Bünde) sowie das Archiv der Deutschen Evangelischen Allianz. Hinzu kommt der Zugang zum Familienarchiv Hans Graf von Kanitz (1893–1968) und ein Kontakt mit der Familie Bernd von Viebahns. Dessen unveröffentlichte hektographierte Biografie ist von besonderem Interesse.

Die geplante wissenschaftliche Veröffentlichung der Forschungsarbeit zielt auf eine erste Übersichtsdarstellung. Eine spätere vertiefende Einzeldarstellung der jeweiligen freikirchlichen Soldatenarbeit bleibt wünschenswert. Da die Transformation der staats- wie der zivilkirchlichen Soldatenseelsorge durch die gesellschafts- und militärpolitischen Umbrüche bedingt war bzw. ist, ergeben sich drei Zeitabschnitte bzw. Phasen. Hier erfolgt nur ein Bericht über die ersten beiden Phasen: 1. das Deutsche Kaiserreich und 2. die Zeit der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus. Am Schluss finden sich noch einige kurze Hinweise zur Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik.

1. Deutsches Kaiserreich

Diese Zeit ist als Gründungsphase anzusehen, geprägt durch Einzelpersonen, mit den Wehrpflichtigen als Zielgruppe und der Motivation, seelsorgerliche Begleitung und Gemeinschaft anzubieten sowie zu missionieren. Hier sind vor allem der Baptist Karl Breidenbach und Friedrich Wilhelm Kaiser, der „Soldatenkaiser", für die Freien evangelischen Gemeinden zu nennen. Auf ihre Namen stößt man in fast allen Zeitschriften der Allianzar-

[1] Hier wie auch später sind aus Gründen der Vereinfachung als Abkürzungen die aktuellen Bezeichnungen verwendet und nicht näher erläutert.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

beit. Weiterhin sind Ahlerd G. Bruns und Albert Titus für die Methodisten zu nennen. Die spezielle Offiziersarbeit des Generals Georg von Viebahn ist gesondert zu behandeln.

1.1 Anfänge methodistischer Soldatenarbeit im Deutsch-Dänischen Krieg

Die methodistische Soldatenarbeit begann im Deutsch-Dänischen Krieg 1864 mit dem Dienst an Verwundeten. Der methodistische Prediger Ahlerd G. Bruns engagierte sich sozial-missionarisch unter den Soldaten. Er verteilte das kleine Andachtsbuch „Des Kriegers Begleiter" des Bremer methodistischen Verlagshauses, „Traktathaus", zusammen mit dem Neuen Testament an der Front. Das geschah in mehr als zwölf Lazaretten und im Umland bis nach Rendsburg und Glücksburg in großen Stückzahlen u. a. auch an die katholischen Soldaten der Donaumonarchie, deren „Soldaten und sogar viele Offiziere begeistert reagierten"[2].

Zeitgleich war Johann Hinrich Wichern mit zwölf seiner Brüder aus dem Hamburger *Rauhen Haus* in diesem sozial-diakonischen Dienst tätig, verbunden mit der Wortverkündigung. Er nannte dies „Feldmission".

Das Besondere am Einsatz von Bruns war, dass der Dienst für die Soldaten nicht von einer existenten Gemeinde geleistet wurde. Aber da Bruns bei passender Gelegenheit auch zur einheimischen Bevölkerung im Raum Flensburg predigte, entstand aus dem Dienst an den Soldaten eine methodistische Gemeinde in Flensburg.

Im Wochenblatt der Evangelischen Gemeinschaft *Evangelischer Botschafter* stellte später (1893) Bundessekretär Frick als „erfreuliches Zeichen" fest, dass als neuer Arbeitszweig der inneren Mission „die Soldatenmission unseres Jünglingsbundes ins Leben getreten ist". Der Bundesleitung „war es schon lange ein Anliegen, den Soldatenbrüdern [...] die erforderliche Unterstützung zukommen zu lassen". Die Bundeskonferenz berief dazu als Sekretär für Soldatenmission, der selber gedient haben musste, den Prediger Schmid aus Mühlheim/Ruhr. Als erstes sollte er dafür sorgen, dass die Vereine der Garnisonsstandorte „Soldatenbesucher" benannten. Deren Aufgabe war die persönliche seelsorgerliche Begleitung u. a. durch brieflichen Kontakt und den Versand „unserer Zeitschriften". Die Vereine waren verpflichtet(!), dem Sekretär die „Soldatenbesucher" und die Militärdienst leistenden Mitglieder für eine „Soldatenliste" „gefälligst unverzüglich einsenden zu wollen".

Im Wochenblatt der Bischöflichen Methodistenkirche *Der Evangelist* findet sich dann 1895 der Aufruf des Predigers Samuel E. Gebhardt: „Treibt Soldaten-Mission, es ist eine lohnende Arbeit."

---

[2] Genaue Quellenangaben entfallen im gesamten Artikel – dem mündlichen Vortrag entsprechend. [Als Redaktion bedauern wir diesen Mangel.]

1903 bildeten die freikirchlichen Jünglingsvereine in Köln ein „Kartell freikirchlicher Jugendbündnisse", in dessen Umfeld auch die Soldatenarbeit als originärer Teil einer missionarischen Jugendarbeit stattfand. Die Soldaten bekamen weiterhin ihre kircheneigenen Zeitschriften zugesandt, fanden überkonfessionelle Gemeinschaft bei Gottesdiensten, insbesondere in den Soldatenheimen. *Der Evangelist* veröffentlichte nun regelmäßig neben der „Soldatenliste" sogenannte „Soldatenbriefe" – nach Kriegsbeginn 1914 als „Feldpostbriefe" – mit Erfahrungsberichten, die ermutigen und ebenso die Notwendigkeit einer Soldatenmission begründen wollten. So waren die Gemeinden teilweise in die Soldatenmission integriert.

Zu nennen ist noch der methodistische Prediger Albert Titus (1872–1938), der durch die eigenen Militärdiensterfahrungen von 1892 bis 1894 motiviert, sich in die Soldatenarbeit einbrachte. Mit Kriegsausbruch 1914 engagierte er sich als „Soldatenpfleger" und versuchte, eine intensive Soldatenmission zu organisieren. Ihm war die Fürbitte besonders wichtig und immer wieder forderte er auf, „den Freunden unsere Schriften zu senden. Ich habe weit über 1000 Schreiben bis jetzt vom Felde erhalten." Dabei sah er besonders die Jugendvereine in der Pflicht. Mit seiner Aussage, dass „die Soldatenmission zur Zeit das wichtigste sei, für das man weder Zeit noch Geld sparen dürfe", ist viel über Zielsetzung und Stil seines Dienstes gesagt.

1.2 Anfänge baptistischer Soldatenarbeit 1870/71

Die Anfänge einer baptistischen Soldatenarbeit finden sich im Umfeld der Kriegsjahre 1870/71 (Deutsch-Französischer Krieg). Hier wird von einer „erste[n] Soldatenliste [...] im Jünglingsverein der Gemeinde in Hamburg für etwa 600 im Felde stehende Brüder und Freunde" berichtet. Im Kontext der 13. Bundeskonferenz im Jahr 1885 wurde dann wohl eine strukturierte Soldatenarbeit gegründet. Im Mittelpunkt dieser Aktivitäten stand der baptistische Prediger Karl Breidenbach im Standort Metz. Auch hier entstand dadurch eine Baptistengemeinde. Er begann 1889 seine Missionsarbeit unter den Soldaten und war später von Halle aus in einem größeren Umfeld tätig. 1901 wurde er vom „Bund der christlichen Jünglingsvereine der deutschen Baptistengemeinden" zum Bundessekretär und zum hauptamtlichen „Bundessoldatenpfleger" ernannt. Die Soldatenarbeit wurde ständig ausgedehnt und für 1905 berichtete Breidenbach von „jetzt betreuten Soldaten in 130 bis 160 Orten Deutschlands, dem Auslande und unseren Kolonien". Auf der Blankenburger Allianz-Konferenz 1907 sprach er davon, dass „280 Männer als Soldatenfreunde unter ihren Brüdern arbeiten". Wege zu den Soldaten waren die Weitergabe von christlichen Schriften und die Angebote in den Soldatenheimen. Andererseits betonte Breidenbach aber besonders: „Die Einzelarbeit, die Arbeit von Person zu Person, betrachte ich als eine der wichtigsten." Hierbei erwähnte er auch den seelsorgerlich-

missionarischen Dienst des Fräuleins von Haeseler, „die in den letzten 3 Jahren nahezu 4000 Briefe versandt hat, die ersten Briefe [Erstkontakt] gedruckt, die nachfolgenden aber handgeschrieben".

Das Ziel und Profil seiner Arbeit beschrieb Breidenbach auf der Blankenburger Konferenz der Allianz exemplarisch so:

> „Wir erstreben 1. Dem jungen Manne ein Wegweiser zu Christo zu sein. 2. durch die Soldatenliste gleichgesinnte Kameraden zu finden und zu vereinigen zu brüderlichem Verkehr und gemeinsamer Betrachtung von Gottes Wort. 3. alle mit guten christlichen Schriften erwecklichen Inhalts zu versorgen 4. in den Garnisonsorten Heimstätten zu schaffen, in welchen der Soldat in freien Stunden verweilen kann."

Dabei bestanden zwischen den verschiedenen Organisationen der zivilkirchlichen Soldatenarbeit gute Verbindungen und eine entsprechende Zusammenarbeit. Breidenbach war so auch im „Brüderrat der Soldatenmission". (Hier ist unklar, ob der Begriff generell oder spezifisch verwandt wurde.) Im Ersten Weltkrieg wurden von der Jünglingszeitschrift *Wort und Werk* Sonderausgaben unter dem Titel „Feldpost" versandt und man widmete sich weiterhin mit starkem Einsatz der Soldatenmission. Rückblickend wurden auf der Soldatenmissionskonferenz in Siegen 1920 das große Engagement von „neunzig Brüder und Schwestern" und der hohe Einsatz von Material unter den Soldaten an der Westfront und den Kriegsgefangenen beschrieben.

1.3 Soldatenarbeit im Bereich der Freien evangelischen Gemeinden

Der Beginn einer Soldatenarbeit im Bereich der *Freien evangelischen Gemeinden* (FeG) ist auf das Jahr 1891 zu datieren. Friedrich Wilhelm Kaiser – mit eigenen Militärzeiterfahrungen – versuchte anfangs die zum Militär einberufenen „Soldatenbrüder", vorwiegend in Elsass-Lothringen, zu betreuen. Das geschah ebenfalls durch eine Schriftenmission, Briefkontakt, Besuche in den Kasernen und durch die Einladung in Soldatenheime. Auch diese Soldatenmission wurde von Jünglingsvereinen der *Freien evangelischen Gemeinden* getragen. Ab 1894 nahm diese Soldatenarbeit ihren Sitz in Düsseldorf, vom dortigen Jünglingsbund wesentlich gestützt. Noch machte F. W. Kaiser, nun der „Soldatenkaiser" genannt, den Dienst ehrenamtlich.

Von Anfang an hat Kaiser mit Karl Breidenbach in Verbindung gestanden, dessen Adresse er in der Gemeindezeitschrift *Der Gärtner* 1894 angab. Im Januar 1900 fand in der Baptistengemeinde in Duisburg eine „Soldatenmissionsversammlung" unter dem Vorsitz von Kaiser statt. Hier berichtete Breidenbach von den Anfängen der baptistischen Soldatenarbeit. Auch ein Mitarbeiter des *Westdeutschen Jünglingsbundes* nahm teil.

Schon damals stellte Kaiser die Frage: „Wäre es zweckdienlich, wenn in der Soldatenmission die verschiedenen Gemeinschaften einheitlich arbeite-

ten und wie ist dies zu erreichen?" Ziel sollte keine Fusion, sondern „jährlich einmal eine Conferenz mit gemeinsamen Gebets-, Dank- und Beratungsstunden" sein. Man hoffte, das Interesse für die Soldatenmission zu steigern und insbesondere eine „General-Soldatenliste" herauszugeben, „wobei die Interessen der einzelnen Kreise ganz unberührt blieben".

Diese überkonfessionellen Treffen fanden dann offensichtlich weiterhin statt, u. a. auch mit dem alten General Georg von Viebahn als Referenten. Bei einer Versammlung der „Freunde der Soldatenmission" 1904 wurde auch aus der Soldatenarbeit der Methodistengemeinde in Fürth, Prediger Rexroth, und vom Berliner CVJM, Br. Bott, berichtet. Die Bildung eines „Kartells von freikirchlichen Jünglingsbündnissen Deutschlands" sollte wohl die Soldatenmission stärken und intensivieren. Die Soldatenmissionskonferenz in Stuttgart 1908 wurde von der Evangelischen Gemeinschaft, der Methodisten- und den Baptisten in gemeinsamer Arbeit vorbereitet und mit Referenten wie Breidenbach (BEFG) und Rexroth (EmK) durchgeführt.

Die Arbeit wuchs ständig. Kaiser korrespondierte 1911 regelmäßig mit 500 bis 600 Soldaten und nach anfangs 100 Exemplaren vom *Boten des Friedens* verteilte man zu der Zeit „100.000 Schriften wöchentlich in den Kasernen". Ein „Brüderrat der Soldatenmission" (Prediger Breidenbach, Baptist; O. Dreibholz, Gemeinschaft/Evangelische Allianz, Kaiser, FeG) leitete das Werk, wobei wieder zu fragen ist, ob der Name „Soldatenmission" ausschließlich der Soldatenarbeit von Kaiser zuzuordnen ist. Man sah „in der gemeinsamen Arbeit zur Ehre des Herrn, zur Gewinnung von Seelen für den Herrn und zur Bewahrung und Förderung der jungen Gläubigen eine wertvolle Gelegenheit" (Deutsche Evangelische Allianz, 1912).

Wie engagiert und kreativ man dieses Ziel zu erreichen suchte, wird daran erkennbar, dass die *Soldaten-Mission* Kaisers sofort mit Beginn des Ersten Weltkrieges begann, „in Düsseldorf alle durchfahrenden Militärzüge mit christlichen Schriften, Neuen Testamenten" usw. zu versorgen und zwar bei 50 bis 100 Zügen täglich. Auch wurde ein „Kriegssoldatenheim" errichtet. Die Gesamtzahlen der Materialien, die durch die *Soldaten-Mission* im Zeitraum der ersten 27 Kriegsmonate versandt oder verteilt wurden, hatten häufig millionenfache Größenordnungen. Es wurden u. a. „1.500.000 Bibelteile, 2.300.000 Feldpostkarten, 1.150.00 Briefbogen mit Umschlag, aber auch 1.020 Feldpostpakete an Divisionspfarrer, Truppenteile und Brüder versandt".

Ein gewichtiger Dienst der *Soldaten-Mission* zur „Vertiefung und Förderung Gläubiger" geschah auch durch die sogenannte „Soldatenmütter-Mission". Es war eine Briefseelsorge von 28 Frauen der Freien evanglischen Gemeinden und 20 der baptistischen Gemeinden. Bei 100 festen Korrespondenten bedeutete es, dass täglich etwa sieben bis acht, wöchentlich ca. 50 und jährlich 2.500 Briefe geschrieben wurden.

2. Weimarer Republik und Nationalsozialismus

Diese Phase ist durch die Arbeit von Vereinen und deren Kooperation charakterisiert, mit dem Ziel, in den Auseinandersetzungen überleben zu können. Die Zielgruppe der Angebote sind anfangs die Angehörigen der Reichswehr und – neu – der *Arbeitsdienst* und die *Fremdenlegion*. Erst ab 1935 gab es wieder Wehrpflichtige. Es ging primär um Betreuung, seelsorgerliche Begleitung mit tendenzieller Mission.

Nach 1918 gab es noch „100.000 Soldaten und 150.000 Schutzpolizeimänner", für die die beiden freikirchlichen Soldatenmissionare Karl Breidenbach und Friedrich Wilhelm Kaiser ihre Arbeit fortsetzen wollten. Neu entstand der *Kriegerdankbund e.V.* (1918–1938). Die Offiziersgemeinschaft des (verstorbenen) Generals Georg von Viebahn existierte noch. Man arbeitete intensiv zusammen und nutzte solange wie möglich die Ebene von Freizeiten und überkonfessionellen Konferenzen, sowie jede sich bietende Gelegenheit zu einer weitreichenden Schriftenmission. Balders: „Die Auflagenzahl des *Friedensboten* stieg von 70.000 1924 auf 210.000 im Jahr 1925/26 – ein nie wieder erreichter Höchststand." Der politische Druck führte zu einem fast völligen Zusammenschluss aller Soldatenarbeiten, bis die Nationalsozialisten jede Schriftenmission und missionarische Tätigkeit von außerhalb der Kasernen endgültig verboten. Mit dem Erlass des Oberkommandos der Wehrmacht vom 12. Juli 1940 wurde die „religiöse Betreuung" der Soldaten ausschließlich zur Aufgabe der Wehrmachtsseelsorge. „Der Vorstand [der VEF] bemühte sich um eine Sonderregelung der Freikirchen" – aber ohne Erfolg. Jetzt kam es auf die Soldaten selber an.

2.1 Deutsche Wehrmachts- und Schutzpolizei-Mission

Als *Deutsche Wehrmachts- und Schutzpolizei-Mission* versuchte Karl Breidenbach seine Soldatenmissionsarbeit fortzusetzen, wobei der Dienst auch den Angehörigen des Arbeitsdienstes und sogar der französischen Fremdenlegion galt. Denen, die dem Werk aus diesen Zielgruppen genannt worden waren, wurde die Monatsschrift *Kameradendienst* zugesandt. Eine Zeitlang war Bernd von Viebahn Schriftleiter des Blattes dieser Soldatenmission. Anfangs firmierte die Arbeit unter dem Namen „Dienst an der Reichswehr und Schutzpolizei" und richtete sich an Reichswehr- und Schutzpolizeiangehörige. 1926 wurden „christusgläubige Kameraden" dann zu Freizeiten der *Deutschen Wehrmachts- und Schutzpolizei-Mission* eingeladen mit Referenten fast ausnahmslos aus dem späteren *Sternbriefkreis* des Grafen Kanitz. Die Missionsarbeit entfaltete dadurch eine große Wirkung (1932 in 114 Standorten der Reichswehr und 103 Unterkünften der Schutzpolizei), ebenso durch Verteilmaterial und durch die Zusammenarbeit mit der Wehrmachtsseelsorge. Auch hier zeigt sich schon, dass diese ganz unterschiedlichen Vereine oder Dienstgruppen miteinander in Verbindung standen. Dazu dienten auch die Allianzkonferenzen.

So kam 1936 vom „Bruderdienst am deutschen Wehrstand" (hier wird der Name Karl Breidenbach genannt) der Vorschlag, eine „Zentralstelle für Soldatenmission" zu schaffen. Diese Idee einer Zentralstelle fand aber keine Gegenliebe. Noch am 18. Januar 1938 konnte in Berlin eine Tagung der „Soldatenpfleger freikirchlicher Bündnisse" stattfinden, auf der die Bildung eines „Freikirchlichen Ausschusses für Soldatenpflege" nun auf der VEF-Ebene vorgeschlagen wurde. Dieser sollte sich „mit der Betreuung freikirchlicher Wehrmachtsangehöriger befassen", wieder eine „Liste der Soldatenfreunde" und eine „Handreichung für die einrückenden Rekruten" erstellen. Der auch hier wieder genannte „Bruderdienst am deutschen Wehrstand" blieb wohl im Gegenüber zu den anderen Werken, die sich vereinigten, eigenständig. Die weitere Wirksamkeit dieses „Freikirchlichen Ausschusses für Soldatenpflege" und sein genaues Ende (1940?) bleibt unklar.

2.2 Soldaten-Mission des Friedrich Wilhelm Kaiser

Der „Soldatenkaiser", kümmerte sich nach Ende des Ersten Weltkrieges zuerst um die noch gefangenen oder heimkehrenden Kriegsteilnehmer. Sein Dienst stand mit deutschen Soldaten in Gefangenenlagern im Briefverkehr und versorgte die Rückkehrer mit missionarischen Schriften. Es wird die Zahl von „200.000 Willkommensgrüßen und Postkarten, um den Angehörigen Nachricht geben zu können" genannt. Für 1925 berichtete Kaiser, dass er die *Soldaten-Mission* wie vor dem Kriege aufnehmen konnte. Dies betraf vor allem seine Schriftenmission, die über Europa hinaus bis nach Russland, Argentinien, Brasilien und Nordamerika reichte.

Ab 1927 wurde die Arbeit nach Zusammenschluss mit dem *Kriegerdankbund e.V., Berlin*, als *Deutscher Verband für Soldaten- und Schutzpolizei-Mission* fortgesetzt. Es gab einen Arbeitsausschuss mit General a.D. Georg von Oven und Max Nerlich für den *Kriegerdankbund*, sowie mit Kaiser und Adolf Lützenkirchen für die *Soldaten-Mission* mit dem Ziel, die Arbeit zu vereinheitlichen. Letztlich sollte dadurch die „Stoßkraft" für die „Brief- und Schriftenmission, die Schaffung von Kameradenheimen, der evangelistischen Vorträge etc." vergrößert werden. Die Mission wollte „bei Ausschaltung alles Politischen nur die Gewinnung der Wehrmachtsangehörigen für Christus im Auge behalten". Um diese Zielsetzung zu erreichen, bat man die Leser der verschiedenen freikirchlichen und Allianz-Zeitschriften um die Adressen der Soldaten und Angehörigen der Reichswehr, des Arbeitsdienstes und sogar der französischen Fremdenlegion.

1929 kam es dann in einem nächsten Kooperationsschritt zu „einem brüderlichen Übereinkommen zwischen dem *Kriegerdankbund* und dem *Reichsverband evangelischer Jungmännerbünde* in Kassel, sodass die Arbeit nun unter der Bezeichnung *Dienst an der Reichswehr* (bzw. *Dienst an der Schutzpolizei*) geführt wurde. Jetzt war die missionarische Soldatenarbeit unter der Adresse der *Soldaten-Mission* von Kaiser in Essen – bis auf den Dienst von Breidenbach – unter einem Dach.

Zusätzlich kam es 1938 zur Bildung eines „freikirchlichen Ausschusses für Soldatenpflege" auf der Ebene der VEF, in dem vermutlich die Soldatenarbeit der FeG auch vertreten war (o. Beleg). Als der Zweite Weltkrieg ausbrach, knüpfte man an die gemachten Erfahrungen an und versuchte mit den einberufenen Gemeindemitgliedern in brieflichem Kontakt zu bleiben, die Blättermission fortzusetzen und sich wo möglich zur „Kriegsgebetsstunde" zu treffen. Der Erlass des Reichskriegsministers 1936 mit dem Verbot der Schriftenmission auch für den *Dienst an der Reichswehr und Schutzpolizei* betraf auch die Tätigkeit des „Soldatenkaisers". Da auf offene Weise keine Soldatenarbeit mehr möglich war, versuchte Kaiser unter dem Decknamen „Brief- und Schriftenmission" irgendwie die Arbeit fortzusetzen, was ihm viel Scherereien mit der Gestapo einbrachte. 1941 setzte dann die Hitlerregierung dem Dienst des „Soldatenkaisers" durch Verbot jeglicher Tätigkeit ein Ende.

2.3 Methodistische Soldatenarbeit ab 1934

Ende 1934 beschloss die Kirchenleitung der *Bischöflichen Methodistenkirche* „der Pflege unserer Jugend in Wehrmacht, Arbeitsdienst und Landjahr besondere Aufmerksamkeit" zu widmen. Diese Betreuung war so strukturiert, dass sie auf der untersten Ebene von den Standortpredigern oder „Gemeinde-Soldatenpflegern" wahrgenommen werden sollte. Es gab eine „Soldatenliste" und durch Berichte in den Kirchenzeitungen, sogenannte „Soldatenbriefe", haben die meisten Familien an der Soldatenarbeit Anteil genommen.

Auf der Ebene der drei Regionalkonferenzen wurden „Konferenz[-Soldaten]pfleger" ernannt. Diese Arbeit war aber offensichtlich Teil der Jugendarbeit, d. h. in die „Jugend-Diasporapflege" eingebunden. So haben die methodistischen Gemeinden z. B. in Wilhelmshaven und Kiel in ihren Gemeindehäusern für Marinesoldaten – neben der Gottesdienstteilnahme – „Soldatenheime" mit wöchentlichen Zusammenkünften und Feiern eingerichtet, die im Wesentlichen von den Jugendgruppen getragen wurden.

Ein interessanter Hinweis findet sich bei Walter Stursberg. Im Rahmen eines weitreichenden Angebots des CVJM bzw. des *Weltbundes der Christlichen Jungmännervereine* wurde 1936 während der Olympischen Spiele in Kiel ein Bibelkurs durchgeführt. An ihm nahmen 20 Matrosen des englischen Kreuzers „Neptun" teil, die alle zur Methodistenkirche gehörten.

Im Januar 1938 tagten dann die „Soldatenpfleger freikirchlicher Bündnisse" und versuchten ebenfalls dem Dienst an den Soldaten neue Impulse zu geben, indem sie dabei mitwirkten, die Soldatenarbeit als eigenständig auf der Ebene der VEF zu etablieren. Als Verbindungsmann aus den methodistischen Kirchen wurde Prediger Wosimski (Evangelische Gemeinschaft, Berlin) gewählt. Bei der Tagung des „Freikirchlichen Ausschusses für Soldatenpflege" im Februar 1939 stellte er fest, dass „das Verantwortungsbewußt-

sein der Gemeinden und ihrer Jugend- und Soldatenpfleger leider weithin nicht der Notwendigkeit" der Betreuung entspräche. Da der allgemeine Dienst an den Soldaten von Seiten der Regierung immer mehr erschwert wurde und nur eine persönliche Betreuung erlaubt war, machten sich fehlende Meldungen der vom Militärdienst betroffenen Gemeindeglieder immer gravierender negativ bemerkbar. Auch dieser Dienst wurde durch den schon erwähnten Erlass des Oberkommandos der Wehrmacht, die seelsorgliche Betreuung ausschließlich durch die Heerespfarrer auszuüben, beendet.

Während des Krieges versuchte der Direktor des Seminars der Methodistenkirche in Frankfurt/Main, J. W. Ernst Sommer, trotz aller Beschränkungen mit seinen Militärdienst leistenden Studenten durch Briefe in Verbindung zu bleiben. Dabei bewährte sich offensichtlich, wie bei dem „Sternbriefkreis" des Grafen Kanitz und bei Bonhoeffers Studenten das Instrument der Briefseelsorge.

3. Bundesrepublik Deutschland und Deutsche Demokratische Republik[3]

Diese Phase ist von einem deutlich veränderten Verhältnis von Staat und Kirche gekennzeichnet. Die Militärseelsorge ist nicht mehr militärisch unterstellt und die Militärgeistlichen sind zivile Bundesbeamte (für sechs bis zehn Jahre). Wesentliche Änderung ist die Anerkennung des Rechts auf Kriegsdienstverweigerung! Die *Evangelische Militärseelsorge* bot von Anfang an den Freikirchen eine enge Zusammenarbeit an.

- Die VEF bildete eine „AG 7" – Soldatenbetreuung (bis 2005 auslaufend) – Leitung: Manfred Leucke.
- Auf den Ebenen der einzelnen Mitgliedskirchen gab es „Beauftragte für Soldatenbetreuung". Für den BEFG Leucke und Leinbaum, für den BFeG Weiss, Holthaus und Ulrich, für die EmK Morell, Jokusch und Layer u. a.

Die *Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge* (ags) bestand von 1986 bis 2005. Selbständige freikirchliche Mitglieder in der ags waren der BEFG, BFeG und als Gast die EmK – nicht die VEF.

Manfred Leucke war Gründungsmitglied und in der ganzen Zeit stellvertretender Vorsitzender des Kuratoriums der *Arbeitsgemeinschaft Soldatenseelsorge*. Anfangs bestand eine intensive Zusammenarbeit mit der EC-Soldatenarbeit (Rüstzeiten), dann mit der ags.

In der Nationalen Volksarmee (NVA) der DDR gab es keine Militärseelsorge, d. h. keine vertraglich basierte kirchliche Arbeit als Dienst in der Armee oder Kaserne. Das ist einmalig in der deutschen Geschichte.

---

[3] Dieser Teil wurde auf der Tagung nicht vorgetragen, spricht hier aber ergänzend und skizzenhaft interessante Aspekte in der weiteren Entwicklung an.

Die seelsorgerliche Begleitung der Angehörigen der NVA (Bausoldaten wie Waffendienstleistende) geschah von außerhalb als Teil der Gemeindearbeit. Ein besonders charakteristisches Kennzeichen war, dass die „Soldatenarbeit" als ein Bestandteil der Friedensarbeit in die Gemeindearbeit integriert war. Es gab eine intensive ökumenische Zusammenarbeit.

Die Bundeswehr und der Dienst am Frieden

Ole Dost

1. Mein persönlicher Bezug

Was ich im Folgenden ausführen werde, sage ich als persönliche Meinung. Theologisch und historisch reflektiert, wie ich meine, aber natürlich auch biographisch begründet und damit notwendigerweise subjektiv eingefärbt.

Zunächst berichte ich in kurz gefasster Form, was ich persönlich mit der Bundeswehr zu tun habe. Ich wurde im Juni 1989 kurz nach dem Abitur zum Grundwehrdienst im Sanitätsbataillon 2 in Marburg eingezogen – mitten in einer Wendezeit. Zwei Tage vor der Abreise hatte ich in der „Tagesschau" gesehen, wie chinesische Demonstranten auf dem Platz des himmlischen Friedens von Panzern überrollt wurden. Mitten in der Grundausbildung sah ich wiederum durch Fernsehbilder aus Ungarn, wie DDR-Bürger die Öffnung des Grenzzaunes zwischen Ungarn und Österreich zur Massenflucht nutzten. Im zweiten Monat nach der Grundausbildung bewegten mich die Zeitungsartikel und Fernsehbilder, durch die ich meinen größten, aber immer für unmöglich gehaltenen Traum als verwirklicht sah: Die Berliner Mauer wurde geöffnet. Bestimmt können Sie sich vorstellen, was das bedeutete für den Sohn eines DDR-Flüchtlings.

Im zweiten Dienstjahr, kurz vor der Abreise zum Reserveoffizierslehrgang, ereignete sich mit der Wiedervereinigung die Vervollständigung des obigen Wunschtraumes. Als ich dann im April 1991 bei der Offiziersbewerberprüfzentrale die Aufnahmeprüfung für die Übernahme in die Laufbahn der Truppenoffiziere erreichte, waren unter uns Prüflingen eine ganze Reihe junger Leute, die als Offiziersanwärter bereits bei der Nationalen Volksarmee (NVA) gewesen waren und nunmehr die Übernahme in die Offiziersausbildung bei der Bundeswehr anstrebten.

Im zweiten Monat meiner Grundwehrdienstzeit beantragte ich die Übernahme als Zeitsoldat auf zwei Jahre, zum einen, weil alles nicht so schlimm war wie befürchtet und zum andern sah es so aus, dass ich eine gewisse Wartezeit bis zur Aufnahme des Wunschstudiums Biologie zu überbrücken haben würde. Das Gehalt des Zeitsoldaten sollte während dieser Übergangsphase die Möglichkeit eröffnen, Geld beiseitelegen zu können für die kommende Studienzeit. Ich verbrachte diese Zeit zunächst beim Sanitätsbataillon 2 in Marburg und dann beim Gebirgssanitätsbataillon 8 in Kempten/Allgäu. Als sich die zwei Jahre dem Ende zuneigten, hatte ich einerseits Freude am Soldatensein und andererseits Langeweile am Dienst im Sanitätsbataillon erfahren – letzterer bestand im Wesentlichen nur aus Materialerhaltung und Wache. Ich entschloss mich darum zu einem tiefgreifenden Berufswechsel mit dem Ziel Berufssoldat und beantragte darum die Aufnahme in

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

die Laufbahn der Truppenoffiziere auf zunächst 16 Jahre. Das bot mir auch die Möglichkeit zum Wechsel der Truppengattung. Ich kam durch meinen Laufbahnwechsel zur einzigen Truppengattung, bei der die Ausbildung im Vordergrund steht und nicht die Materialerhaltung, nämlich zur Infanterie. Mit dem erfolgreichen Abschluss der Aufnahmeprüfung kam ich auf eigenen Wunsch zum Jägerbataillon 552 nach Böblingen.

Meiner Bundeswehrzeit habe ich viel zu verdanken. Während des Reserveoffizierslehrganges erlebte ich zwei Lehrgangskameraden, die Christen waren und auch dementsprechend lebten. Ihren Lebensstil, insbesondere ihren Umgang mit ihren Mitmenschen, erlebte ich als wohltuenden Kontrast zu dem, was ich sonst persönlich erlebte und an anderen beobachtete. Ihre „gelebte Ausstrahlung", geprägt von ernsthafter, alltagsrelevanter Christusnachfolge, weckte in mir den Wunsch, den „Wurzelgrund" ihrer Persönlichkeit kennenzulernen und wenn möglich selbst zu erlangen. Ich begleitete sie zu einem Soldatenbibelkreis, in dem der Römerbrief gelesen wurde. Ihr Vorbild war ein entscheidender Anstoß für mich, glaubwürdiges Christsein und damit die Verbindung mit Jesus Christus kennen- und für mich begehren zu lernen.

In Böblingen lernte ich unter den eben eingezogenen Rekruten einen Christen kennen. Der Fischaufkleber an meinem Auto hatte ihn auf den Bruder im Glauben aufmerksam gemacht. Er fragte mich, den Vorgesetzten, ob ich mich mit ihm regelmäßig zum Beten und Bibellesen treffen wolle und ob wir dazu nicht auch andere Christen einladen könnten. Wir gründeten daraufhin in der Wildermuth-Kaserne in Böblingen einen Soldatenbibelkreis, der den Raum schaffen sollte zum gemeinsamen Lesen in der Bibel, zum Gebet für persönliche Anliegen und als „Veranstaltungsformat", das uns geeignet erschien zur Weitergabe der Christusbotschaft an unsere Kameraden. Mit dem Namen „Himmelfahrtskommando" war ein Name gefunden, der durch die militärische Anspielung Neugier wecken und gleichzeitig die „Marschrichtung" verdeutlichen sollte, die uns die Gemeinschaft in Christus vermittelt.

Beim ersten Treffen waren wir schon sechs Teilnehmer mit ganz unterschiedlichem Gemeinde- bzw. Kirchenhintergrund, aber geeint durch die gleiche Freude an der biblischen Botschaft und an dem Wunsch, ein Leben im Kasernenalltag zu führen, das geeignet ist, auch andere Soldaten für Jesus Christus zu begeistern. Diese ersten Teilnehmer des Soldatenbibelkreises entschieden, dass ich der Leiter des Kreises sein sollte, da ich, so die Begründung, als Fähnrich den höchsten militärischen Dienstgrad bekleidete. Eigentlich war ich der am wenigsten Geeignete, weil hier bei diesem Leitungsamt sicher nicht der Rang innerhalb der militärischen Hierarchie zählt, sondern die geistliche Kompetenz. Und da war ich bezüglich meines Bibelwissens und meiner Mitarbeitserfahrung im Gemeindekontext deutlich „jünger" im Sinne von unerfahrener als die altersmäßig etwas jüngeren wehrdienstleistenden Christen unseres Kreises. Allerdings war die neue Leitungs-

verantwortung ein enormer Motivationsschub, das bislang Versäumte nachzuholen. Ich besuchte jede Gemeindeveranstaltung, die terminlich und räumlich „greifbar" war. Ich schloss mich verbindlich einer freikirchlichen Gemeinde in der weiteren Umgebung an, wo ich in einem Mitarbeiterkreis für Jugendmitarbeiter von der Erfahrung bewährter Leiter lernte. Zudem las ich in jeder freien Minute in der Bibel, durchaus auch während der Dienstpausen und bei Unterbrechungen im Berufsalltag, wo diese Form der Lektüre stark auffiel angesichts des Lesestoffs anderer Soldaten, der eher im Bereich der einschlägigen Fachliteratur zur weiblichen Anatomie anzusiedeln war. Das wiederum zog zunehmend das Interesse von Kameraden auf sich und brachte mich wiederholt in die Situation, auf Nachfrage über meinen Glauben Rechenschaft abzulegen. Ich habe nirgends und nie wieder so oft die Gelegenheit zu Glaubensgesprächen gehabt wie in der Bundeswehr.

Dazu sei eine Randbemerkung gestattet: Wo Menschen nach Gott fragen – und ich denke, dass Gott solche Fragen ins Herz legt –, da sollten auch solche Menschen zugegen sein, die diese Frage beantworten. Diese Aufgabe kann nicht von der Militärseelsorge erfüllt werden, zumindest nicht von ihr allein. Es gibt längst nicht an jedem Standort einen Militärpfarrer, darum kann er oder sie auch nicht im Truppenalltag präsent sein. Glaubensfragen kommen allerdings eher da auf, wo Soldaten Zeit zum Reden haben. Das ist beispielsweise im Wachlokal der Fall und während der langen Leerlaufphasen bei der Schießausbildung. Dort habe ich noch nie einen Militärpfarrer gesehen. Hier gibt es entweder den Kameraden, der zugleich Christ ist, oder eben niemanden. Darum bin ich der Überzeugung, dass Gott gezielt Christen zum Dienst in den Streitkräften beruft, die dort seine Missionare sind. Wie erwähnt, habe ich selbst solchen Christuszeugen viel zu verdanken, und ich denke, dass ich damit nicht allein bin.

Die plötzliche Verantwortung für den Soldatenbibelkreis brachte mich dazu, vom vollzeitigen geistlichen Dienst zu träumen und diesen dann anzustreben. Wie ich dann meinen Soldatenberuf deutlich früher als angestrebt beenden konnte und über diverse Stationen da landete, wo ich nunmehr bin, ist nicht Teil des hier gestellten Themas.

2. Exegetisch begründete Erwägungen zum Soldatenberuf

Eine Frage, die sich mir stellte im Zuge der Weiterverpflichtung zu einem Beruf, von dem ich meinte, er würde mein endgültiger sein, war die, ob und wie sich Christsein und Soldatenberuf vereinbaren lassen. Im Folgenden werde ich eine kurzgefasste exegetische Begründung versuchen. Um dem Spagat einer theologischen Erörterung und dem Abriss von Wesen und Geschichte der Bundeswehr im gesetzten Rahmen zu ermöglichen, wird sich die theologische Besinnung auf die Exegese relevanter Texte beschränken; auf einen systematisch-theologischen Überblick sowie die Dar-

stellung der theologie- und kirchengeschichtlichen Entwicklung wird zu verzichten sein.

Zunächst möchte ich versichern, dass ich den allerhöchsten Respekt empfinde vor Menschen, die einen radikalen Pazifismus vertreten und erst recht, wenn sie den bis hin zum eigenen Martyrium durchhalten. Gleichwohl halte ich diese Einstellung – exegetisch begründet – lediglich in einem bestimmten Teil der christlichen Existenz für absolut notwendig, mit Blick auf ein lebensfähiges Gemeinwesen jedoch nicht für praktikabel. In Anbetracht bestimmter Fälle muss darüber nachgedacht werden, ob mit einem radikalen Gewaltverzicht sogar der Tatbestand der unterlassenen Hilfeleistung erfüllt wird.

2.1 Die JHWH-Kriegs-Tradition des Tanach

Während in den Evangelien und im Corpus Paulinum (vgl. besonders Eph 6,10-20) militärische Redeweise lediglich metaphorisch begegnet, fallen in der hebräischen Bibel (Tanach) die zahlreichen Berichte über Feldzüge, Gefechtsverläufe und Belagerungen auf. Dieser Kontrast erklärt sich aus dem Unterschied, wie das Gottesvolk vor allem in der Frühzeit Israels verstanden wird und wie das Verständnis in der Urchristenzeit aussieht, das selbst wiederum deutlich in der prophetischen und apokalyptischen Literatur des Tanach und des Frühjudentums verwurzelt ist. In der Exodus- und Landnahme-Tradition, im Richterbuch und in den Samuelbüchern ist das Gottesvolk ein Stammesverband, später ein Königreich. Als solches erobert es sich das verheißene Land und muss sich in der Folge gegen angreifende Bewohner benachbarter Gebiete, nomadische Eindringlinge und das Vordringen der Philister aus dem Gebiet der philistäischen Pentapolis zur Wehr setzen. Da dieser Stammesverband gleichzeitig das von Gott auserwählte und geführte Volk ist, geschehen die Kampfhandlungen im Zuge der Landnahme und der Landesverteidigung im Auftrag Gottes. Gott befiehlt den Kampf (Num 31,2; 33,51-53; Dtn 3,2f; Jos 6,2). Er spricht die Berufung zum charismatischen Feldherren aus (Ri 6,14), der im Auftrag Gottes das Volk anführt oder gar als mit übernatürlicher Kraft ausgestatteter „Einzelkämpfer" (Ri 13) den Guerillakampf gegen fremde Eroberer aufnimmt. Hier wird Gott zum Feldherrn, der den Kampf seines Volkes so steuert, dass es sogar völlig hinter Gottes Einsatz zurück treten kann (Ex 14,14). Als eigentlicher Krieger beansprucht Gott in verschiedenen Fällen sogar die komplette Kriegsbeute, was die Tötung der Glieder des besiegten Gegners einschließt (vgl. u. a. Jos 6,21). Wenn das Volk dabei die Treue zu JHWH bricht, kann JHWH als Kriegssouverän auch feindliche Heere benutzen, um sein Volk zu sanktionieren (vgl Ri 2,14f; 6,1f; 10,7 u. a.). Der JHWH-Krieg tritt mit der Etablierung des Königreiches in dem Maß zurück, in dem der Heerbann vom Berufsheer abgelöst wird. Naturgemäß kann die JHWH-Kriegstradition für die Frage nach der Rechtmäßigkeit staatlicher Gewaltmittel aus christlicher Sicht keine Rolle spielen. Auch wenn dies im Verlauf der Kirchenge-

schichte vielfach anders verstanden und missbräuchlich entsprechend praktiziert wurde, im Neuen Testament gilt das Jesus-Wort an Pilatus:

> „Mein Königreich gehört nicht zu dieser Welt. Würde mein Königreich zu dieser Welt gehören, dann hätten meine Diener gekämpft, damit ich nicht den Juden ausgeliefert werde; nun gehört aber mein Königreich nicht zu dieser Welt." (Joh 18,36)

Die Jüngergemeinde ist als Gottesvolk keine nationale, ethnische oder als theokratischer Staat organisierte Größe, sondern die Gesamtheit der Jüngergemeinde, die durch den auf „alle Völker" abzielenden Missionsauftrag eine ethnische wie nationale Entschränkung erfährt. Das neutestamentliche Gottesvolk steht deshalb nicht vor der Aufgabe, einen Siedlungsraum erobern und verteidigen zu müssen. Ihre „theokratische Heimat" ist das noch seiner Vollendung harrende Gottesreich, dessen Aufrichtung, wie im Folgenden näher auszuführen ist, allein in Gottes Hand liegt.

2.2 Die Tradition der Königsherrschaft Gottes

Bereits in den Prophetenbüchern des Tanach kündigt sich ein Umschwung an, der von der Theokratie des JHWH-stellvertretenden Königs weg und hin zur Apokalyptik[1] führt. Der Hintergrund ist zum einen die Enttäuschung bezüglich der „theokratischen Inkompetenz" der Davididen, die sich bis auf wenige Ausnahmen als völlig unfähig darin erwiesen, das Gottesvolk uneigennützig und gemäß der göttlichen Lebensordnung zu regieren. In Ez 34, 1-16 lässt Gott über die eigennützige Regierung der Hirten des Volkes klagen und kündigt an, dass Gott nunmehr selbst der Hirte seines Volkes werden wolle. Zum anderen wird die Sehnsucht nach der unmittelbaren Gottesherrschaft deutlich katalysiert durch die zunehmende Einschränkung und den schließlich völligen Verlust der Eigenstaatlichkeit im Schatten der einander ablösenden Großreiche.

Als Folge dieser Entwicklung kristallisiert sich eine Erwartung heraus, die im Zuge der frühjüdisch-apokalyptischen Literatur und vollends im Neuen Testament zum Zentrum der Heilserwartung und der Verkündigung wird, hebräisch *malchut* genannt und griechisch *basileia tou theou,* am besten wiederzugeben mit „Königsherrschaft JHWHs bzw. Gottes". Die Herrschaft Gottes soll demnach so unmittelbar sein, dass das Böse keinen Raum mehr zur Entfaltung hat. Der Tod mitsamt der Todesfurcht wird abgeschafft (Jes 25,7 f). Gott wird seine verstorbenen Frommen zum Leben auferwecken (Jes 26,19 f.; Dan 12,2; äthHen 51,1-5; 2Makk 7). Das Gesetz vom „Fressen und Gefressen werden" wird außer Kraft gesetzt (Jes 11,6-8). Dem Frieden unter den Tieren entspricht der unter den Menschen, weil nun keiner mehr die Weisung Gottes missachtet (Jes 11,9). Gott beendet durch sein Gerichts-

---

[1] Mit dem Begriff der Apokalyptik möchte ich im Folgenden eine Textgattung bezeichnen, welche die Beendigung der als notvoll empfundenen, von menschlicher Tyrannei geprägten Welt durch das Gericht und die folgende Heraufführung einer heilvollen Welt in der unmittelbaren Gottesgemeinschaft verheißt.

handeln die Herrschaft der Großreiche (Dan 7,9-12), deren Menschenverachtung durch ihr raubtiergleiches Aussehen und Verhalten versinnbildlicht wird (Dan 7,3-8) und übergibt sie einem Weltherrscher, dessen Weltreich im Gegensatz zu den vorhergehenden menschenfreundlich ist; darum wird er, die raubtierhaften Großreiche kontrastierend als *ben adam*, als „Menschensohn", beschrieben. Dieser wird in Dan 7,27 als korporative Gestalt definiert, da er das „Volk der Heiligen des Höchsten", also das wahre im Sinne von Gott gegenüber treue Israel repräsentiert.

Zu den frühen Texten, die in diese Richtung weisen, gehören Jes 2,1-5 und Mi 4,1-5. In der vorstaatlichen Zeit und während der frühen Königszeit war der freie Grundbesitzer in Israel „heerbannpflichtig", wir würden heute sagen: Er unterlag der Wehrüberwachung und war wehrpflichtig. Wenn in Israel der „Verteidigungsfall" ausgerufen wurde, dann eilten Herolde übers Land und riefen die Israeliten mit dem Herrbann-Ruf zu den Waffen: „Macht eure Pflugscharen zu Schwertern und eure Winzermesser zu Speeren!" Mit diesen „selbstgebastelten" Waffen, bestehend aus umfunktioniertem Feldgerät, ging es dann gegen den Feind. In Jes 2,4 und Mi 4,3 wird das Heerbann-Signal umgekehrt:

> „Und sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen/Erdhacken schmieden und ihre Speere zu Winzermessern. Nicht wird Volk gegen Volk das Schwert erheben und sie werden den Krieg nicht mehr lernen."

Diese Verse wurden u. a. durch die kirchlich initiierte Friedensbewegung in der DDR zum geflügelten Wort.[2] Die parallelen Texte in Jes 2 und Mi 4 geben allerdings keine Handlungsanweisung für die Gegenwart, sondern stellen vom Standpunkt der Abfassung und Verkündigung her eine futurische Erwartung dar, indem auch sie auf ein kommendes, weltweites Friedensreich im Sinne der Königsherrschaft Gottes ausblicken. Jes 2,4 folgt unmittelbar auf die Beschreibung der Zionswallfahrt der Völker: Der „am Ende der Tage" von Gott zum Weltenberg erhöhte Zion (Jes 2,2) wird von den Nationen aufgesucht, um dort die Weisung des Gottes Israels zu empfangen (Jes 2,3). Gottes Rechtsprechung unter den Völkern führt dazu, dass die Nationen keine Kriege mehr führen.

Das Ende aller Kriege ist folglich abhängig davon, dass die Weisung Gottes universale, „weltweite" Beachtung findet.[3] In die gleiche Richtung einer endzeitlichen Heilserwartung führt uns die Weissagung in Sach 9,9f über den davidischen Heilskönig, der Streitwagen und Pferde, die als „Waffen" gelten, mitsamt den Kriegsbögen abschafft und über den Völkern sein weltweites Friedensreich proklamiert und etabliert. Bereits der apokalyptische Zug hin zur Erwartung der Königsherrschaft Gottes bricht deutlich mit der JHWH-Kriegs-Tradition: Zum einen durch das Ziel der Heilsgeschichte in der heilvollen, also kriegsfreien Existenz im Schutzraum der unmittelbaren Gottes-

---

[2] Seit 1980 maßgeblich unter der Initiative des damaligen sächsischen Jugendpfarrers Harald Brettschneider bekannt gemacht.

[3] Vgl. dazu auch den oben aufgeführten Text Jes 11,9.

gemeinschaft und zum anderen durch den mehrfach gesetzten Akzent, dass dieser heilvolle Zustand ohne jedweden menschlichen Einsatz allein auf Gottes Gerichtshandeln hin zustande kommt. In diesem Zusammenhang wird bereits in den frühesten apokalyptischen Texten deutlich, dass das Gericht an den Königreichen und Frevlern nicht durch Glieder des Gottesvolkes, etwa durch revolutionäre oder militärische Aktivitäten, sondern allein durch Gott vollstreckt wird. In der Vision von dem Standbild in Dan 2 etwa wird im Bild wie in der Deutung ausdrücklich unterstrichen, dass die Beseitigung der Weltreiche von Gott her und ohne „Menschenhand" erfolgt (vgl. Dan 2,34.45).

2.3 Erwägungen vor dem Hintergrund der neutestamentlichen Ethik

Die von der frühjüdischen Apokalyptik wie vom Neuen Testament rezipierten Gottesreich-Erwartungen harren auch aus neutestamentlicher Sicht ihrer Erfüllung. In der Verkündigung Jesu beginnt das Gottesreich zwar durch die Jünger-Gemeinde, die als „Kontrastgesellschaft" vorlebt, wie ein mit Gott versöhntes Leben aussieht und mit ihrer Christus-Verkündigung schon jetzt die Bürger des kommenden Gottesreiches sammelt. Aber die gegenwärtige Gemeinde Jesu ist dadurch nur die „Vorhut" des Gottesreiches; auch sie wartet noch auf die endgültige Aufrichtung der Gottesherrschaft und erwartet sie mit der Wiederkunft Jesu. Das Fazit dieses Sachverhaltes: Die Königsherrschaft Gottes ist in ihrer Vollendung noch nicht da und folglich das Böse auch nicht weg.

Aus dem Redezusammenhang der Bergpredigt bzw. der hierin weitgehend parallel gesetzten Feldrede ist in Form der Antithesen das Tötungs-, Vergeltungs-, Diebstahls-, und Ehebruchsverbot (vgl. Mt 5,21-48) in deutlich radikalisierter Form dem Gottesvolk als Handlungs- und Gesinnungsanweisung vorgelegt. Besonders die Form der Bergpredigt vergleicht mit dem Bergmotiv sowie der dem Heiligkeitsgesetz (Lev 17-26) entlehnten Formel „ihr nun sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist" (Mt 5,48) die Anweisung durch Jesus mit der Offenbarung der Sinai-Thora und beansprucht damit höchste Autorität und folglich den unbedingten Gehorsam des Gottesvolkes, also von Jesu Jüngergemeinde. Der radikale Verzicht auf Gewalt und Vergeltung und das Gebot der bedingungslosen Feindesliebe (vgl. Mt 5,38-48; Lk 6,27-36), wie sie uns in der Ethik der Bergpredigt und Feldrede begegnen, gehören so in den Bereich des persönlichen Handelns des einzelnen Christen und der Gemeinde. Diese Lebenseinstellung gehört zur Antizipation der Gottesherrschaft und soll den Unterschied machen zum Umgang innerhalb einer gottfeindlichen Welt. Diese Lebenshaltung steht in engem Zusammenhang mit der missionarischen Vorbildfunktion der Jüngergemeinde vor der Welt: So sieht das Leben von Menschen aus, die im Einklang sind mit Gott. Dem entsprechend soll sich der einzelne Jesusjünger wie auch die Jüngergemeinde verhalten, wenn sie sich übervorteilt, unterdrückt, verfolgt oder angefeindet sehen, weil sie zu Jesus ste-

hen. Der Verfolgung haben sie mit dem Segen und der Fürbitte zu antworten; keinesfalls dürfen sie dabei Gewalt mit Gegengewalt beantworten, dem Jünger und der Jüngergemeinde ist es ausdrücklich verboten, sich mit der Waffe zur Wehr zu setzen (Mt 26,52; Joh 18,11). Als einziges Mittel, der Verfolgung aufgrund ihres Glaubens zu entgehen, wird ihr von Jesus, wo möglich, die Flucht bzw. die Auswanderung zugestanden (Mt 10,23).

Ist das Tötungsverbot und das Gebot der Feindesliebe radikal zu fassen? Ganz bestimmt, und zwar in der Verfolgungs- und Bedrohungssituation aufgrund des Glaubens sowie im Hinblick auf die missionarische Vorbildfunktion. Hier ist dem Jesusjünger jedwede Form der Gegenwehr verboten.

Wie sieht es im übrigen Lebensbereich aus? Gilt dies auch, wenn der Anschlag nicht meinem Glauben gilt, wenn es nicht um mehr oder minder große Unannehmlichkeiten wie dem Ertragen von Spott und Herabsetzung geht? Sondern wenn mein und meiner Familie Leben durch einen Anschlag bedroht wird, der mit meinem Christusbekenntnis nichts zu tun hat? Ist dann die Notwehr erlaubt? Hier steht jeder mit seinem Gewissen vor Gott. Ich möchte gleich die Anschlussfrage stellen: Wie sieht es aus mit der Nothilfe? Muss ich als Christ tatenlos zusehen und zulassen, wie andere beraubt, schwer unterdrückt, versklavt oder gar getötet werden? Darf ich mich so verhalten? Mit anderen Worten: Darf ich anderen Menschen gegen ihren Willen das Martyrium aufzwingen, für das ich mich selbst frei entscheiden kann? Darf ich zuschauen, wenn wehrlose Menschen ausgeplündert oder gefoltert oder getötet werden? Kann das im Sinne Gottes sein? Ich halte mich an das Gebot „du sollst nicht töten" – um zuzulassen, dass getötet wird? Darf der Staat dulden, dass dies an seinen Bürgern geschieht oder gestehen wir ihm Mittel zu wie Justiz, Polizei und eben Militär um das Gemeinwesen und damit den Einzelnen vor solchen Menschen und Organisationen zu schützen, denen das Gesetz gleichgültig ist, die sich nicht scheren um die Unversehrtheit anderer, ja denen das Leben der Mitmenschen nichts bedeutet und die sich hierin als uneinsichtig erweisen? Den Bereich des Leidens als Folge des Christuszeugnisses und der Vorbildfunktion der Jesusjünger gilt es zu trennen von der Fürsorgepflicht des Gemeinwesens für seine Bürger sowie der Nothilfe für solche Menschen, die sich nicht selbst helfen können.

In letzterem Bereich wird die Gewaltanwendung unvermeidlich sein und, wenn ein vernünftiges Maß an Verhältnismäßigkeit der Mittel gewährleistet wird, auch im Rahmen einer christlichen Ethik möglich und sogar geboten sein. In diesen Kontext gehört auch die wirkungsgeschichtlich häufig missbrauchte, im Kern seiner ursprünglichen Aussage-Intention aber dennoch beachtenswerte Äußerung von Paulus in Röm 13, der zur Folge das staatliche Gewaltmonopol nicht nur berechtigt ist, sondern eine von Gott angeordnete Notwendigkeit darstellt, um zu verhindern, dass sich das Böse im Menschen und in der Menschheit hemmungslos entfalten kann auf Kosten des Gemeinwesens und des Einzelnen. Um sie zu schützen und das Böse „in

Schach" zu halten, wird dem Staat „das Schwert" zugestanden, also Mittel, um den Schutz der Allgemeinheit notfalls unter Gewaltanwendung zu erzwingen. Das Gemeinwesen, der Staat, ist nach Paulus

> „Gottes Dienerin, dir zum Guten. Wenn du aber das Böse tust, so fürchte dich! Denn sie trägt das Schwert nicht umsonst, denn sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe für den, der das Böse tut." (Röm 13,4)

Das staatliche Gewaltmonopol erfährt hier eine exegetisch fundierte Rechtfertigung, insofern nicht staatliches Unrecht ermöglicht oder gar legitimiert, sondern den Schutz der Bürger vor übelwollenden Mitmenschen gewährleisten soll. Hierbei ist mit exegetischer Begründung dem zuzustimmen, was Schlatter in seiner Ethik vorzubringen wusste:

> „Die Verpflichtung zur Notwehr ergibt sich daraus, dass wir dem sündigen Willen nie dazu helfen dürfen, sich zur Tat zu vollenden. Ihn nicht unterstützen bedeutet aber in dieser Lage: es muß ihm gewehrt sein. Wir mißbrauchen die von Jesus uns gegebene Ermächtigung zur grenzenlosen Geduld, wenn wir sie dazu benützen, um den Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen aufzulösen."[4]

2.3.2 Soldaten im Neuen Testament

Wenn wir im NT nach Aussagen über den Soldatenberuf suchen, dann müssen wir uns zunächst vor Augen führen, dass damals Soldaten und „Ordnungshüter" Instrumente einer fremden Besatzungsmacht waren: Es handelte sich hierbei entweder um Truppen, die im Fall von Judäa und Samaria als Auxilia unter unmittelbarem römischen Kommando standen, oder um Söldner des Tetrarchen Antipas. Soldaten waren also in jedem Falle Angehörige oder Kollaborateure der Römer und damit in den Augen thoraobservanter Juden in höchstem Maße unrein. Der einzige Text, der im NT den Soldatenberuf ausdrücklich mit einer spezifischen Handlungsanweisung in den Blick nimmt, findet sich im Zusammenhang der sog. „Standespredigt" Johannes des Täufers. Der Täufer kündigt den Anbruch der Gottesherrschaft an, dem er, der apokalyptischen Tradition folgend, das Gericht voranstellt. Dieses erwartet er als unmittelbar bevorstehend: Der Holzfäller hat bereits vor dem Schlag Maß genommen. Der Kommende, „der größer ist als ich", wird entweder endzeitliche Rettung oder Vernichtung zuteilen, der Taufe „im heiligen Geist und Feuer" (Lk 3,16) entspricht die Sammlung des Korns „in seinen Speicher" (Lk 3,17) und der Verbrennung der Spreu durch „unauslöschliches Feuer" (ebd). Darum ist es nun an der Zeit, von einem als falsch erkannten Weg umzukehren zu einem Leben, „das solche Früchte hervorbringt, die wahrer Umkehr entsprechen" (Lk 3,8). Von dieser Ankündigung getroffen, befragen einzelne Personengruppen den Täufer wie sich in ihrem jeweiligen Lebensbereich eine gottgefällige Lebenshaltung gestalten lässt, die an der endzeitlichen Rettung Anteil gibt. In diesem Zusammen-

---

[4] *Adolf Schlatter*: Die christliche Ethik, Stuttgart [5]1986, 162.

hang stellen auch Soldaten[5] die Frage: „Was sollen wir tun?" (Lk 3,14). Diese Fragesteller werden von Johannes aufgefordert, auf den „Verdienst" durch Raub und Erpressung zu verzichten und sich stattdessen mit ihrem Sold zu bescheiden. Bei dieser Aufzählung mag man einwenden, dass Soldaten sowohl im Zuge „offizieller" Konfiszierungen zum Raub von Lebensmitteln etc. befohlen wurden als auch durch „wilde" Plünderungen ihren Lohn aufbesserten. Dennoch fällt auf, dass ihr Beruf an sich nicht in Frage gestellt wird, obgleich Soldaten in dieser Zeit Instrumente einer heidnischen und damit unreinen Besatzungsmacht waren, da sie ihren Sold, mit dem sie sich ausdrücklich begnügen dürfen, nur erhalten, wenn sie ihrem Soldatenberuf dem jeweiligen Dienstherren gegenüber loyal nachgehen.

Hier impliziert Lk 3 was Röm 13 explizit zum Ausdruck bringt: Besser eine als illegitim und ausbeuterisch verruchte, der Satzung Gottes nicht verpflichtete Ordnungsmacht als gar keine. Darum kann selbst sie von Gott zur Eindämmung des Bösen eingesetzt werden. Könnte dies nun im Umkehrschluss bedeuten, dass die Christen von der Botschaft des NT angewiesen werden, sich von ihrer nichtchristlichen Umwelt beschützen zu lassen, selbst dazu aber keinen Beitrag leisten zu dürfen? Gegen eine solche Annahme sprächen immerhin implizit drei Begegnungen Jesu und der jungen Jüngergemeinde, die für das neutestamentliche Missionsverständnis von zentraler Bedeutung sind. So bietet die vertrauensvolle Heilungsbitte des Centurio[6] von Kapharnaum den Anlass für das Jesus-Logion, welches den Beginn der Erfüllung von der Verheißung der Zionswallfahrt ankündigt: „Viele werden von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang[7] herzukommen und sie werden zu Tisch sitzen mit Abraham und Isaak und Jakob im Reich der Himmel" (Mt 8,11). Jesus macht ihn durch diesen Wortlaut zum Vorbild und Sinnbild für die Erfüllung von Mal 1,11: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Völkern." Das Motiv von der Mahlgemeinschaft mit den Vätern Israels macht den Centurio zur „Vorhut" aus der Völkerwelt, die in das Heil Gottes, wie es Jes 25,6f mit dem Festmahl auf dem Zion beschreibt, eingeladen werden. Ein weiterer Centurio wird zum Muster dafür, dass die Einladung Jesu für Angehörige aller Völker gilt. Visionär wird Petrus das Essen unreiner Tiere befohlen und damit verdeutlicht, dass die Schranke fällt, die Angehörige der Gojim als grundsätzlich unrein kategorisiert und somit die Christusverkündigung an „alle Völker" problematisiert (Acta 10,11-16.28). Die Geistgabe an den Centurio und sei-

---

5 Der Text lässt offen, ob dabei an Söldner der Römer oder des Antipas gedacht ist. Das Interesse an einem jüdischen Apokalyptiker wäre in beiden Fällen erstaunlich, da man sich in der Herodes-Dynastie nicht auf die Loyalität der jüdischen Untertanen stützten mochte und darum bewusst Söldner von nicht-jüdischer Herkunft beschäftigte.

6 Dieser römische Dienstgrad dürfte mit dem *hekantontarchos* (Anführer einer Hundertschaft) in Mt 8,5 gemeint sein.

7 D. h. vom äußersten Osten und vom äußersten Westen der Erde und darin eingeschlossen von jedem Ort dazwischen, also weltweit.

ne Gäste als Folge der Verkündigung des Christuszeugnisses (Acta 10,44) verdeutlicht Petrus und der Urkirche, dass die Aufnahme bei Jesus ohne den „Umweg" der Beschneidung und damit losgekoppelt von einer vorhergehenden Teilhabe am Abrahams- und Sinai-Bund geschieht. Freilich mag man hier einwenden, dass die weitaus meisten Nichtjuden in Palästina Soldaten oder römische Beamte im Besatzungsapparat waren. Auffällig und bedenkenswert bleibt dennoch der Umstand, dass beide Centuriones mit keinem Wort bezüglich ihres Berufes getadelt oder gar zur Aufgabe desselben aufgefordert werden.

3. Die Bundeswehr und ihr Friedensauftrag in Geschichte und Gegenwart

Bundeswehr und Friedensdienst – dieses Thema begleitet die westdeutschen und seit fast 25 Jahren die gesamtdeutschen Nachkriegs-Streitkräfte durch ihre gesamte Geschichte und wird am besten durch selbige beleuchtet. Die Formulierung ihres Auftrages und jede Revision derselben wurde diskutiert vor dem Hintergrund, ob und in welcher Form damit dem Frieden gedient sei.

Die Geschichte der Bundeswehr lässt sich in drei Abschnitte unterteilen, die auch jeweils für sich eine neue Debatte über ihren Friedensbeitrag mit sich brachten.

3.1 Die Bundeswehr im Ost-West-Konflikt 1955–1989/90

Als der Zweite Weltkrieg mit seinen katastrophalen Folgen zu Ende war, schien es vielen Deutschen schlicht undenkbar, je wieder eigene Streitkräfte aufzustellen. Parolen von soldatischem Heldentum, die Hochschätzung der Einsatzbereitschaft und des Aufopferungswillens des Soldatenberufs waren im namenlosen Massensterben der Materialschlachten des Ersten Weltkrieges und im größenwahnsinnig angezettelten Zweiten Weltkrieg so gründlich überstrapaziert worden, die massenhaften Verluste durch Kriegseinwirkung, durch Flucht und Vertreibung hatten in solch ungekanntem Ausmaß und so nachhaltig Leben zerstört, dass weithin eine geradezu pazifistische Stimmung vorherrschte. Viele Männer hatten den Ersten und Zweiten Weltkrieg als Soldaten erlebt. Die Traumata an Leib und Geist, die im Einsatz erlebten Entbehrungen sowie die persönlichen, familiären und beruflichen Opfer wurden, im Gegensatz zu den Altersgenossen der anderen kriegführenden Nationen, weder durch das Bewusstsein des Siegers noch durch die Heldenehrung im öffentlichen Triumph belohnt. Ihr Opfer mitsamt den verlorenen Lebensjahren mussten ihnen völlig sinnlos erscheinen. Dementsprechend trafen Pläne zur deutschen Wiederbewaffnung auf skeptisch-angsterfüllte Reaktionen, teils sogar auf öffentliche Proteste.

Um 1950, die Bundesrepublik war noch kein Jahr alt, wurde vor dem Eindruck des beginnenden Korea-Krieges zunehmend lauter über die Auf-

stellung von Streitkräften für den jungen westdeutschen Staat nachgedacht. Der beginnende Kalte Krieg mit seiner latent stets vorhandenen, je nach politischer Lage mehr oder weniger hohen Kriegsgefahr, schien einen deutschen Beitrag zur Verteidigung unverzichtbar zu machen. Gerade die westlichen Siegermächte England und USA, die im Potsdamer Abkommen die komplette Entwaffnung des besiegten deutschen Reiches forciert und durchgeführt hatten, forderten nun angesichts des sich verstärkenden und erstarrenden Ost-Westkonfliktes deutsche Truppenkontingente.

Bundeskanzler Konrad Adenauer wusste, dass der von den Westalliierten gewünschte deutsche Verteidigungsbeitrag Voraussetzung für die wiederum von ihm angestrebte, von seinem Sicherheitsdenken her motivierte Westintegration ist. Darum verhandelte er nach dem Grundsatz „Wiederbewaffnung gegen Souveränität". Dieser „Tausch" wurde vollzogen, als die Bundesrepublik 1955 der Nato beitrat. Im nächsten Schritt musste der Bündnisbeitrag, also die Wiederbewaffnung, erfolgen.

Vor der Umsetzung stand die Frage: Wie soll diese neue deutsche Armee aussehen? Wie kann das erwünschte Ziel erreicht werden, einen deutlichen Schnitt zu machen zur Wehrmachtstradition? Ein Grunddokument in der Planungsphase, die Heimeroder Denkschrift von 1950, sah vor, ohne Anlehnung an die Formen der alten Wehrmacht „grundlegend Neues" zu schaffen.

Die folgenden Grundentscheidungen sollten der Bundeswehr ein anderes Gesicht geben: Ein wesentliches Element hierfür ist ihre Natur als Bündnisarmee – sie ist eingebettet in das westliche Bündnissystem und soll auch nur in diesem Rahmen zum Einsatz gebracht werden können. Die Gliederung des Heeres mag hier als Beispiel dienen. Das Heer wurde zweiteilig gegliedert: Das auf besonders modernem Stand gehaltene, deutlich stärkere *Feldheer* gewährleistete im Verbund mit den Divisionen übriger Nato-Partner die *Vorneverteidigung* entlang der deutschen Grenze zur DDR und CSSR und zum neutralen, und darum als möglichem Durchmarschgebiet vermuteten Österreich. Die Divisionen des Feldheeres wurden direkt dem NATO-Oberkommando unterstellt. Das *Territorialheer* hatte stets den Ruf, etwas stiefmütterlich ausgerüstet zu sein. Manches Gerät und manches Fahrzeug, das im Feldheer gegen Neuentwicklungen eingetauscht worden war, wurde an das Territorialheer durchgereicht. Das Territorialheer stand unter nationalem Kommando und hatte die Aufgabe Feindkräfte zu bekämpfen, die durch den Verteidigungsgürtel der Vorneverteidigung durchgebrochen oder im Rücken der Vorneverteidigung luftgelandet wären; zudem unterstand ihm der Objektschutz im Hinterland.

Die Streitkräfte unterliegen der Kontrolle des demokratischen Staates und seines Parlaments. Entscheidend war das Konzept der „Inneren Führung". Väter dieses Leitbildes waren fünf erfahrene Kommandeure und Generalstabsoffiziere des Zweiten Weltkrieges, u. a. der damalige Oberstleutnant a.D. Ulrich de Mézière, Vater des letzten Verteidigungsministers, ab 1966 Generalinspekteur. Die „Innere Führung" setzt ein soldatisches „Men-

schenbild" voraus mit dem Titel „Staatsbürger in Uniform". Gemeint ist damit, dass die Soldaten in der Gesellschaft verwurzelt bleiben und keinen „Staat im Staate" darstellen sollen.[8] Neben dem raschen Bedarf an zahlreichen wehrfähigen Männern während der Aufbauphase war das Leitbild vom „Staatsbürger in Uniform" ein wichtiger Grund bei der Entscheidung für eine Wehrpflichtarmee. Hierzu sollte die Einschränkung der Grundrechte, die mit dem Soldatenberuf üblicher Weise einhergeht, auf das absolute, militärisch unverzichtbare Minimum beschränkt bleiben. Der Soldat behält einklagbare Rechte, so die grundsätzliche Beschwerdemöglichkeit im Rahmen der Wehrbeschwerdeordnung (die in den meisten zivilen Berufsfeldern ihresgleichen sucht), Eingabemöglichkeit an den Wehrbeauftragten des Bundestages, Wahl von Vertrauensleuten aller Dienstgradgruppen, Gleichstellungsbeauftragte, mit dem „Bundeswehrverband" eine eigene Gewerkschaft. Ein entscheidendes Element der „Inneren Führung" besteht darin, dass dem „Kadavergehorsam" der Boden entzogen wird. Es gibt Befehle, die ein Soldat nicht befolgen muss und sogar solche, die er nicht befolgen darf. Dadurch soll der Soldaten zum einen darin bestärkt werden, seinen Auftrag mit einem wachen Gewissen auszuführen. Andererseits soll ihm die Möglichkeit genommen werden, die Beteiligung an völkerrechtswidrigen Handlungen mit dem Befehlsnotstand zu rechtfertigen. Erwähnenswert sei, dass andere Bündnispartner wie die USA, Großbritannien und Frankreich die Übernahme dieses Soldatenverständnisses bewusst abgelehnt haben und weiterhin ablehnen.

Der deutsche Verteidigungsbeitrag sollte eine (Friedens-)Stärke von rund 500.000 Soldaten umfassen, der im Mobilmachungsfall auf rund 1.300.000 aufwachsen sollte. Hierzu gab es in unterschiedlichem Umfang „gekaderte" Einheiten[9], v. a. beim Heer.

Man kann sich vorstellen, welcher Kraftakt damit verbunden war nach einer völligen Entwaffnung und dem Abbau aller Waffen produzierenden Industrieanlagen eine komplett ausgerüstete Armee mit allen drei Teilstreitkräften Heer, Luftwaffe und Marine „aus dem Boden zu stampfen". Erst

---

[8] Im Selbstverständnis der Bundeswehr wird das als bewährtes Erfolgsmodell vorgestellt. Dem möchte ich entgegenhalten, dass sowohl die Bundeswehr selbst aus einer gewissen Sorge vor der öffentlichen Meinung als auch die Gesellschaft durch ihre Abneigung dazu gemeinsam beigetragen haben, dass militärische Uniformen im Straßenbild ausgesprochenen Seltenheitswert haben. Feierliche Gelöbnisse oder Verabschiedungen in den Einsatz haben oft keinen oder durch die Wahl der Örtlichkeit nur eingeschränkten Öffentlichkeitscharakter. Die meisten Soldaten ziehen sich vor dem Verlassen der Kaserne um; in manchen Kasernen wird diese „Tarnmaßnahme" sogar befohlen. Dadurch wird der Soldat faktisch doch aus dem Blickfeld verbannt. Das Leitbild vom „Staatsbürger in Uniform" kann nur dann gelingen, wenn der Soldat als erkennbarer Soldat akzeptiert wird.

[9] Das bedeutet, im Übungs- und Mobilmachungsfall sämtliche Funktionen, vom Schützen bis zum Kommandeur, durch Reservisten zu besetzen. Außerhalb solcher Maßnahmen besteht ein gekadertes Bataillon oder Regiment aus den eingelagerten Fahrzeugen, Waffen und Material, das von Zivilangestellten versorgt wird und einer Dienstpostenliste, die vom einzigen aktiven Soldaten, einem Stabsfeldwebel, verwaltet wird.

1965, zehn Jahre nach Einstellung der ersten Soldaten, wurde die letzte geplante Division in Dienst gestellt. Bezüglich Gliederung und Ausrüstung lag ein deutlicher Schwerpunkt auf der Panzerabwehrkompetenz. Man erwartete den gegnerischen Angriff in Form stark überlegener Panzerwellen, die nach massiver Feuervorbereitung durch die Artillerie und hinter einer immer weiter nach vorn springenden Feuerwalze durch Artillerie- und Luftnahunterstützung gegen den Verteidigungsring anrennen würde. Der Masse und Wucht des Gegners sollte Präzision entgegengesetzt werden. Hier wartete die deutsche Rüstungsindustrie gerade aus der Position als „Frontstaat" des Ost-West-Konfliktes seit Mitte/Ende der 1960er Jahre mit den modernsten Waffensystemen zur Panzerbekämpfung auf. Im Heer der Bundeswehr standen im letzten Jahrzehnt des „Kalten Krieges" Panzerabwehrwaffensysteme von weltweit führender Qualität bereit: Drahtgelenkte Panzerabwehrraketen mit hoher Ersttrefferwahrscheinlichkeit bei der Infanterie, Kampfpanzer, wie der Leopard 1 A5 und der Leopard 2 mit der einzigartig-genauen Stabilisierungsanlage der Bordkanone[10]. Panzerabwehrschwerpunkte sollten gebildet werden durch die Kanalisierung der Angriffswellen durch Minensperren mit der Panzerabwehrwurfmine AT2, die während der einstellbaren „Schärfedauer" nicht geräumt werden kann (und danach überhaupt nicht mehr zündet und sich so problemlos einsammeln lässt) und durch Schüttkästen an Jagdbombern oder als Bombletmunition von Artilleriegeschützen dem Gegner praktisch direkt „vor die Füße" geworfen werden kann.

Mit dem Zerfall des Warschauer Paktes und dem Ende des Ost-West-Konfliktes, in unserem Land besonders spürbar durch den Fall der Berliner Mauer und dem Abzug der sowjetischen Truppen, endete diese erste Periode in der Geschichte der Bundeswehr mit dem Erfolg ihrer selbstgegebenen Sinnbestimmung: „Kämpfen können, um nicht kämpfen zu müssen."

War der Verteidigungsbeitrag im Bündnis der NATO notwendig? Durch die Einsicht in Archive von ehemaligen Warschauer-Pakt-Staaten, die zu Verbündeten geworden sind,[11] bildet sich insgesamt eine Bestätigung der Bedrohungssituation mit einigen bemerkenswerten neuen Erkenntnissen, die verdeutlichen, dass das Gefahrenpotential eher unter- als überschätzt worden war.[12]

---

[10] Diese vermag die Bordkanone völlig unabhängig von der Fahrzeugbewegung genau und verwacklungsfrei im Ziel zu halten; Kampfpanzer mit dieser Waffenanlage sind die einzigen, die aus voller Fahrt und auch in schwerstem Gelände über den gesamten Bereich der Kampfentfernung (bis 2.500 m) schießen und punktgenau treffen können.

[11] Russisches Militärarchivmaterial aus dieser Zeit ist nach wie vor unter Verschluss.

[12] Die Verteidigungsstrategie des Warschauer Paktes (WP), die in erster Linie von der Sowjetunion geplant und vorgegeben wurde, war demnach eindeutig präventiv-offensiver Natur. Allerdings setzte der präventive Militärschlag auf das Überraschungsmoment. Die mindestens dreitägige Mobilmachungs- und Aufwuchsfrist, von der die Planung der Bundeswehr stets ausgegangen war, hätte keinen Raum gehabt. Durch ein offensives Zuvorkommen sollte ein Krieg von Anfang an aus dem Territorium des War-

3.2 „Armee der Einheit" und der Neuorientierung

Mit der Wiedervereinigung beginnt eine Übergangszeit, während der die Bundeswehr überwiegend mit sich selbst beschäftigt war. Diese Zeitspanne, welche die ersten 1990er Jahre umfasste, brachte der Bundeswehr die stärkste Umbau- und Umgliederungsanstrengung seit der Aufstellung. In diese Phase fiel der überwiegende Teil meiner eigenen Dienstzeit. Einige der Entscheidungen und Ereignisse berichte ich darum aus der Sicht des Zeitzeugen.

Die Zwei-plus-Vier-Verträge schafften gemeinsam mit der Vereinigung der beiden deutschen Staaten eine unvorhergesehene Lage, die sich entscheidend auf die Gestalt der Bundeswehr auswirkte. Vertreter der Bundesrepublik und der DDR verhandelten mit den vier Siegermächten über die Wiedererlangung der vollen Souveränität in inneren wie äußeren Belangen als Grundlage und Voraussetzung für die Vereinigung der beiden deutschen Staaten.

Für unser Thema ist festzuhalten, dass der Artikel 2 im dritten Satz den geeinten deutschen Staat ausdrücklich auf den Friedenswillen verpflichtet:

> „Die Regierungen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik erklären, dass das vereinte Deutschland keine seiner Waffen jemals einsetzen wird, es sei denn in Übereinstimmung mit seiner Verfassung und der Charta der Vereinten Nationen."

Verbunden wird der vertraglich bekundete Friedenswille mit dem ausdrücklichen Verzicht auf ABC-Waffen. Zumindest für die Bundesrepublik und die Bundeswehr stellt dies nur eine Bestätigung der im Rahmen der Pariser Verträge aufgenommenen Verpflichtung dar, durch welche die Bundesrepublik in die NATO aufgenommen worden war.

Von der Nationalen Volksarmee (NVA), die unmittelbar vor der Wende eine Stärke von 211.700 Soldaten und 40.400 Zivilangestellten zählte, waren zum Zeitpunkt der Wiedervereinigung 93.000 Soldaten und 48.000 Zivilisten übrig, die durch den Beitritt zur Bundesrepublik mitsamt Bewaff-

---

schauer Paktes hinaus- und in das gegnerische Gebiet hineingetragen werden. Zwar war der Vorstoß in stark mechanisierten Wellen mit massiver Unterstützung durch Artillerie und Luftwaffenunterstützung, wie erwartet, tatsächlich in der Planung des WP vorgesehen. Gleichzeitig wollte man aber auch nukleare Waffen, vor allem im Kurz- und Mittelstreckenbereich, einsetzen, um den Angriffswellen der mechanisierten Heeresverbände Schwung zu verschaffen, indem ihnen der Weg von Anfang an nuklear „freigeschossen" werden würde. Das anvisierte, enorme Vormarschtempo konnte nur erreichbar werden, wenn sich kein starker militärischer Widerstand formiert. Dass die vorstoßenden eigenen Verbände dabei der Wirkung dieser „atomaren Wegbereitung" selbst ausgesetzt gewesen wären, wurde bewusst in Kauf genommen: Wenn es durch die Strahlenkrankheit zu spürbaren Ausfallerscheinungen unter den eigenen Soldaten kommt, würden die eigenen Angriffsspitzen bereits die Atlantikküste erreicht haben. Mit den zeitgleich einsetzenden nuklearen Schlägen wäre die NATO zudem überrascht worden; hier war man in der Planung stets von einem konventionellen Kampf ausgegangen, dem dann erst nukleare Eskalationsstufen folgen würden; dann etwa, wenn der gegnerische Vormarsch anders nicht zu stoppen gewesen wäre.

nung, Fuhrpark und ihren Liegenschaften Teil der Bundeswehr wurden. Die „alte" Bundeswehr hatte 1989 eine Friedensstärke von 495.000 Soldaten und 180.000 Zivilangestellten (die Bundeswehrverwaltung ist im Gegensatz zu zahlreichen anderen Armeen, auch der NVA, in ziviler Hand). Ein wichtiger Punkt der Zwei-plus-Vier-Verträge war die Begrenzung der Streitkräfte des vereinigten Deutschland auf 375.000 Soldaten.

Der nun folgende Zeitraum in der Geschichte der Bundeswehr war geprägt von der Übernahme, Integration und „Abwicklung" der ehemaligen Nationalen Volksarmee, die synchron stattfand zur Auflösung und Verlegung von Truppenteilen und Verbänden der bisherigen Bundeswehr. Der erste Schritt galt der NVA: Die Angehörigen wurden vor die Wahl gestellt, ob sie bleiben oder gehen wollten. Wer blieb, wurde für zwei Jahre übernommen. Innerhalb dieser Zeit konnte man sich um die Weiterverpflichtung bewerben und wurde dann auf die politisch-ideologische und ausbildungstechnische „Kompatibilität" überprüft. Hier gilt es zu beachten, dass es etliche Dienstposten innerhalb der NVA in der Bundeswehr gar nicht gab; dass die NVA viel „offizierslastiger" war, dass eine andere ideologische „Polung" vorlag, völlig andere Befehlswege üblich waren und Kernbegriffe der Bundeswehr wie besagte „Innere Führung" und „Staatsbürger in Uniform" nach Wortlaut und Inhalt unbekannt waren.

Dann mussten Fahrzeuge und Waffen „versorgt" werden – der Großteil wurde verschrottet, an andere ehemalige Warschauer-Pakt-Staaten, die zu NATO-Partnern wurden, verkauft oder zu „Studienzwecken", handelte es sich doch um Material potentieller Gegner, anderen Ländern übergeben; wenig davon wurde übergangsweise in den Fahrzeug- und Waffenbestand der Bundeswehr integriert, der ja gerade bezüglich der besonders reichlich überkommenen gepanzerten Fahrzeuge strenge Obergrenzen auferlegt worden waren.[13] Liegenschaften wurden übernommen und dann mit viel Aufwand modernisiert und an westliche Sicherheits- und Umweltbestimmungen angepasst. Hier wurde in Anbetracht der Mammutaufgabe in Rekordzeit gearbeitet und in der Bundeswehr sagt man mit m. E. berechtigtem Stolz, es habe keinen Bereich im Zuge der Wiedervereinigung gegeben, in dem die deutsche Einheit schneller und erfolgreicher gelungen sei.

In der Öffentlichkeit wurde gern gespottet, dass die Bundeswehr nun keinen Gegner mehr „vor der Haustür" habe und somit in einer Sinnkrise stecke. Intern gab es dieses Gefühl nicht, höchstens Verärgerung über entsprechende Medienkommentare. Intern wurde so umgegliedert, dass zum einen einer deutlich längeren Vorwarnzeit Rechnung getragen wurde. Der Feind

---

[13] Übergangsweise, nämlich bis zur Einführung des Eurofighter, wurden sämtliche Mig 29-Jagdflugzeuge der NVA mitsamt den darauf geschulten Flugzeugführern in die Luftwaffe der Bundeswehr integriert. Eine vergleichsweise kurze Übergangsfrist wurde in Panzergrenadierbataillonen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR mit Schützenpanzern vom sowjetischen Typ BMP-1 überbrückt; so lange nämlich, bis diese Einheiten mit Schützenpanzern Marder A3 von aufgelösten Panzergrenadierbataillonen auf dem Gebiet der „alten" Bundesrepublik ausgestattet werden konnten.

steht nicht mehr an den Grenzen Deutschlands und der Verbündeten. Damit ist im Falle einer größeren Aggression von einer langen Vorwarnzeit auszugehen. Als Zeitspanne muss nicht mehr in Tagen gerechnet werden, sondern es sind Monate, vielleicht sogar Jahre, weil sich ein Gegner mit seinem Bedrohungspotential erst „aufbauen" muss und nicht mit höchstem Bereitschaftsgrad und der größten Truppenzusammenballung der Welt direkt an der Grenze sitzt. Die Aufwuchsfähigkeit muss jedoch erhalten bleiben, alleine schon um den Bündnisverpflichtungen nachzukommen. Schließlich ist die Bundeswehr als Bündnisarmee mit Beistandsverpflichtung nicht nur für den Schutz des deutschen Territoriums zuständig, sondern für das aller NATO-Mitglieder. Zum anderen wurde bereits 1991 deutlich, dass die Begrenzung des Einsatzes auf das Bündnisgebiet keine Zukunft haben würde. Der Begriff „out of area" war im Bundeswehralltag ein geflügelter Ausdruck dieser Zeit und ständiges Gesprächsthema. Denn noch in den Monaten vor der Wiedervereinigung ereignete sich der irakische Einmarsch in Kuwait, der durch die multinationale Operation „Desert Storm" ab Januar 1991 mit UNO-Mandat gewaltsam revidiert wurde. Der Druck auf das frisch vereinigte Deutschland war enorm hoch, das sich mit Mühe „freikaufen" konnte durch Materiallieferungen, durch Stationierung einiger Erdkampfunterstützungsflugzeuge in der Türkei und durch Minenräumboote, die nach dem alliierten Sieg den Golf wieder sicher machten. Ich war damals beim Gebirgssanitätsbataillon 8 in Kempten und nahm teil an der sanitätsdienstlichen Unterstützung: Deutsche CH-53-Hubschrauber verlegten amerikanische Verwundete, die auf US-Luftwaffenstützpunkten in Deutschland wie Ramstein eingetroffen waren von dort in die amerikanischen Militärhospitäler. Der politische Druck auf Deutschland war hoch; die enttäuschten Bündnispartner garnierten ihre Vorwürfe gern mit dem Verweis auf die geschehene Einigung und der damit einhergehenden Verantwortung. Es wurde im Zuge vom Golfkrieg I klar, dass dies der letzte internationale Waffengang sein würde ohne eine unmittelbare deutsche Beteiligung. Als ich im März 1992 zum Offizierslehrgang an die Offizierschule in München kommandiert wurde, hörte ich unseren Hörsaal-Leiter in seiner Begrüßungsrede an die Lehrgangsteilnehmer sagen: „Sie werden alle den Einsatz erleben." Der Prozess des durchaus auch von außen forcierten Entscheidungsprozesses mündete ein in das Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts, das den Weg freigab für eine künftige Beteiligung an UN-Missionen.

3.3 Die Bundeswehr im weltweiten Einsatz

Im Jahr 1992 nahm die Bundeswehr erstmals an einer UNO-Mission teil: Sänitäter betrieben als Teil der Friedenstruppe UNTAC ein Krankenhaus in Phnom Phen (Kambodscha). Dieser Einsatz war allerdings noch von rein humanitärer Natur. Im Zuge dieses Einsatzes betrauerte die Bundeswehr 1993 ihren ersten Einsatz-Toten, als ein Feldwebel einem Raubüberfall zum Opfer fiel. In rascher Folge nahmen in den folgenden zehn Jahren die Zahl

und die Intensität der Einsatzbeteiligungen zu. Stationen sind 1993 die logistische Unterstützung des Uno-Einsatzes UNOSOM in Somalia und der erste Einsatz zur aktiven Friedenssicherung in Bosnien ab 1995 (IFOR/SFOR). Der erste Kampfeinsatz ereignet sich 1999 im Rahmen der deutschen Beteiligung an dem Zurückdrängen serbischer Truppen aus dem Kosovo; ECR-Tornados[14] der deutschen Luftwaffe spielten hier sogar eine entscheidende Rolle, da sie, auf das Aufspüren und Zerstören von Radaranlagen spezialisiert, die gegnerische Luftabwehr „blind machten" und so anderen Flugzeugen „den Weg freischossen". Die langfristigsten Einsätze dauern derzeit noch an; das sind seit 1999 die Friedenssicherung im Kosovo im Rahmen von KFOR und seit 2002 der Sicherungs-, Aufbau-, und Ausbildungseinsatz in Afghanistan im Rahmen von ISAF, sowie seit dem 22.12. 2008 der Einsatz von Marineeinheiten im Rahmen der Operation ATALANTA zur Überwachung des Seegebietes Rotes Meer und Golf von Aden, welche die Abschreckung und Abwehr von Piraten zum Ziel hat. Derzeit wird in den einsatzerfahrenen Truppenteilen der Bundeswehr mit dem Blick in Richtung Mali geplant. Der Auftrag der Landes- und Bündnisverteidigung wurde also sukzessive verändert hin zur Friedenssicherung und schließlich auch zur Friedensschaffung[15] an Konfliktherden auf der ganzen Welt. War die Bundeswehr in ihrer Struktur während des Ost-West-Konfliktes nach ihrem Aufbau überschaubar und „stabil" gegliedert, so wurde und wird sie im Zuge der Einsätze laufend nach Gliederung und Ausrüstung angepasst. Der Ausrüstungsschwerpunkt Panzerabwehr veränderte sich drastisch in Richtung Luftverlegbarkeit und der Optimierung für den Einsatz gegen irreguläre, verdeckt operierende Feindkräfte. In dem Ausmaß, in dem die Einsatzbereitschaft in diesem Bereich zunimmt, nimmt allerdings die Einsatz- und Verteidigungsfähigkeit gegen hochmechanisierte, mit Panzer- und Luftfahrzeugen ausgestattete Gegner ab.

Ein wichtiger Grundsatz bleibt bei allen Veränderungen stets im Auge: Die Bundeswehr ist nicht initiativ und operiert nie im Alleingang; auch im weltweiten Einsatz bleibt sie eine Bündnisarmee. Zudem handelt es sich um Einsätze, welche der Friedenssicherung im weitesten Sinne dienen sollen. Darin eingeschlossen Einsätze, die verhindern sollen, dass Terrorgruppen die instabilen Verhältnisse gescheiterter Staaten ausnutzen, um dem internationalen Terrorismus Ausbildungs- und Rückzugsräume zu schaffen. Hierher gehört der berühmte Ausspruch von Peter Struck, dem zur Folge die Sicherheit der Bundesrepublik nicht nur in Hindelang, sondern auch am Hindukusch verteidigt werden müsse.

---

[14] Diese Ausstattungsvariante des Mehrzweckkampfflugzeuges Tornado ist zur Bekämpfung gegnerischer Radarsysteme mit zwei HARM-Flugkörpern (High Speed Anti-Radiation Missile) bewaffnet.

[15] Das Erzwingen des Friedens und stabiler Verhältnisse durch den Gewalteinsatz gegen militärisch organisierte Gegner, die einen Friedensprozess verhindern.

Bei allem grundsätzlichen Verständnis, das man auch aus christlicher Sicht diesem „Kurs" entgegenbringen kann, ist dieser natürlich auch kritisch zu beobachten und gegebenenfalls auch entsprechend zu kommentieren. Zwei Beispiele mögen hier angerissen werden:

Das Unternehmen ATALANTA: Die Gewässer vor Somalia waren einst sehr fischreich. Dies ermöglichte eine blühende Fischindustrie im Land und somit den einheimischen Fischern ein gutes Auskommen. Das änderte sich, als sich verschiedene Industrienationen das Recht erkauften, diese Gewässer gleichzeitig als Gefahrgutmülldeponie und zum Ausfischen durch eigene Fangflotten zu „nutzen". In der Folge ging die somalische Fischindustrie zu Grunde und die einheimischen Fischer hatten kaum genug, um sich selbst zu versorgen. Die jungen Männer der Fischerdörfer suchten durch den Anschluss an Piratenbanden ihr Auskommen, die ihre Überfälle auf die Frachtschiffe der Industrienationen mit der zuvor geschehenen Zerstörung der Lebensgrundlage somalischer Fischer begründeten. Das Piratenproblem ist also ein von den Industrienationen verursachtes Problem, das nunmehr auf sie selbst zurückschlägt. Auch innerhalb der Bundeswehr wurde kritisch bemerkt, dass die Marineeinheiten von ATALANTA zwar somalische Piraten bekämpfen, jene „Piraten" aber gewähren lassen, die weiterhin Raubbau an den somalischen Fischgründen betreiben.

Namentlich der Bundesregierung ist vorzuwerfen, dass beim Abzug aus Afghanistan die Wählergunst offenbar über dem Wohl der Menschen steht, die von der Entwicklungshilfe vor Ort profitierten und während der Zeit der deutschen Militärpräsenz im Dienst der deutschen Streitkräfte standen. Diese müssen nun mit dem Schlimmsten rechnen, wenn sie in den Augen der Taliban als Kollaborateure gelten. Dabei werden sie von der bundesdeutschen Politik im Stich gelassen. Im Gegensatz zu den USA gewährt man kaum einem der Übersetzer Asyl im Heimatland der Streitkräfte, für die sie während der Einsatzzeit unentbehrliche Hilfe leisteten.

4. Fazit und Appell

Kehren wir abschließend zur Ausgangsfrage zurück: Kann ein Christ reinen Gewissens den Dienst in der Bundeswehr bejahen – auch und gerade angesichts ihres „neuen Aufgabenspektrums" im Einsatz bei ISAF und anderswo? Ich behaupte: Er kann. Und an zwei Argumente möchte ich dabei erinnern.

Das erste kam bereits bei unserer exegetisch-ethischen Betrachtung zum Zuge, nämlich das der *Notwendigkeit zur Nothilfe,* das in gewisser Weise auch greift, wann immer ein Gemeinwesen das Recht und die Unversehrtheit seiner Bürger gegen solche Menschen zu gewährleisten hat, die solche Güter aggressiv in Frage stellen. Dies schließt ganz notwendig ein, dass gegen solche Menschen vorgegangen werden muss, die von außerhalb oder innerhalb des Staates das friedvolle Zusammenleben und das Leben seiner

Bürger gefährden. Solches Vorgehen schließt die Mechanismen der Justiz ein wie im Extremfall Gewaltmaßnahmen, die von der Polizei auf Gefahrenquellen von innen und von der Armee auf solche von außen gerichtet werden. Bejaht ein Christ grundsätzlich die Notwendigkeit solcher Maßnahmen mitsamt den hierzu notwendigen Organen, dann sollte er konsequenterweise auch nicht dagegen sein, dass Christen dies mit ihrem persönlichen Einsatz unterstützen.

Ein zweites Argument, das im Zuge meiner biographisch gehaltenen Einleitung mitklang, ist die *Motivation zur Mission*. Im Einsatz stehen Soldaten in einer Situation, in der sie mit der Auswirkung von Gewalt konfrontiert werden, indem sie Tod und Verwundung an Kameraden, Gegnern und Zivilisten erleben. Die Folge ist die im Einzelfall mehr oder minder stark ausgeprägte, jedoch ständig vorhandene Sorge um die eigene Unversehrtheit und das eigene Leben. Dazu gesellt sich bei Soldaten in fester Beziehung und besonders für Familienväter und -mütter zusätzlich die zum Teil als noch belastender empfundene Trennungserfahrung. Zudem belastet die Langeweile und Eintönigkeit, denn im Einsatz, der für zahlreiche Soldaten im Wesentlichen Bereitschafts- und Wachdienste enthält, zählt die alte Soldatenweisheit: „Die meiste Zeit des Lebens wartet der Soldat vergebens."

In solchen Situationen denken Menschen über Dinge nach, die sie im Alltag sonst gern verdrängen. Es sind die ganz existentiellen Fragen nach dem Sinn des Lebens, nach dem Tod, nach Gott. Nach der virtuellen Übung „Crystal Eagle" im Herbst 1998, an der ich als Student im Rahmen einer Wehrübung teilnahm, saß ich während der Heimfahrt im Zug einem jungen Oberleutnant gegenüber. Wir kamen ins Gespräch und er fragte mich nach meinem Studienfach. Auf die Antwort „Theologie" meinte er anerkennend: „Im Einsatz fragen wir uns, ob nach dem Tod etwas kommt." Wo sonst in Deutschland kommt jemand zu uns und fragt: „Sag mir bitte: Was kommt nach dem Tod?" Können wir hinter dieser Frage wie Paulus den Auftrag heraushören: „Komm herüber und hilf uns?"

Die Beantwortung solcher Fragestellungen lässt sich nicht allein auf die Militärseelsorge abwälzen. Mein Gesprächspartner fügte nämlich enttäuscht hinzu: „Der Militärpfarrer konnte uns auf diese Frage keine Antwort geben." Das kann offenbar nicht jeder. Es gibt natürlich auch solche, die das sehr wohl können. Aber auch in dem Fall wäre der Militärpfarrer allein völlig überfordert, da längst nicht jedes Feldlager von einem Militärpfarrer betreut wird. Oftmals gibt es einen Pfarrer pro Konfession für ein ganzes Einsatzkontingent! Zudem gilt im Einsatzland wie im Truppenalltag daheim: Der Pfarrer fährt nicht auf Patrouille, er sitzt nicht in den Check-Points und den einsamen Außenposten, wo die Einsatzsoldaten in langen Schichten über die entscheidenden Themen des Lebens und Sterbens nachdenken und jede Menge Zeit zum Gespräch haben, sich einen Gesprächspartner dazu wünschen und so am ehesten zugänglich sind für das, was Gott zu sagen hat. Hier in der Lebenswelt der Einsatzsoldaten sollte es Soldaten

und Soldatinnen geben, die als Christen Rede und Antwort stehen können. Wenn es sie da nicht gibt, dann gibt es auch sonst niemanden, der die essentiellen Fragen zum Leben und Sterben mit dem christlichen Zeugnis beantworten kann. Ich wäre nicht Pfarrer, ja noch nicht einmal Christ, wenn ich während meines vergleichsweise ruhigen Wehrdienstes nicht solchen uniformierten Christen begegnet wäre. Ich bin fest überzeugt, dass über dem Dienst in den bewaffneten Organen unseres Staates und damit auch über ISAF und anderen Einsätzen der Ruf Gottes aus Jesaja 6 steht: „Wen soll ich senden und wer wird unser Bote sein?" Es muss Christinnen und Christen geben, die wie Jesaja ausrufen „Hier bin ich – sende mich!" Aus diesem Grund wird Gott Christen in den Dienst bei der Bundeswehr berufen und in den Einsatz senden.

Literaturverzeichnis

Beuken, Willem A. M.: Jesaja 1-12. Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien 2003

Collins, John J.: Daniel. Hermeneia – a critical and historical commentary on the Bible, Minneapolis 1993

Geschichte der Bundeswehr: http://www.bundeswehr.de/portal/a/bwde/!ut/p/c4/DcLBDYAgDADAWVyg_ftzC-VXoJYGUg1UWV9zhwF_Rq8KuV5GDXc8kq5xQpyZYXhn9dqJT2eQ_lhuJGwgPFLRVJzxrtvyASbwF6M!/

Schlatter, Adolf: Die christliche Ethik, Stuttgart [5]1986

Schmidt, Werner H.: Alttestamentlicher Glaube, Neukirchen-Vlyun [8]1996

Wildberger, Hans: Jesaja 1-12. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen-Vluyn [2]1980

Wolff, Hans Walter: Dodekapropheton 4 Micha. Biblischer Kommentar Altes Testamen, Neukirchen-Vlyun 1982

Zimmerli, Walter: Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart/ Berlin/Köln [7]1999

Predigt am Tagungssonntag

Karl Heinz Voigt

Homiletische Vorerwägungen.

Dem Prediger stellt sich die Herausforderung, im Rahmen des Gottesdienstes die Tagungsteilnehmer mit der örtlichen Gemeinde zu verbinden. Die Tagungsteilnehmer kommen aus sehr unterschiedlichen kirchlichen bzw. gemeindlichen Traditionen, was für die Aufnahme der Friedensthematik nicht unerheblich ist. Die örtliche Gemeinde fasst Teile der theologischen Hochschule Elstal mit Professoren und Studierenden, deren Familien, auf dem Campus wohnende Senioren (aus einem für sie errichteten Heim) sowie Gemeindeglieder aus der näheren Umgebung zusammen.

Ein Aspekt des Predigers zur Frage zum gewählten Themenbereich des Friedens (entsprechend dem Tagungsthema: „Friedenstheologie und Friedensengagement in den Freikirchen") ist, die Hörer nicht auf die gerade an ihrem Höhepunkt angelangte Spannung der Trennung der Krim von der Ukraine als „ferne" Friedensfreunde unberührt zu lassen, sondern ihnen selber in ihren konkreten Situationen nahe zu legen, Friedensstifter zu sein. Trotzdem darf der gesellschaftliche Bezug nicht verloren werden. Diese „Zusammenschau" wird innerhalb der Predigt versucht, indem an vier ganz unterschiedlichen historischen Erfahrungen die Friedensfrage als Friedensbereitschaft vorgelegt wird mit jeweils einer konkreten Anwendung in die eigene Lebens- und Gemeindesituation hinein, ohne dabei moralisierend zu agieren. Der Zeitraum zur Entfaltung der Gedanken war, wegen des randvollen Tagungsprogramms, dem Prediger mit zwanzig Minuten vorgegeben. Die hier vorliegende Version der Predigt ist der geschriebene Text. Er weicht von der frei „gepredigten" Version wohl sprachlich, aber nicht gedanklich ab.

Liebe Gemeinde, ich will mich bemühen, unsere Tagungsarbeit mit dem Leben in der Gemeinde zu verbinden. Dazu wähle ich den Text:

„… richte unsere Füße auf den Weg des Friedens" (Lukas 1,79).

Dieses ist eine bittende Gebetszeile aus dem Benediktus des Zacharias. Kann es auch ein Gebet für jeden von uns sein? Denken Sie einen Augenblick darüber nach, mit welcher Situation Ihres Lebens Sie dieses kurze Gebet verbinden will. –

Nun lassen Sie es uns gemeinsam beten: (die Gemeinde spricht den nochmals vorgesprochenen Text gemeinsam nach „… richte unsere Füße auf den Weg des Friedens").

„Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein", das ist eine inzwischen klassische Formulierung über dem weltweiten Dialog zwischen den Mennoniten und den Katholiken.

Dieses Thema ist darum so sympathisch, weil es von Anfang an die Initiative bei dem sieht, der beruft. Dieses vielschichtig erfahrbare, geistesmächtige Rufen Gottes durch seinen Geist ist und bleibt ein Geheimnis. Das ist vor allem so, dass da, wo Gott ruft, es auch geschieht. Am Anfang war es Gottes Ruf, der aus dem Nichts das Universum ins Dasein rief. Und

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

später war er der, der mit gleicher machtvoller Stimme mein und dein Leben in Anspruch nahm (oder vielleicht heute, wenn wir seine Stimme hören, in Anspruch nehmen will), vielleicht aber auch neu „justieren" will.

Wenn wir uns hier mit der Friedenstheologie und dem Friedensengagement der Kirche Christi beschäftigen, dann tun wir das im Vorfeld des Gedenkens jenes Großen Krieges, der vor einhundert Jahren begann, ja nicht aus Jux und Dollerei. Wir tun es doch, weil wir unserer gemeinsamen Berufung, Friedensstifter zu sein, in unserer Zeit und Welt besser gerecht werden wollen. Wie oft hören wir von der Dringlichkeit, aus der Geschichte zu lernen. Zentraler Hörort und Lernort, um die gemeinsame Berufung neu und konkret zu hören und als eine Vision in das Leben der Gemeinden und Kirchen zu integrieren, ist die versammelte Gemeinde.

Seid ihr, liebe Schwestern und Brüder bereit, in einigen Thesen etwas über das zu hören, was möglich und was unmöglich ist? Man kann solche Erinnerungen, die ich gleich wachrufen werde, als Moral missverstehen. Ich möchte aber kein Moralprediger sein, sondern sagen wir es so: ein erinnernder Bote dessen, der uns beruft, unsere Füße auf den Weg des Friedens zu richten (Lk 1,79), wie es Zacharias, vom Heiligen Geist erfüllt, als Wegweisung des kommenden Erlösers ankündigte. In der versammelten Gemeinde hören wir, dass er „unsere" Füße auf den Weg des Friedens leiten will.

Das Bild vom „Weg des Friedens" nimmt alle Angst vor einem Perfektionismus. Es birgt in sich schon tröstend den Prozess eines langen und nicht immer bequemen Weges. Auf dem Weg, den die Kirche auf ihrer Lebensreise gegangen ist, gab es in gleicher Weise Hoffnung und Versagen.

An einigen konkreten Situationen möchte ich das in Verbindung mit jeweils einer „Friedensthese" in Erinnerung rufen (Berufung, Weg, Schritte, Nachfolge).

1. Der Berufung auf den „Weg des Friedens" zu folgen, ist kein Spaziergang. Schritte in der Nachfolge Christi erfordern geistige und geistliche Klarheit, die errungen sein wollen.

Der anglikanische Rechtsanwalt Robert Gardiner (1855–1924) suchte bald nach dem Ersten Weltkrieg einen Weg des Friedens für die Kirche Christi. Im Frühjahr 1920 schrieb er Briefe an Christen aus vielen Kirchen und Ländern, um sie zu einer Begegnung nach Genf einzuladen. „Glauben und Kirchenverfassungen" waren der Gesichtskreis, der dem anglikanischen Laien vorschwebte. Wer Frieden will, muss auch auf die Christen in Feindesländern zugehen. Das war und ist nicht immer selbstverständlich. Der Amerikaner wollte nach dem Krieg zwischen beiden Ländern seine Landsleute und Deutsche am Tisch haben. Aber an wen sollte er sich im fernen Deutschland zur Zeit der Turbulenzen der Ablösung der Staatskirche durch die neue Verfassung wenden? Wen sollte er anschreiben in einer Kirche, die sich in ihrem verletzten Nationalstolz trotzig der weltweiten Gemeinschaft verweigerte?

Es lag nahe, sich an den international engagierten Friedensfreund Friedrich Siegmund-Schulze zu wenden. So schrieb er ihm am 26. März 1920. Der hatte aber keinerlei Vollmacht, kirchlich zu handeln. Im Gegenteil, er hatte schlechte Karten in seiner Kirche. Nachdem Gardiners Brief auf dem Schreibtisch von Siegmund-Schulze gelandet war, sandte der ihn besorgt weiter. Er hatte keine gute Ahnung. Und darin hatte er Recht.

Als der Kirchenausschuss in der Berliner Jebensstraße den Brief bedacht hatte, informierte er die einzelnen „Kirchenregierungen" (was für ein Wort!) und schrieb:

> „Es fehlt für das evangelische Deutschland an grundlegenden Voraussetzungen für eine Beteiligung an der beabsichtigten Konferenz. Im Hinblick auf die Unsumme von Unwahrhaftigkeit und Verleumdung, mit der unser Vaterland und unsere Kirche während des Krieges auch von Vertretern der beteiligen feindlichen Länder verfolgt und überschüttet worden ist, würde es für das evangelische Deutschland im gegenwärtigen Augenblick geradezu eine Unwahrheit bedeuten, mit den Vertretern dieser Kirchen über Fragen des Christentums gemeinsam zu verhandeln, als ob dieser tiefe Abgrund, der uns von ihnen noch trennt, überhaupt nicht vorhanden wäre. Aber dieser Abgrund besteht nach wie vor..."[1]

Der Kirchenausschuss schrieb ausdrücklich als Antwort des „gesamten evangelischen Deutschland" in einem fast sechsseitigen Brief an Robert Gardiner nach Amerika:

> „Das evangelische Deutschland steht vor so schwierigen und traurigen Tatsachen, daß eine Zusammenkunft mit Vertretern der Kirchengemeinschaften der feindlichen Länder für das evangelische Deutschland mit dem Gebot christlicher Wahrhaftigkeit nicht vereinbar sein würde."

Es fehlt die Zeit, um die Einzelheiten der Texte zu bedenken. Eins ist unübersehbar: Der Weg der Nachfolge des Friedefürsten ist kein Spaziergang. Damals nicht und heute nicht.

2. Der Berufung auf den „Weg des Friedens" zu folgen, erfordert ein gehöriges Maß an Kraft und Geduld. Da gab es nicht nur „Störungen" auf der kirchenleitenden Ebene. Auch die kirchlichen Friedensakteure hatten sehr zu kämpfen.

Im niederländischen Oud Wassenaer trafen sich vom 30. September bis 4. Oktober 1919 (nach dem Abbruch der Konstanzer Tagung wegen des Kriegsbeginns 1914) Teilnehmer zur ersten Konferenz des Weltbunds für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Sechzig Delegierte aus 14 Ländern waren gekommen. Es herrschte eine höchst gespannte Atmosphäre. Im Vorfeld der Konferenz war gegen den Widerspruch der Franzosen beschlossen, auch Delegierte aus Deutschland einzuladen. Als einer der angereisten französischen Protestanten sah, dass deutsche Vertreter gekommen waren, reiste er wieder ab. Zu tief waren die Wunden des Krieges. Der Amerikaner Charles Macfarland hatte sich zur Provokation eine französische Uniform angezogen.

---

[1] 12. März 1920, DEKA.

Es waren Nachtgespräche in einem Zimmer der verbliebenen französischen Delegierten notwendig, an denen auch die Belgier teilnahmen. Sie erwarteten, dass die Deutschen ihre Kriegsschuld bekennen. Die Fronten waren verhärtet. Einer der Deutschen, es kann nur Siegmund-Schulze gewesen sein, von dem ähnliche Handlungen bekannt sind, zog in der festgefahrenen Lage sein Neues Testament aus der Tasche und las Texte über Versöhnung und Liebe unter Brüdern aus dem ersten Johannesbrief vor. Er wollte beten und damit die Sitzung schließen. Aber das Schriftwort öffnete die Herzen und Köpfe. Eine neue Gesprächsrunde fand die zusammenführende Formel, der alle zustimmen konnten:

„Wir verdammen den Krieg,
wir verdammen den Gedanken der Rache."

Nicht der Schmollwinkel mit der Verweigerung des Gesprächs ist der Ort, um „Störungen" zwischen Christenmenschen und Kirchen auszusitzen. Aussitzen ist Verharren, nachfolgen ist Bewegung! Das Gespräch unter Brüdern, die Stimme des Herrn aus seinem Wort und das Gebet miteinander kann – wenn es nicht als eine unter den Teppich kehrende Methode missbraucht wird, sondern mit dem ehrlichen Gespräch verbunden ist – ein Schritt auf dem Weg des Friedens sein. Vielleicht kann es in konkreten Situationen auch der Schritt sein, zu dem der Geist führen will. Dieser Schritt erfordert Ehrlichkeit, Mut und Kraft, die aus dem Glauben erwachsen wollen.

3. Der Berufung auf den „Weg des Friedens" zu folgen, kann Akte prophetischen Handelns erfordern

Meine Gedanken gehen nach Stuttgart. Ich sehe die Delegation vor mir, die 1945 den Rat der EKD besuchte. Es waren (nur) Männer. Sie kamen aus den Ländern, die durch die Besetzung der deutschen Truppen unterjocht, gedemütigt und in ihrer nationalen Würde verletzt waren. Sie kamen in eine total zerstörte Stadt und sie fanden eine durch Flügelkämpfe bedrohte Kirche vor. Man kann sagen: Jene Männer aus den ehemals feindlichen Ländern streckten den Kirchenmännern die Hand des Friedens entgegen und sie ließen diese Hände nicht wieder los.

Im Vordergrund unseres Bewusstseins vom Oktober 1945 steht die damals heiß umstrittene Stuttgarter Erklärung, die man vorsichtshalber nicht als „Schuldbekenntnis" bezeichnete. Sie war ein zwar sehr wichtiger, aber nur e i n Schritt auf dem Weg des Friedens. Die Versammlung der kirchenleitenden Persönlichkeiten wurde besucht von Delegierten des in Bildung befindlichen Ökumenischen Rates der Kirchen.

Ein zentrales Anliegen der ökumenischen Besucher kann man nur verstehen, wenn man in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg zurückblickt. Damals hatte sich „das gesamte [landeskirchliche] evangelische Deutschland" bis zur „Bethesdakonferenz" 1922 in Kopenhagen ökumenischen Kontakten verweigert. Das durfte sich nicht wiederholen. Der Niederländer Visser't Hooft bat den Rat, die schon früher ergangene, aber unter den politischen und kirchlichen Umstände offene Einladung, dem Ökumenischen Rat bei-

zutreten, zu beantworten. Noch in Stuttgart wurde beschlossen, Bischof Theophil Wurm und Martin Niemöller als Vertreter der EKD in den vorbereitenden Ausschuss des 1948 dann gebildeten ÖRK zu entsenden. Schon zur nächsten Sitzung vom 20. bis 23. Februar 1946 reisten beide nach Genf.

Der Besuch wurde zu einer Brücke des Friedens. Eine Wiederholung der Blockade von 1918 war gar nicht mehr möglich. Es waren Schritte auf dem Weg des Friedens. Sie waren von denen eingeleitet, die – menschlich gesehen – auf die Initiative aus Deutschland hätten warten können.

Aber die Nachfolge Christi ermöglicht es, den ersten Schritt von der anderen Seite her zu tun. Ich nenne es „prophetisches Handeln in der Kraft des Friedensstifters".

4. Der Berufung auf den „Weg des Friedens" zu folgen, kann zu einem Weg der Buße und Anerkennung von Schuld führen, um das „Gedächtnis zu reinigen" und „die Erinnerung zu heilen".

Wer den Weg des Friedens in der Nachfolge Christi gemeinsam beschritten hat, kann aufatmen. Er sieht die Zukunft in einem anderen Licht. Aber die Wanderer tragen noch einen Rucksack, der in der Vergangenheit gepackt wurde. Zur Befreiung und Entlastung ist es hilfreich, wenn man in den Rucksack des neuen Begleiters einmal hineinschaut. Es gilt, wie es heute so schön beschrieben wird, auch die Erinnerung zu heilen. Wenn das Gedächtnis gereinigt ist, wenn also dem Friedensschluss ernstgemeinte Buße und Vergebung unter der konkreten Kenntnis der früheren Verletzungen und des Versagens folgen, dann wird der Weg in die Zukunft umso leichter zu bewältigen sein.

Die Mennoniten unter uns können uns ausführlich darüber berichten, welche Bedeutung der Stuttgarter Versöhnungsgottesdienst von 2010 zwischen dem Weltluthertum und den Mennoniten für beide Seiten hat.

Und wer das von Volker Spangenberg[2] herausgegebene Buch über die Reformation aus freikirchlicher Sicht in die Hand und die Beiträge unserer Mitglieder Erich Geldbach und Andrea Strübind liest, spürt schnell, dass auf dem Weg des Friedens noch Stolpersteine liegen.

Brüder und Schwestern, wir sind „gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein". Es ist leicht, auf die Generationen vor uns zu schauen. Uns gilt die Berufung heute und morgen. Und wir wollen es mitnehmen, dass es um mehr geht, als um den Frieden des Herzens. Vielleicht können wir auch bei uns festmachen, dass es auf dem Weg der Nachfolge keine Vorurteile und Abschottungen gibt, dass Nachfolger Christi lernen, den ersten Schritt zum Frieden zu wagen, ja dass sie manchmal auch durch eine prophetische Handlung den Weg zum friedlichen Miteinander einleiten.

Gott stärke unseren Willen und unsere Kraft, unserer Berufung als Friedensstifter gerecht zu werden.

Amen.

---

[2] *Volker Spangenberg* (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013.

Tagungszusammenfassung

Christoph Raedel

Die Tagung zum Thema „Friedenstheologie und Friedensengagement in den Freikirchen" hat uns in unruhigen Zeiten zusammengeführt. Während wir miteinander den wissenschaftlichen Austausch pflegen, spitzen sich die Ereignisse in der Ukraine, genauer: auf der Halbinsel Krim, im Zusammenhang mit dem dort angesetzten Referendum zur Eingliederung in Russland zu. Fast schon wieder ganz in den Hintergrund getreten ist der blutige Bürgerkrieg in Syrien, der bereits mehr als 100.000 Leben gekostet und Millionen von Menschen zu Flüchtlingen gemacht hat. Die „Friedensfrage" ist niemals nur eine akademische Frage, sie berührt zutiefst existentielle Erfahrungen, die über Leben und Tod von Menschen entscheiden, die nach Gottes Bild erschaffen sind.

Unsere Tagung hat Fachvertreter verschiedener Freikirchen zu Wort kommen lassen, die – zumeist in historischer Perspektive – die Entwicklung der Position und des Engagements ihrer Kirche bzw. Gemeinschaft nachgezeichnet haben. In einer Podiumsdiskussion ist uns die Situation in der DDR als zweiter Diktatur auf deutschem Boden vor Augen geführt worden, in der die Einheiten der „Bausoldaten" – also der keine Waffen tragenden Einheiten in der Nationalen Volksarmee – Christen verschiedenen Bekenntnisses zusammenführte. Wir hörten außerdem von der Soldatenarbeit der Freikirchen und davon, wie sich aus christlicher Sicht der Dienst der Bundeswehr als Friedensdienst verstehen lässt. Insgesamt hat die Tagung stärker militärkritische Perspektiven erkennen lassen als die des Friedensdienstes in Uniform. Man mag dieses Ungleichgewicht unterschiedlich bewerten, sicherlich aber ist es repräsentativ für gegenwärtige Tendenzen im Friedenszeugnis der Freikirchen, zumindest, was deren offizielle Vertreter angeht.

Ich hatte zu Beginn der Tagung fünf Fragen formuliert, von denen ich mir näheren Aufschluss durch die Beiträge und Aussprachen erhofft habe. Ich möchte diese Fragen nun zum Abschluss noch einmal benennen und mit dem Versuch einer Antwort den Ertrag dieser Tagung sichern helfen.

1. Welche Entwicklungen lassen sich, wenn wir die Geschichte der Freikirchen (in Deutschland) überblicken, erkennen und wodurch sind sie bedingt?

Ein Vergleich der Beiträge aus den verschiedenen Freikirchen zeigt zunächst einmal, dass die Beurteilung von Krieg und Frieden eng verwoben ist mit der Grundhaltung der Kirchen gegenüber der (jeweiligen) staatlichen Gewalt. Es ließ sich erkennen, dass sich für keine der hier thematisieren Gemeinschaften eine geschichtlich unveränderte Position beschreiben lässt. Vielmehr wirkten die gesellschaftlichen Verhältnisse, v. a. konkre-

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

te Kriegsereignisse und nationale Stimmungen, deutlich auf die von den Freikirchen formulierten Stellungnahmen ein. Bei genauerer Betrachtung lässt sich folgendes Spannungsfeld beschreiben: (1) Die Kirche Jesu Christi ist kein nationales, sondern ein supranationales Gebilde. (2) Freikirchen sind zwar frei von staatlicher Einflussnahme, sie sind aber nicht dispensiert von dem Gehorsam gegenüber der Autorität des jeweiligen Staates, gemäß der Anordnung Gottes in Römer 13. In historischer Perspektive lassen sich sowohl Tendenzen zeigen, diese Spannung in die eine Richtung, wie auch Tendenzen, diese in die andere Richtung aufzulösen. Das 19. Jahrhundert sowie insbesondere die Zeiten des Ersten und Zweiten Weltkrieges lassen sich in vielen Freikirchen als Phasen nationaler Begeisterung beschreiben (vgl. Lichdi für Mennoniten und Raedel für Methodisten), wobei insbesondere der Zweite Weltkrieg die Freikirchen entlang nationaler Loyalitäten polarisierte. Dies wurde auch für die Adventisten (Teubert) und – schwächer gleichwohl – bei der Heilsarmee (Schollmeyer) sichtbar. Das Bewusstsein, sowohl dem theologischen Selbstverständnis als auch der Organisationsstruktur nach supranational zu sein, war in den Freikirchen durchaus vorhanden und machte sich auch immer wieder vernehmbar. Zu dem die Friedenstheologie und das Friedensengagement der Freikirchen prägenden Moment wurde dieses Verständnis jedoch erst im Gefolge des Ersten, nachhaltiger dann des Zweiten Weltkrieges. Danach wächst erkennbar die Bereitschaft, auch in Widerspruch zum eigenen Staat zu treten und gegebenenfalls auch gegen die eigene Regierung Stellung zu beziehen. Seit den 1960er Jahren lässt sich zudem eine weitere Entwicklung konstatieren. In den Blick rückt nun zunehmend der Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden. Hier wird greifbar, dass auch in Zeiten der Blockkonfrontation nicht nur ein Ost-West-Konflikt, sondern zugleich ein Nord-Süd-Konflikt bestand, der nur zu lösen war, wenn erkannt würde, dass es keinen Frieden geben kann ohne eine Überwindung der gravierenden sozialen Ungerechtigkeiten, wie sie im globalen Maßstab bestehen (eine lokale mennonitische Initiative bei Basso).

Fragt man nach den Bedingungen für die hier angedeuteten Entwicklungen, dann wird zum einen deutlich, dass die Ablehnung des Krieges als einem Übel mit der Erfahrung grausamer Kriege und massiver Unrechtshandlungen wächst. Wir haben es hier mit einem bitteren Erfahrungslernen zu tun. Die Einsicht in den supranationalen Charakter der Kirche dürfte dadurch gestärkt worden sein, dass im 20. Jahrhundert die Weltgemeinschaft aufgrund sowohl der Entwicklung weitreichender Atomwaffen als auch durch die rapide Zunahme von Waren- und Informationsströmen näher zusammengerückt ist. Nicht zu vergessen ist, dass die genannten Entwicklungen auch die rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen verändert haben. Nicht nur Kirchen sind sich ihrer Internationalität bewusst geworden, auch das Rechtsgefüge hat sich mit der Implementierung von Institutionen des Völkerrechts stärker internationalisiert.

2. In welchem Verhältnis stehen Christusnachfolge und Friedensverantwortung, also der Ruf zum Glauben und der Weg des Glaubensgehorsams?

Für die erwecklich geprägten Freikirchen lässt sich summarisch behaupten, dass für sie dem Selbstverständnis nach Theologie und Ethik, Rechtfertigung aus Glauben und der Gehorsam des Glaubens in einem Leben der Heiligung, zwar zu unterscheiden, aber nicht zu trennen sind. Zuspruch und Anspruch des Evangeliums von Jesus Christus lassen sich nicht voneinander scheiden, so dass der Glaube darauf drängt, im Leben christlicher Gemeinden Gestalt zu gewinnen. Die Beiträge der Tagung bestätigen diesen Befund. So ist in der mennonitischen Tradition dieser Zusammenhang sehr konkret auf seine Konsequenzen für die Frage der Gewaltfreiheit hin bedacht worden. Dabei wuchs die Einsicht, dass Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi als die von der Macht der Gewalt befreiende Tat der Versöhnung durch Gott zu verstehen ist (Enns). Von daher ist der Grundsatz des gewaltfreien Widerstehens für Mennoniten wichtig, wenn auch nicht durchgängig in der Geschichte beachtet worden (Lichdi). Sehr eng wird der Zusammenhang von Glaube und Tat auch in der Heilsarmee betont. Das Leben des Heilsarmisten ist ein Kampf gegen die Sünde, gegen das sich in der Welt manifestierende Böse (Schollmeyer). Dabei gilt es, Gott und nicht einem bestimmten Staat gehorsam zu sein – eine Überzeugung, die immer wieder patriotischen Stimmungen zuwiderlief.

Eindrücklich sind diesbezüglich auch die Darlegungen aus adventistischer Perspektive. Wurde auch die Frage des Waffendienstes dem Gewissensentscheid des einzelnen Adventisten überlassen, so verstand man doch die Heiligung des Sabbats als unverzichtbarer Ausdruck des Gehorsams gegenüber dem Gebot Gottes (Teubert). Dies führte in der Diskussion zu der Frage, ob hier nicht das Gebot der Sabbatheiligung über das Tötungsverbot des Dekalogs gestellt wurde. Entscheidend bleibt aber die Einsicht, dass auch in der adventistischen Tradition der Glaube im Leben des Christen Gestalt gewinnen muss. Das hat auch der Methodismus stets betont, erlag jedoch in bestimmten Phasen und Kontexten der Gefahr, das Wachsen in der Heiligung entweder mit säkularen Fortschrittsidealen zu verwechseln oder die Heiligung ausschließlich auf die Sphäre der persönlichen Lebensführung zu beziehen und so den Weltbezug einer sozial verstandenen Heiligung zu verlieren (Raedel). Schließlich bleibt festzuhalten, dass freikirchliche Christen, die zum Militär eingezogen wurden oder als Berufssoldaten freiwillig dienten, sich dazu berufen sahen, unter den Soldaten Jesus Christus in Wort und Tat zu bezeugen (Zunke) und gläubige Soldaten in Bibelkreisen zu sammeln (Dost). Auch in ihrem Verständnis befreit der Militärdienst nicht davon, aus Glauben zu handeln und der Sendung Jesu Christi gehorsam zu sein.

3. Welche Bedeutung hat in den Freikirchen in der Begründung ihrer friedensethischen Positionen der Rekurs auf die biblische Überlieferung, welche der Rekurs auf die menschliche Vernunft und Erfahrung?

Freikirchen gelten weithin als Gemeinschaften, denen die reformatorische Betonung des Schriftprinzips (*sola scriptura*) besonders wichtig ist. Viele Freikirchen sehen – unter Ablehnung von „Bekenntnistexten" – allein in der Bibel die Norm christlichen Lehrens und Lebens. Um so ernüchternder muss der Befund dieser Tagung lauten, wonach das Bemühen um eine dezidiert biblisch-theologische Begründung friedensethischer Grundüberzeugungen in den Freikirchen erstaunlich gering ausgeprägt ist, wenn es auch Anzeichen positiver Entwicklung gibt. So wurde darauf hingewiesen, dass Catherine Booth die Position der Heilsarmee eher pragmatisch begründete, biblische Motive wirken mehr nachgeschoben als grundlegend (Schollmeyer). Auch die adventistischen Überzeugungen wirken nur knapp biblisch begründet. Argumentiert wird weithin mit dem Alten Testament, wobei im Zentrum die Frage steht, wie sich der Militärdienst eines Adventisten, so es dazu kommt, zum Gehorsam gegenüber dem vierten und sechsten Gebot verhält (Teubert). In den methodistischen Stellungnahmen zu Krieg und Frieden sind bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts tragfähige biblisch-theologische Begründungen kaum zu finden, erst in jüngeren Äußerungen wird einem solchen Begründungweg größere Aufmerksamkeit zuteil (Raedel). Selbst bei den Mennoniten, die traditionell an die Bergpredigt anschließen, lässt sich im 19. und 20. Jahrhundert ein theologischer Substanzverlust feststellen (Lichdi).

Aufs Ganze gesehen ist dieser Befund einigermaßen erschreckend. Wenn ich unter Frage 1 bereits feststellte, dass die Entwicklungen in Fragen der Friedensethik und des Friedensengagements in starkem Maße durch äußere Umstände und Einflüsse bestimmt waren, dann finden wir hier die spiegelbildliche Entsprechung zu dieser Beobachtung. Die Kategorien der menschlichen Erfahrung und der Vernunft werden maßgeblich, während das biblische Zeugnis an Orientierungskraft verliert. Wie kann das sein? Nähere Untersuchungen dazu scheinen mir dringend geboten, ich muss es hier bei einigen Mutmaßungen belassen. a) Der in den erwecklichen Freikirchen betonte Begriff der Erfahrung ist ein schillernder, missverständlichen Deutungen und Verwendungen gegenüber wenig geschützter Begriff. Wird der Begriff zu eng gefasst im Sinne einer inneren, geistlichen Erfahrung, kann er seinen Weltbezug verlieren, wird er zu weit gefasst, im Sinne der Erfahrung des Wirkens Gottes in der Weltgeschichte, wird leicht seine christologische Rückbindung preisgegeben. Die Anthropologie braucht die Einbindung in den Horizont einer trinitarisch konzipierten Gottes- bzw. Offenbarungslehre. b) Wendet man unter dem Vorzeichen des Christusgehorsams der Welt den Rücken zu (Weltabsonderung), wächst die Gefahr, dass die so ab-

gelehnte Welt unterschwellig doch hineinschlüpft und sich – eher unbewusst – zur Geltung bringt. Gerade die Vorstellung, mit der Welt nichts zu schaffen zu haben, kann blind machen für die von ihr auf das eigene Selbstverständnis einwirkenden Einflüsse. Insofern bleibt die Reflexion des Verhältnisses von Glaube und Kultur, Nachfolge und Weltbezug eine vordringliche Aufgabe. c) In je unterschiedlich starkem Maße dürfte in den Freikirchen angesichts der Dominanz eines von Aufklärungsprämissen her bestimmten Umgangs mit der Bibel, bei dem die Texte lediglich als Zeugnisse menschlicher Erfahrungen gelesen werden, auch das Vertrauen geschwunden sein, die biblischen Texte noch als maßgeblich und begründungsleitend anzunehmen. Weder die Übernahme dieser Prämissen noch die Rückkehr auf einen „vorkritischen" Bewusstseinsstand dürften hier verheißungsvoll sein. Vielmehr setzt der Bezug auf die Bibel im Sinne biblisch-theologischer Urteilsbildung eine Hermeneutik des Vertrauens voraus, die von der Offenheit für das Hören auf Gottes Reden in diesen geschichtlichen Texten getragen ist.

4. Welche Würdigung fanden (und finden) in den Freikirchen Praktiken des gewaltfreien Friedensstiftens, welche der Dienst des Soldaten, und inwiefern kommt dem gesellschaftlichen Kontext Bedeutung für diese Einschätzungen zu?

Freikirchen sind Kinder der Moderne und das zeigt sich auch in der Art und Weise, wie der Friedensdienst der einzelnen Christen gewürdigt wird. Wir haben bei nahezu allen Beiträgen heraushören können, dass eine wie auch immer formulierte Stellungnahme der Kirchen zum Militärdienst die persönliche Gewissensentscheidung der Mitglieder erwartete und respektierte. Wir hörten von Beispielen dafür, dass der Pazifismus im *Grundsatz* – wie er sich z. B. bei Adventisten und Methodisten im 20. Jahrhundert abzuzeichnen begann – nicht notwendig zu Maßnahmen der Gemeindedisziplin führte, wo ein Mitglied an der Waffe diente. Auf der *konzeptionellen* Ebene wirken die Stellungnahmen widersprüchlich, wonach Krieg unvereinbar ist mit der Lehre Jesu Christi, und die Bereitschaft, Christen, die als Soldaten dienen, zu unterstützen und zu begleiten. *Praktisch* ist dieser Widerspruch zumeist ausgehalten worden, indem das Friedensanliegen betont wurde und gleichzeitig Soldaten begleitet worden sind.

Auch in dieser Spannung kommen die Anliegen zum Tragen, der staatlichen Gewalt den Gehorsam nicht früher zu versagen als unbedingt nötig, und den Gemeinden, in denen es eben auch Soldaten gibt, zu dienen. Dabei ist nicht zu übersehen, dass überall dort, wo der Staat – aus welchen Gründen auch immer – Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen die Möglichkeit eines – unbewaffneten – Ersatzdienstes eröffnet, zumindest die Empfehlung ausgesprochen wurde, diese Form des Friedenszeugnisses zu wählen.

Wo Freikirchen sich in organisierter Weise der Soldatenarbeit annahmen, stand diese lange Zeit unter dem Primat des Anliegens, auch unter den Soldaten Jünger für Jesus Christus zu gewinnen und die im Militär dienenden Christen seelsorglich zu begleiten und geistlich zu stärken (Zunke). Diese Aufgabe konnte am glaubwürdigsten durch Christen ausgeübt werden, die selber Soldaten sind. So kommt auch hier das auf Evangelisation und Gemeinschaftspflege ausgerichtete Selbstverständnis der Freikirchen zum Ausdruck. Alle Bereiche der Gesellschaft, eben auch die Armee, sollen mit der Botschaft Christi durchdrungen werden, der einen Frieden zu bringen verheißen hat, der menschliches Tun und Denken übersteigt. Schließlich ist deutlich geworden, dass Kriege, wie immer sie im Einzelnen auch beurteilt wurden, als Bewährungsfeld dafür galten, dass Christen den Notleidenden mit Werken der Barmherzigkeit beistehen.

So lässt sich im Ganzen festhalten, dass die unterschiedlichen Formen des Friedensdienstes, wie Christen auch in Freikirchen ihn verstanden, durchaus Würdigung erfuhren, jedoch nicht immer – und auch heute nicht – in gleichem Maße und in einer konzeptionell nicht immer ganz widerspruchsfreien Weise.

5. Welche Bedeutung hat die ökumenische Bewegung, welche die Globalisierung, hier verstanden als Entwicklung einer Weltgesellschaft, für die (Weiter)Entwicklung freikirchlicher Friedenstheologien?

Es scheint unverkennbar deutlich, dass die in Frage 1 angesprochenen Entwicklungen in einem weiteren Horizont betrachtet werden müssen. Die Friedensbemühungen der ökumenischen Bewegung, und hier nicht zuletzt des Konziliaren Prozesses für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, sind von freikirchlichen Theologen und Laien mitgetragen worden und haben dann ihrerseits auf die eigenen Freikirchen zurückgewirkt. Das Friedensengagement in den Freikirchen ist heute mit großer Selbstverständlichkeit ökumenisch offen (Basso für die Mennoniten). Wo Christen sich in konkrete geschichtliche Herausforderungen gestellt sahen, da traten Differenzen der Benennung zurück (so die Podiumsteilnehmer zu Bausoldaten in der DDR). Auf ihre Weise lassen sich auch Soldatenbibelkreise als ökumenische Projekte verstehen, fragen sie doch nicht danach, ob und wenn ja, aus welcher Kirche die Teilnehmer kommen (Dost).

Den globalen Kontext für die Entwicklung friedensethischer Positionen und Projekte bilden wachsende, die ganze Menschheit angehende Bedrohungen, wie die durch Atomwaffen (die insgesamt in den Ausführungen dieser Tagung zurücktraten) oder die Zerstörung der Umwelt. Auch globale Ungerechtigkeiten sind stärker in den Blick gerückt. So ist durch das Zusammenrücken der Menschheit die Wahrnehmung dessen, was im globalen Maßstab, und was am anderen „Ende" der Welt geschieht, größer geworden. Transnational organisierte Kirchen sind für die Aufgabe, solche Wahr-

nehmungen zu ordnen, zu interpretieren und Aktionen zu implementieren, zumindest im Grundsatz gut aufgestellt.

Ich schließe: Alle Programmatik, aller Aktionismus, aus welchen Motiven auch immer, greifen zu kurz, wenn vergessen wird, dass diese Welt nur verändert werden kann durch Menschen, die selber bereit sind, sich verändern zu lassen von der erneuernden Kraft des lebendigen Gottes, der sich dieser Welt in Jesus Christus bezeugt und im Heiligen Geist gegenwärtig bleibt. Nur mit von Gottes Geist geöffneten und seinem Wort erleuchteten Augen ist zu erkennen, dass das Ringen um Frieden, in dem wir stehen und uns mühen, ein geistlicher Kampf ist. Diese Dimension auszublenden, heißt der Abgründigkeit des Bösen und der Zukunftsmacht Gottes nicht gerecht zu werden. Dass dieser Kampf auch mitten durch uns hindurch gehen kann, lässt zurückschrecken vor vereinfachenden Feindbildern. Am Auftrag des Friedefürsten Jesus Christus für seine Gemeinde ändert das nichts. Wir sollen selbst Werkzeuge des Friedens werden, anders gesagt: die Stadt auf dem Berg, die nicht verborgen bleiben kann. Ich möchte dieses Anliegen in die Worte eines Gebets fassen, das lange Zeit Franz von Assisi zugeschrieben wurde, auch wenn es, wie wir heute wissen, nicht von ihm stammt, sondern erstmals im frühen 20. Jahrhundert in der Normandie begegnet:

Oh Herr, mache mich zu einem Werkzeug Deines Friedens.
Dass ich Liebe übe, da wo man mich hasst;
dass ich verzeihe, da wo man mich beleidigt;
dass ich verbinde, da wo Streit ist;
dass ich die Wahrheit sage, da wo Irrtum herrscht;
dass ich den Glauben bringe, wo Zweifel ist;
dass ich Hoffnung wecke, wo Verzweiflung quält;
dass ich Dein Licht anzünde, wo die Finsternis regiert;
dass ich Freude bringe, wo der Kummer wohnt.
Ach Herr, lass mich trachten:
nicht, dass ich getröstet werde, sondern, dass ich tröste;
nicht, dass ich verstanden werde, sondern, dass ich verstehe;
nicht, dass ich geliebt werde, sondern, dass ich liebe.

Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit

Herbsttagung des Vereins für Freikirchenforschung
vom 11. bis 12. Oktober 2014 in Kaub am Rhein

Tagungseinführung

Thomas Hahn-Bruckart

Das Thema „Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit" führt in ein Spannungsfeld, das zentrale Elemente freikirchlicher Geschichte und auch freikirchlichen Selbstverständnisses berührt. Intoleranz – Toleranz – Religionsfreiheit sind die wesentlichen Koordinaten dieses Spannungsfeldes, auch wenn im Tagungstitel auf diese Begriffe bewusst verzichtet worden ist. Denn der Begriff der Toleranz ist durchaus kompliziert und vielschichtig. In historischer Perspektive ist es sinnvoll, zwischen Begriff und Phänomen zu unterscheiden, da der Begriff der Toleranz sich im deutschen Sprachgebrauch erst seit dem 18. Jahrhundert etabliert hat, der Sache nach die Frage der „Tolerierung" und andererseits der Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit natürlich auch schon vorher eine Rolle spielt. Konfessionelle Geschlossenheit galt bis ins 18. Jahrhundert hinein als ein wesentliches Fundament politisch-sozialer Integration. Pluralität von Glaubensüberzeugungen war nach frühneuzeitlichem Verständnis ein Missstand, der nach Möglichkeit beseitigt werden musste. Der so empfundene Verlust der Einheit im Glauben tangierte nicht nur das kirchliche Leben, sondern das soziale Zusammenleben insgesamt. Konfessionelle Heterogenität war eine Gefahr für die politische und soziale Ordnung. Daher betrachteten es die territorialen und städtischen Obrigkeiten als ihre Aufgabe, religiöse Devianz zu bekämpfen und eine durch Abweichungen ungestörte Ordnung herzustellen bzw. zu erhalten. Erst im Zuge des Rationalismus und der Aufklärung hat sich dieses Verständnis allmählich gewandelt und ist zu dem geworden, was wir heute unter Toleranz verstehen. Strukturell gemeinsam ist Modellen der Tolerierung in historischer Perspektive, dass Toleranz gewährt werden muss. Sie ist kein Recht, sondern wird in der Abhängigkeit zumeist einer Minderheit von einer Mehrheit gnädig gewährt – oder eben auch nicht. Daher im Tagungstitel auch der Begriff der politischen Duldung. Etwas kategorial anderes ist das positive Recht auf Religionsfreiheit, wie es heute Eingang in den Katalog der Menschenrechte gefunden hat.

Die Themen Toleranz und Religionsfreiheit nehmen in der Geschichtsschreibung der Freikirchen einen prominenten Platz ein, da es vor allem Erfahrungen staatlicher und kirchlicher Repression waren, die in weiten

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

Teilen Europas auch in der Moderne – vielfach bis ins 20. Jahrhundert hinein – für religiöse Minderheiten auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet prägend waren. Entsprechend früh finden sich in der Freikirchengeschichte Ansätze zur Konzeptualisierung und politischen Forderung von Religions- und Gewissensfreiheit. Dieser Beitrag auf dem Weg zur Durchsetzung moderner Menschenrechte ist nur in Ansätzen gewürdigt, spielt für das Selbstverständnis vieler Freikirchen aber durchaus eine gewichtige Rolle.

Gleichwohl – und wenn wir uns hier innerhalb der Freikirchenforschung bewegen, durchaus selbstkritisch – lässt sich neben der positiven Würdigung nach möglichen Ambivalenzen fragen. Als Leitfragen für diese Tagung könnte man daher formulieren:

1. War der Ruf nach Religionsfreiheit das opportunistische Wirken einer verfolgten Minderheit? Oder war er die konsequente Umsetzung theologischer Grundüberzeugungen?
2. Wie wirkte es sich aus, wenn durch bestimmte Konstellationen in einem sozialen Raum Freikirchler, die vorher eine Minderheit darstellten, zur Mehrheit wurden? Galt dann auch noch Religionsfreiheit?
3. In welchen Kontexten und auf welche Weise wurden die Themen Toleranz und Religionsfreiheit durch die Freikirchen diskutiert?
4. Wie verhält sich das Thema der Gewissensfreiheit und der Toleranz schließlich zur Praxis freikirchlicher Gemeindezucht?

Im Tagungstitel ist bewusst nicht von „Religionsfreiheit" die Rede, sondern von „religiöser Freiheit", um auch die letztgenannte Dimension mit einschließen zu können, also generell Freiheit in religiösen Dingen.

Den aufgeworfenen Fragen entsprechend soll die Tagung schlaglichtartig Aspekte der Freikirchengeschichte ausleuchten und sich dabei zwischen den Polen gewährter (oder nicht gewährter) politischer Duldung und geforderter oder praktizierter religiöser Freiheit bewegen – Freiheit sowohl im Sinne nach außen gerichteter gesellschaftlich wirksamer Religionsfreiheit als auch nach innen gerichteter individuell praktizierter Gewissensfreiheit. Im Sinne einer Arbeitstagung sollen dabei möglichst vielfältige Zugänge gewählt werden: Neben Beiträgen zur Frühen Neuzeit stehen Beiträge zur Zeitgeschichte, neben Fallstudien zum 19. Jahrhundert historische Längsschnitte oder memorialkritische Überlegungen. Auf diese Weise mögen Themen und Aspekte hervortreten, die diesem Feld wichtige Facetten hinzufügen, die es weiter zu verfolgen lohnt.

(In)Toleranz und Religionsfreiheit als Themen in der Geschichte der Freikirchen[1]

Erich Geldbach

I.

In der Einladung zu der diesjährigen Herbsttagung ist mit Recht gesagt worden, dass die Themen Toleranz, Religions- und Gewissensfreiheit in der Geschichte der evangelischen Freikirchen einen prominenten Platz einnehmen.[2] Waren es doch vor allem Erfahrungen staatlicher und kirchlicher Repressionen, die in weiten Teilen Europas für religiöse Minderheiten bis ins 20. Jahrhundert hinein auf gesellschaftlichem und politischem Gebiet prägend waren. Entsprechend früh finden sich in der Freikirchengeschichte Ansätze zur Konzeptionalisierung und politischen Forderung von Religions- und Gewissensfreiheit. Dieser Beitrag der Freikirchen auf dem beschwerlichen Weg zur Durchsetzung moderner Menschenrechte ist nur in Ansätzen gewürdigt worden, spielt aber für das Selbstverständnis vieler Freikirchen eine große Rolle. Dies lässt sich nicht zuletzt daran erkennen, dass die Religions- und Gewissensfreiheit als die Grundlage oder als der Eckstein aller Menschenrechte eingestuft wurde.

In der Einladung wird auch die Frage gestellt, ob der Ruf nach Religionsfreiheit einem opportunistischen Wirken einer verfolgten Minderheit entsprang. Das ist eine ernsthafte Frage, die jedoch auf einen sehr allgemeinen Umstand verweist. Das Aufkommen der Menschenrechte wird man allgemein als Reflex einer Negativerfahrung einstufen können. Was Freiheit auf unterschiedlichen Feldern wie etwa Meinungs-, Gewissens-, Versammlungs-, Veröffentlichungs- oder Pressefreiheit bedeutet, wird erst klar, wenn diese Freiheiten gesellschaftlich bzw. autoritär vorenthalten werden. Was Folter heißt, merkt man spätestens, wenn man gefoltert wird. Es bedarf eines bestimmten Kontextes, damit überhaupt über Menschenrechte nachgedacht werden kann. Daher ist methodisch die Frage unwichtig, ob bestimmte Äußerungen repräsentativ oder machtpolitisch durchsetzbar sind. Dokumente, die ein Freiheitsrecht einfordern, sind in sich wertvoll, sofern man dieses Freiheitsrecht für sinnvoll und der Gesellschaft und dem Einzelnen für förderlich hält und somit positiv besetzt. Man kann diesen Tatbestand in etwa damit vergleichen, dass die Ökologie-Bewegung aus kleinen Anfängen begann, von vielen zunächst als „Spinnerei" abgetan wurde,

---

1 In den ersten Teilen dieses Beitrags greife ich Sachverhalte auf, die in meinem Buch: Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung (Bensheimer Hefte 70), Göttingen 2005 (2. völlig neu bearbeitete Aufl.), beschrieben sind.

2 Im Folgenden werden Formulierungen der Tagungskonzeption aufgenommen; vgl. die Tagungseinleitung in diesem Band.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

sich aber mehr und mehr durchsetzte und inzwischen von allen politischen Parteien im Land mehr oder minder deutlich unterstützt wird. Die Forderung nach Religions- und Gewissensfreiheit konnte anfänglich keine Verwirklichung erfahren, sondern musste sozusagen im leeren Raum erhoben und dann den Staaten und gewissen Kirchen mühsam und unter Rückschlägen abgetrotzt werden.

Das gilt auch und gerade für die Gewissensfreiheit, nachdem diese als neues Thema auf dem Reichstag zu Worms 1521 dadurch zur Sprache gekommen war, dass Luther auf seinem in Gottes Wort gefangenen Gewissen beharrte. An dieser Szene lässt sich ablesen, dass etwas Neues im Spiel war; denn eigentlich hätte es diesen Auftritt Luthers gar nicht geben dürfen. Der Mönch Martin Luther war durch die Kirche gebannt, und als solcher hätte er gar nicht vor Kaiser und Reich erscheinen dürfen. Warum sollte man sich mit diesem theologischen Mönchsgezänk abgeben? Der politische Kontext aber macht nicht nur das Erscheinen Luthers in Worms verständlich, sondern auch seine Antwort. Der Kontext heißt nämlich, dass es keine Zentralautorität im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation gab, sondern dass die einzelnen Landesfürsten mit Argusaugen ihre je eigenen Interessen auch gegen den Kaiser vertraten. Je eindrucksvoller ihnen das gelang, desto eindeutiger konnten sie ihre Position innerhalb des Reichs und gegenüber dem Kaiser unter Beweis stellen. Luther war in gewisser Weise ein Spielball in der Hand seines Landesherrn, wuchs aber zugleich mit seiner entschiedenen Antwort, die gegen alle Erwartungen ausfiel, in eine neue Rolle hinein. Das Thema des „gebundenen Gewissens", dem man unter allen Umständen folgen muss, war zwar auch in der mittelalterlichen Theologie verhandelt worden, aber die Umsetzung auf der Bühne eines Reichstags war ungeheuerlich und daher, wenn man so will, etwas Innovatives. Ein einzelner Mensch, noch dazu ein gebannter Mönch, stellte sich mit seiner Haltung gegen Kirche und politische Autoritäten. Kein Wunder, dass der Kaiser tobte. Mit diesem Ereignis war zwar keine neue Kirche entstanden, aber der schon ein Jahrhundert lang ertönte Ruf nach einer Reform der Kirche an Haupt und Gliedern war auf unerwartete Weise in Gang gekommen. Er zog immer mehr Akteure in seinen Bann, darunter nicht zuletzt auch bedeutsame und mächtige Fürsten im Reich.

Etliche nachfolgende Reichstage sahen sich mit der Notwendigkeit konfrontiert, die religiöse Frage auf die Tagesordnung zu setzen. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 wurde unter Führung Melanchthons das Bekenntnis der Evangelischen vorgelegt, was jedoch vom Kaiser keine Anerkennung erfuhr. Dennoch kam damit die evangelische Sache nicht zum Erliegen und damit auch nicht die Frage der Gewissensfreiheit. In konkreten Situationen, d. h. wenn die Freiheit versagt wurde, bricht die Frage auf. Sie wird aber auch eigens thematisiert. Zu beidem soll je ein Beispiel folgen. Zum ersten Fall: Nach Straßburg hatten sich relativ viele Täufer geflüchtet, jedoch fällte der Rat der Stadt 1534 die Entscheidung, die Täufer auszuweisen. Der 1530

bereits aus Tirol vertriebene und bis 1534 als Seifensieder in Straßburg tätige Leupold Scharnschlager, dessen Geburtsjahr unbekannt ist, versuchte mit einer Eingabe an den Rat der Stadt vom Juni 1534 der geplanten Ausweisung aus Straßburg etwas entgegenzusetzen. Er tat dies außerordentlich geschickt, indem er sich ausdrücklich auf Luther und Zwingli berief, also sich der beiden Häupter der Evangelischen bediente. Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" von 1523 und die Vorrede zur Deutschen Messe aus dem Jahre 1526, sowie Zwinglis „Auslegen und Grunde der Schlussreden" von 1523 waren seine Bezugsschriften. Er kam zu dem Ergebnis, dass sowohl das Luthertum als auch das Zwinglitum Schwankungen im Glauben zeigen. Demgegenüber betonte er, dass er sich freuen würde, „wenn Luther und die Seinigen noch heutzutage solches täten und tun könnten, was sie selbst gepredigt und zu tun gelehrt haben".[3] Er wollte also mit den anfänglich vertretenen Positionen der Reformatoren übereinstimmen.

Dann erging Scharnschlagers Appell mit folgenden Worten an die Gewissen der Ratsmitglieder der Stadt Straßburg:

> „Und wenn man Euch nötigen will zu einem Glauben, den Ihr und jeder von Euch in seinem Gewissen nicht gutheißt, dann könnt Ihr ihn niemals ruhigen Gewissens annehmen und wünscht Euch stets, hierin frei zu sein. Darum bitte ich treulich, bedenkt und beherzigt, dass es mit mir und meinesgleichen auch so steht und stehen muss, dass aber ich und meinesgleichen nicht die Absicht haben, uns und unseren Glauben mit Gewalt oder Gegenwehr zu erhalten, sondern mit Geduld und Leiden bis in den leiblichen Tod, aus Gottes Kraft, um die wir bitten."

Der Glaube ist nach diesen Worten nicht erzwingbar; man kann keinen Menschen zu einem Glauben nötigen, sondern der Glaube setzt eine Gewissensentscheidung voraus. Diese Entscheidung bindet das Gewissen. Es wird daher keine allgemeine Relativierung der Wahrheit gelehrt, wohl aber eine allgemeine Gewaltlosigkeit; in Glaubensdingen darf man weder nach innen noch nach außen zum Schwert greifen. An die Stelle des Schwertes tritt nach innen eine zumeist gestufte Gemeindezucht und nach außen das Erdulden von Verfolgungen bis hin zum Martyrium.

Im konkreten Fall bedeutet dies: Wenn der Rat die Täufer unter Druck setzt, ihrem Glauben abzuschwören um statt dessen dem Glauben des Rates zuzufallen, dann könnte der katholische Kaiser auch dem evangelischen Straßburger Rat befehlen, vom evangelischen Glauben abzufallen und sich wieder dem katholischen Glauben zuzuwenden. Würde der Rat dem Kaiser dieses Recht einräumen, dann könnte er auch die Täufer zwingen. Wenn der Rat aber vor Gott meint, dass er dem Kaiser in dieser Frage nicht gehorchen solle, dann müsse er sich an dieser Handlungsweise selber messen lassen und seinerseits den Täufern ein Lebensrecht in der Stadt zugestehen:

---

[3] Es wird nach der modernen Fassung des Textes zitiert, wie er sich findet bei: *Heinold Fast* (Hg.): Der linke Flügel der Reformation, Klassiker des Protestantismus Bd. IV, Bremen 1962, 119–130.

> „Ich habe nicht den geringsten Zweifel, dass Ihr wisst, dass der Glaube und das Gewissen des Glaubens ohne Tyrannei, frei und ungezwungen sein sollen (wohlgemerkt, meine Herren, ich rede nicht von der Freiheit des Fleisches und der Bosheit, sondern von der des Geistes und des Glaubens an Jesus Christus). Wenn aber der Glaube nicht frei sein sollte, hättet Ihr dann mit der Abschaffung der Klöster, Bilder und Messen nicht wider den Kaiser und wider den Papst gehandelt und wärt Ihr dann nicht unverzüglich verpflichtet, sie wieder einzuführen? Dagegen sagt Ihr, wir hätten nicht den rechten Glauben, sondern Ihr hättet den rechten; darum würden wir mit Recht von unserem zu Eurem Glauben überlaufen. Ich antworte: Dergleichen sagt der Kaiser und der Papst auch zu Euch, Ihr hättet nicht den rechten Glauben, sondern sie hätten den rechten. Und doch wollt Ihr nicht überlaufen von Eurem zu ihrem Glauben. Wohlan, warum sollten dann wir Euch weichen?"

Es spricht nichts dagegen, dass mehrere Glaubensweisen nebeneinander existieren, ja es ist geradezu ein Testfall für die Glaubwürdigkeit eines Glaubens, dass er das, was er für sich reklamiert, auch anderen zugesteht. Unter Hinweis auf die „Goldene Regel" (Mt. 7,12) formulierte Scharnschlager, worauf es bei der Glaubensfreiheit ankommt:

> „Was wäre es, was ich nur mir selbst mit Recht zuteil werden lassen wollte, nicht aber andern? Ich meine die Freiheit im Glauben."

Aus dem Recht des einen auf Glaubensfreiheit folgt mit Notwendigkeit das Recht aller anderen auf das gleiche Recht. Scharnschlager geht noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt:

> „Wenn Ihr uns aber verdächtigt, als wollten ich und meinesgleichen, wenn unserer viele würden, Euch dann zum Tor hinaustreiben [...], wie uns jetzt durch Euch geschehen soll [...]: Wenn Ihr es also für Unrecht haltet, wenn wir es täten (wovor uns Gott behüte), so dürft Ihr es selbst auch nicht tun [...]. Wenn ich und meinesgleichen auch hunderttausend bei Euch wären, wäre es für uns besser vor Gott, dass wir alle von Euch wegzögen oder uns austreiben ließen, als dass wir Euch mit Gewalt austreiben und solch schweres Ärgernis wider Gottes Liebe (aber unter dem Vorwand derselben) geben würden."

Aus dem Recht auf Glaubensfreiheit folgt nicht nur die ethische Anweisung einer Gleichbehandlung aller, sondern Scharnschlager hat aus dieser Grundposition auch richtig erkannt, dass in Fragen des Rechts auf Glaubensfreiheit nicht Mehrheiten oder Minderheiten von Bedeutung sind. Wenn die Täufer auch gleich „hunderttausend" in der Stadt wären, also eine unvorstellbar große Zahl in einem städtischen Gemeinwesen jener Zeit, dann würde daraus nicht das Recht folgen, Menschen anderen Glaubens mit Gewalt zu vertreiben.

Hier ist in geradezu klassischer Formulierung ein wichtiger Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit als Rahmenbedingung für christliches Verhalten und gesellschaftliches Zusammenleben festgehalten: *Der Glaube ist weder durch das obrigkeitliche Schwert noch durch gesellschaftliche*

Mehrheiten erzwingbar; er ist vielmehr gegenüber Mehrheiten und Minderheiten gleichermaßen zu schützen.

Diese Position wird mit der geistlichen und weltlichen Gewaltenteilung begründet. Aus der Vermischung beider Reiche erwächst Herrschsucht, Verfolgung und Intoleranz:

> „Die weltliche Gewalt tötet mit leiblichem Schwert; die christliche tötet niemanden mit leiblichem Schwert. Die weltliche Gewalt ist verpflichtet, die Christen und Frommen zu schützen vor den Bösen (Röm. 13,4), aber nicht im Glauben und in geistlichen Sachen zu beherrschen und deshalb zu verfolgen und zu vertreiben."

Man vergreift sich hart und es kann nur Unrat herauskommen,

> „wenn man beide Gewalten, beide Schwerter, beide Herrschaften untereinander vermischt und mit dem weltlichen Schwert und Gewalt auch das geistliche oder mit dem geistlichen Schwert und Gewalt auch das weltliche errichten und regieren will."

Aus der konkreten Situation einer bevorstehenden Maßnahme zuungunsten der Täufer leitet der Seifensieder weitreichende Folgerungen für das Zusammenleben von Menschen in einem Gemeinwesen ab, die seiner Meinung nach den richtigen Umgang mit unterschiedlichen Religionen garantieren sollen. Wenn man bei diesem Täufer ein freikirchliches Proprium etwa im Verhältnis der beiden Gewalten, des weltlichen und des geistlichen, erkennen kann, dann liegt hier ein aus der Not geborenes freikirchliches Zeugnis für Religionsfreiheit vor, das Luther und Zwingli beim Wort nehmen will und das gleiche Recht gegenüber einer evangelischen Obrigkeit einfordert, wie es Luther und Zwingli gegenüber der katholischen Obrigkeit in Gestalt des Kaisers und des Papstes tun. Die Goldene Regel ist der biblische Bezugspunkt.

Dass Gewissensfreiheit aus einer negativ erfahrenen Situation gefolgert wird, ist die eine Seite. Andererseits lässt sich feststellen, dass sie sich in bestimmten Kreisen als Argument festgesetzt hat. Diese Kreise hat man in der Forschung häufig summarisch als den „Linken Flügel der Reformation" bezeichnet, also Protagonisten, die nicht in der Lage waren, politisch eine Durchsetzung dieser Freiheit zu erwirken. Als Beispiel sei der schlesische Edelmann Caspar von Schwenckfeld (1489–1561) erwähnt, der in einem Brief vom 3. März 1533 an Leo Jud in Zürich schreibt, dass man die beiden Reiche oder Regimente, der Welt und des Reiches Christi, nicht vermischen dürfe. Denn Christus selbst unterscheidet sie nach Mt. 22,21: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist." Auf die Reformationszeit angewandt, interpretiert Schwenckfeld diesen Vers wie folgt:

> „Sonst wenn das Christenthumb im Buchstaben / im eusserlicher gerechtigkeit oder Gottesdienste unnd inn fürgeschriebenen Gesetzen stünde (wie etliche vermeinen) so möchte vielleicht auch jetzt die Oberkeit darinnen zuordnen jren gewalt dabey zu brauchen / den Geistern zu wehren / mit dem schwerdte der Religion halb zu straffen / etwa macht haben / Dieweil es aber in geistlichen gedancken und im glauben ist / dieweil es in der gerechtigkeit des hertzens / in deer waren Gottseligkeit / im Geiste / in der kraffft Gottes

> und in einer freiheit des gewissens stehet / so kan die Oberkeit da nichts ordnen / weder gebieten noch verbieten."[4]

An anderer Stelle wird er, was die Obrigkeit anbelangt, noch deutlicher. Sie ist vom himmlischen Reich Christi und vom geistlichen Volk des Neuen Testaments so weit geschieden wie der Himmel von der Erde.

> „Paulus, der heilig Apostel Jesu Christi, schreibt in all seinen Episteln nichts von christlicher Oberkeit, welcher Name erst newlich erfunden [...]. Er leert nicht, wie etliche geleert haben, dass man die Bäpstler aussem Ampt der geordneten Oberkeit thun und die Evangelischen hinein setzen soll, dass Christi unsers Herrn Reich wol verwaltet werde."

Weil die Obrigkeit in keinem Fall ein Recht hat, in die Gewissen einzugreifen, ist es „übel gelehrt", die Päpstler „mit Gewalt auszureissen, abzubrechen oder niderzulegen".[5] Weder eine evangelische noch eine katholische Obrigkeit kann das Reich Christi befördern, so dass es unsinnig wäre, eine katholische gegen eine evangelische Obrigkeit auszutauschen. Eine Obrigkeit „evangelisch" zu nennen ist ohnehin eine erst vor Kurzem eingeführte Erfindung.

II.

Im ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts sind es wieder verfolgte Minderheiten, die sich in der Frage zu Wort melden. John Smyth (ca. 1570–1612) hatte englische Glaubensflüchtlinge nach Amsterdam geführt und dort die Glaubenstaufe vollzogen. In seinem Glaubensbekenntnis von 1612 vertrat er eine Position, die sich deutlich von allen protestantischen und anglikanischen Lehrtraditionen und von staatlicher Wirklichkeit abhob. Im Artikel 84 heißt es treffend:

> „Dass die Obrigkeit sich nicht aufgrund ihres Amtes mit Religion abgeben soll oder mit Fragen des Gewissens, um Menschen zu dieser oder jener Form der Religion oder Lehre zu nötigen und zu zwingen, sondern die christliche Religion frei zu lassen, dem Gewissen jedes Menschen [anheim zu geben] und sich nur mit zivilen Übertretungen zu befassen, Röm 13, wie Kränkungen und Unrecht eines Menschen gegen einen anderen oder Mord, Ehebruch, Diebstahl etc., denn Christus allein ist der König und Gesetzgeber der Kirche und des Gewissens (Jak. 4,12)."[6]

Während bei Smyth der Obrigkeit deutliche Grenzen gezogen sind, kann man bei seinem zeitweiligen Freund Thomas Helwys (1550–ca. 1615) noch einen weiteren Aspekt erkennen. Helwys hatte 1612 sein Buch *A Short Declaration of the Mistery of Iniquity* drucken lassen und versucht, König Jakob I. ein Exemplar persönlich zu übergeben. Als das misslang, sandte er das Buch mit einer eigenhändigen Notiz an den König und landete vermut-

---

4 *Caspar v. Schwenckfeld*: Gesammelte Werke, Bd. IV, Dok., 135, 752 f.

5 *Ders.*: Ges. Werke Bd. XI, Dok., 667, 599 f., Brief an den Straßburger Bürgermeister Jakob Sturm aus dem Jahr 1549.

6 *William L. Lumpkin* (Hg.): Baptist Confessions of Faith, Valley Forge, rev. ed. 1969 (sixth printing 1989), 140.

lich deshalb im Gefängnis, wo er wohl auch starb. Der Titel von Helwys Traktat bezieht sich auf die Stelle 2. Thess. 2,7: „Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit" und verweist damit auf apokalyptisch-endzeitliches Gedankengut. Helwys geht die Kirchen seines englischen Umfelds der Reihe nach durch. Die römische Kirche ist das erste Tier aus Offb. 13; das zweite Tier meint den prophetischen Hinweis auf die geistliche Macht der Erzbischöfe und Bischöfe, was gleichermaßen auf die römische Kirche und auf die Kirche von England zutrifft. Letztere imitiert lediglich das erste Tier. Die Puritaner werden wegen ihrer Kompromisse und die Separatisten wegen ihrer nicht streng durchgeführten Separation angeklagt. Die Gewissensfreiheit wird von Helwys im Rückblick auf Queen Mary verteidigt. Sie, die England wieder katholisch werden lassen wollte, musste deshalb die Gewissen ihrer Untertanen verbiegen. Das sollte aber der gegenwärtige König Jakob I. nicht tun. Der König müsste doch einsehen, dass es keine größere Tyrannei geben kann, als die Gewissen der Menschen in ihrer Gottesreligion zu nötigen. Die Menschen sollten ihre Religion selbst wählen und müssen dermaleinst eigenverantwortlich vor dem Richterstuhl Gottes Rechenschaft über ihr Leben ablegen. Der König darf keinen Vorwand geben, dass sie dann antworten müssen, „wir wurden herumkommandiert und gezwungen von dem König und seinen Leuten, seiner Religion anzugehören". Helwys fährt im Sinne der Lehre von den zwei Regimenten fort:

> „Lasst unseren Herrn, den König, in aller Glückseligkeit und allem Wohlstand auf dem Thron des mächtigen Königreichs von Großbritannien sitzen, den Gott dem König und seinen Nachkommen gegeben hat [...] Und lasst unseren Herrn Jesus Christus in Macht und Herrlichkeit auf dem Thron Davids sitzen, dem Thron des Königreichs Israel, den sein Vater ihm gegeben hat & lasst Christus nach seiner eigenen Weisheit sein Volk Israel richten und lasst unseren Herrn, den König, sein Untertan sein."

Die Parallelität, mit der die beiden Regimente aufgeführt werden, springt ins Auge. Auffallend ist aber auch der Schluss: Der König des mächtigen Königreichs von Großbritannien ist nichts anderes als ein Untertan des Königs aller Könige. Hier verschiebt sich das Bild und die Sprache in Richtung einer Gleichheit aller, ob hoch oder niedrig geboren. Der weltliche König, der ansonsten nur von Untertanen umgeben ist, hat vor dem himmlischen König keine andere Rolle als die eines Untertan.

Auch deshalb müsste er eigentlich einsehen, dass er davon Abstand nehmen sollte, Metropoliten, Erzbischöfe, Bischöfe und andere Würdenträger der Kirche zu ernennen. Daran zeigt sich die Vermischung der beiden Regimente am deutlichsten, was auch bedeutet, dass die Kirche mit diesen Würdenträgern auf falscher Autorität beruht. So wie der Schreiber sich als Untertan des Königs versteht und ihm kein Recht absprechen will, was mit königlicher Krone und Würde verbunden ist, so entschieden warnt er den König, seinerseits in die Rechte Jesu Christi einzugreifen und Macht und Ehre an sich zu reißen, die einzig Christus in seinem Königreich zustehen. Das hat unmittelbare Konsequenzen für die Katholiken im Land, die seit Anschlä-

gen auf Königin Elizabeth unter strenger Beobachtung standen und im Verdacht waren, sich erneut gegen die königliche Autorität aufzulehnen. Wenn sie aber, sagt Helwys, wahre Untertanen des Königs sind und seine Gesetze befolgen, hat der König auch keine Rechte, über ihre katholischen Gewissen zu befinden. Die Spitzensätze lauten dann:

> „Denn die Religion der Menschen zu Gott ist zwischen Gott und ihnen; der König ist dafür nicht verantwortlich; auch ist der König kein Richter zwischen Gott und Mensch. Lasst sie Häretiker, Türken, Juden oder was sonst sein, es steht der irdischen Macht nicht zu, sie in irgendeiner Weise zu bestrafen."[7]

Martin Rothkegel hat anschaulich den apokalyptischen Rahmen aufgezeigt, in dem diese Konzeption steht: Das Geheimnis der Bosheit wird dadurch gelüftet, dass der falschen Kirche alle Machtmittel zu Verfolgung und Zwang genommen werden, was die eigentliche Sendung des Königs von England sein sollte. Wenn aller Zwang beseitigt ist, werden auch die religiösen Differenzen auf friedlichem Wege, d. h. durch öffentliche Disputationen auf Grund der Hl. Schrift beigelegt und sich die Menschheit dann zu Christus bekehren.

> „Die uneingeschränkte Duldung aller christlichen und nichtchristlichen Überzeugungen ist daher das Mittel, durch das der König von England seine [endzeitliche] Bestimmung im göttlichen Heilsplan erfüllen muss."[8]

Nicht ganz ohne diese apokalyptische Note, aber nicht so betont wie bei Helwys wird 1614 der Gedanke der Gewissens- und Religionsfreiheit systematisch in einer Schrift dargelegt, die den Titel trägt *Religions Peace: Or A Plea for Liberty of Conscience*. Über den Verfasser namens Leonard Busher ist so gut wie nichts bekannt. Er nennt sich einen „Bürger Londons" und gehörte wahrscheinlich zu der Gruppe der Baptisten, die aus dem Exil in Holland nach England zurückgekehrt war. Daher ist ein Einfluss sowohl durch Smyth als auch durch Helwys sehr wahrscheinlich.[9] Auch diese Schrift hat König Jakob I. zum Adressaten; sie ist aber zugleich an das englische Parlament gerichtet. Die Abhandlung verdankt sich einem anderen Kontext als die Beispiele aus dem Reformationsjahrhundert, aber die Frage ist dieselbe geblieben. Sie lautet: Wie können Menschen unterschiedlicher religiöser Erkenntnis in einem Gemeinwesen friedlich miteinander existieren, ohne dass der eine, in diesem Fall der englische König und das Parlament, seinen kirchlichen Anspruch mit Feuer und Schwert durchsetzt? Es geht, wie der Titel sagt, um den Frieden der Religionen.

Bushers Antwort wird in der Vorrede (S. 15–26) sorgfältig vorbereitet. Sein grundlegendes Argument lautet, dass kein Fürst oder Volk die wahre Religion des Evangeliums durch die natürliche Geburt erhält. Vielmehr ver-

---

7 Zitate aus *H. Leon McBeth*: A Sourcebook for Baptist Heritage, Nashville/TN 1990, 71 f.

8 *Martin Rothkegel*: Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche, in: *Andrea Strübind / Martin Rothkegel* (Hgg.): Baptismus. Geschichte und Gegenwart, Göttingen 2012, 220.

9 Bspw. verwendet auch Busher das Zitat aus 2. Thess. 2,7 „mystery of iniquity", 58.

weist die Hl. Schrift auf die Neugeburt, die durch Wort und Geist Gottes bewirkt, erhalten und verteidigt wird, was auch bedeutet, dass die wahre Religion nur und ausschließlich durch das gepredigte Wort erlangt wird (*by the word preached only*). Außerdem bedeutet dies, dass kein König oder Bischof den Glauben befehlen kann, weil der Geist weht, wo er will. Feuer oder Schwert sind gänzlich gegen das Gesetz Christi und ihr Einsatz ist zugleich für König und Staat gefährlich, weil durch Feuer und Schwert das Reich Christi vermindert und dagegen das Reich des Antichristen aufgebaut wird. Auch bei Busher findet man ähnlich wie bei Scharnschlager und Helwys die Warnung, das geistliche Reich Christi nicht mit dem weltlichen Reich zu verwechseln oder in eins zu setzen und das geistliche Reich Christi nicht mit weltlichen Mitteln aufbauen zu wollen. Daraus folgert Busher zum *ersten,* dass

> „die antichristlichen, römischen und grausamen Gesetze zurückgenommen werden, die alle in unserem Land, Fürst und Volk, zwingen, die Religion anzunehmen, in die der König oder die Königin hineingeboren wurde oder die durch Menschengesetze etabliert ist."[10]

Seine *zweite* Folgerung bezieht sich auf die römische Kirche und die Kirche von England. Beide zwingen Menschen in ihre Kirchen, weshalb sie beide eines Geistes sind. In ihnen herrscht der Geist Satans, der weiß, dass sein Reich, die falsche Kirche, bedeutend zurückgehen würde, wenn die Verfolgungen an ein Ende kämen.

Ein *dritte* wichtige Folgerung betrifft den König. Könige und ihre Untertanen sind im Blick auf den Glauben an Christus nicht unterschiedlich. Beide sind nichts anderes als Diener Christi, weil beide mit einem Preis erkauft sind. Die Untertanen des Königs sind die „Freien Christi" (*Christ's freemen*). Beide dürfen daher auch in Fragen des Glaubens und der Religion keine Menschendiener sein und etwa jetzt schon über den Glauben urteilen. Das gebührt weder Königen noch Bischöfen, sondern einzig Christus am Tage des Gerichts. Hier deutet sich eine grundsätzliche Egalität aller in der Kirche an, sofern sie in Freiheit den Glauben ergriffen haben.

Von hier aus gewinnt Busher *viertens* ein Kriterium zur Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche: Die wahre Kirche verfolgt nicht die falsche, wohl aber wird die wahre Kirche meistens verfolgt. Würde es umgekehrt sein, würde also die wahre Kirche die Ungläubigen bis zum Tod verfolgen, wer bliebe dann noch auf der Welt übrig? fragt er spekulativ und gibt die nicht weniger spekulative Antwort, dass dann nur noch Gläubige übrig blieben, aber – und mit diesem Aber wird er wieder Realist – der Herr der Kirche will nicht die Vernichtung der Ungläubigen, sondern ihre Bekehrung und Auferbauung. Das kann nur durch Wort und Geist geschehen.

---

[10] *Busher*: Religions Peace, 16. Busher bezieht sich auf die durch Königin Elizabeth I. erlassene Uniformitätsakte.

Man kann hier schon erkennen, dass Busher mit diesem Ansatz die bestehende monarchisch-kirchliche Ordnung hinterfragt, ja sogar grundsätzlich hinterfragt. Zwar richtet er sich an König und Parlament, erkennt also die Autoritäten an, zieht ihnen aber deutliche Grenzen. In religiösen Fragen haben die weltlichen Autoritäten keine Aufgaben außer den Schutz der Gewissensfreiheit zu leisten. Bleibt aber der König in der Position, dass er seine Untertanen in die Kirche seiner Geburt zwingt, dann leistet er der wahren Kirche keinen Dienst, sondern betreibt die Sache der falschen Kirche. Eine durch Zwang zustande gekommene oder durch Zwang aufrecht erhaltene Kirche, also eine „Zwangskirche" in jeder Hinsicht, ist durch die Anwendung des Zwangs als „falsch" erkennbar. Spricht man aber dem König die Kompetenz ab, in religiösen Fragen zu entscheiden und rekurriert stattdessen auf der Gleichheit aller in der Kirche, liegt der Gedanke nicht fern, dass dadurch ein Domino-Effekt erreicht wird und auf längere Sicht gesehen andere Kompetenzen ebenfalls ins Wanken geraten. Dann wäre die Gewissens- oder Religionsfreiheit so etwas wie der Hebel, um den monarchischen Gesellschaftsaufbau grundsätzlich in Frage zu stellen. Wenn Egalität in der Kirche der Maßstab wird, würde das den Weg zu einer demokratischen Verfassung ebnen.

Busher führt noch ein anderes Argument ins Spiel: Er habe, schreibt er, irgendwo gelesen, dass ein Bischof von Rom einen türkischen Kaiser zum christlichen Glauben nötigen wollte, woraufhin der Kaiser antwortete, dass er glaube, Christus sei ein herausragender Prophet gewesen, dass er aber nie befohlen habe, Menschen mit Waffengewalt zu nötigen, seinem Gesetz zu folgen. Er, der türkische Kaiser, würde auch niemanden zwingen, dem Gesetz Mohammeds zu glauben. Busher fährt fort, dass er auch gelesen habe, dass Juden, Christen und Türken in Konstantinopel toleriert werden und friedlich miteinander leben, obwohl sie so gegensätzlich sind. Wenn dem so ist, sagt Busher, wie viel mehr sollten Christen davon Abstand nehmen, Zwang anzuwenden. Stattdessen sollten die Türken, also Moslems, den Christen als Vorbild dienen:

> „Sollten wir denn weniger barmherzig sein als die Türken? Oder sollten wir die Türken lehren, Christen zu verfolgen? Nicht nur ist es unbarmherzig, sondern unnatürlich und widerwärtig, ja ungeheuerlich dass ein Christ einen anderen quält und vernichtet wegen Unterschiede und Fragen der Religion."[11]

Ein weiteres Argument besteht darin, dass Busher mit Recht sagt, dass Menschen, die aus Furcht vor Verfolgung sich äußerlich zu einer Religion bekennen, Heuchler werden und dann in der Gefahr stehen, auch auf anderen Gebieten die Wahrheit zu missachten, sich selbst zu bereichern oder Verrat

---

[11] *Busher*, ebd. 24, hat diese Sätze in Großbuchstaben drucken lassen, um die Wichtigkeit anzuzeigen: "SHALL WE BE LESS MERCIFUL THAN THE TURKS? OR SHALL WE LEARN THE TURKS TO PERSECUTE CHRISTIANS? IT IS NOT ONLY UNMERCIFUL, BUT UNNATURAL AND ABOMINABLE; YEA, MONSTROUS FOR ONE CHRISTIAN TO VEX AND DESTROY ANOTHER FOR DIFFERENCE AND QUESTIONS OF RELIGION."

zu üben und Rebellion anzustiften. Mit der Drohung, Menschen in Gefängnisse zu werfen, sie zu erhängen, zu ertränken, zu verbrennen oder mit dem Schwert zu richten, werden keine guten Staatsbürger erzogen. Außerdem wird dann die Kirche zu einem Zerrbild, ja zu einem „Babel", weil alle Heuchler mit unterschiedlichen religiösen Ansichten in eine Kirche gezwungen werden. Demgegenüber sollten König und Parlament die unterschiedlichen Christen nicht weniger zulassen als Juden, Türken (= Moslems) und Heiden soweit sie sich friedlich verhalten. Die Seelen zu tyrannisieren bedeutet nichts anderes als geistliche Versklavung.[12] Ähnlich wie Scharnschlager oder Schwenckfeld kann auch Busher sagen, dass Protestanten sich selbst verdammen, wenn sie sich über die verfolgenden Papisten beschweren, gleichzeitig aber ihrerseits andere verfolgen.[13] Das Ergebnis lautet, dass Verfolgungsmaßnamen um der Religion willen Fürst und Volk ruinieren, das Evangelium verhindern und die wahren Nachfolger Christi zerstreuen. Die Gewissensfreiheit dagegen rettet Fürst und Volk.[14] An König und Parlament ergeht der Appell:

> „Seid nicht die ausführenden Organe eurer Bischöfe, die harmlose und friedliche Christen verbrennen, verbannen, hängen oder einkerkern wollen, sondern lasst sie Freiheit des Evangeliums und Freiheit des Gewissens genießen, dass so die apostolische Kirche, die zerstreut und in die Wüste dieser Welt getrieben ist, wieder gesammelt wird, aus Juden und Heiden, in sichtbare und fundierte Gemeinden."[15]

---

12 Ebd., 34.
13 Ebd., 36.
14 Ebd., 41.
15 Ebd., 49: „Be not your bishops' executioners in burning, banishing, hanging, and imprisoning of harmless and peaceable Christians; but let them enjoy freedom of the gospel and liberty of conscience: that so the apostolic church, which is scattered and driven into the wilderness and desert of this world, may be again gathered together, both Jews and Gentiles, into visible and established congregations."
Das Geschichtsbild, das dieser Anschauung zugrunde liegt, lautet, dass die apostolische Kirche durch den Abfall des Papstes und seiner Bischöfe die Macht erlangt hat, die wahren Christen zu verfolgen und in die in der Apokalypse des Johannes vorhergesagte Wüste zu vertreiben, wo jetzt die wahren Nachfolger der Apostel zerstreut sind. Die Einführung der Religionsfreiheit lässt jedoch diese Situation erkennen und die falschen Bischöfe werden in die Schranken gewiesen, so dass sie nicht mehr König und Parlament gefügig machen können. Damit besteht die Möglichkeit, die wahre apostolische Kirche wieder in sichtbaren Gemeinden zu sammeln, die aus zum wahren Glauben bekehrten Juden und Heiden bestehen. Dann kann sich auch die wahre Kirche durch die Predigt des Wortes und den Geist Christi ausbreiten und die universale Kirche des Antichristen zurückdrängen. Dazu schlägt Busher vor, Personen, die Hochverrat begangen haben, kein Amt zu gewähren, sie zu kennzeichnen, sie in einem Umkreis von zehn Meilen um das Herrscherhaus nicht zu dulden, sie aus London zu verbannen und ihnen nicht zu gestatten, Gemeinschaften zu bilden. Dagegen aber soll allen friedliebenden Menschen, ob Protestanten, Juden oder Katholiken gestattet sein, über religiöse Fragen zu schreiben, zu disputieren, zu konferieren, zu drucken und zu publizieren für oder gegen wen auch immer. Sie sollen sich jedoch nicht auf Väter (Päpste!) berufen, sondern allein auf die Hl. Schrift. Durch die Gewissensfreiheit und die Freiheit des Evangeliums wird der apostolische Glaube in Großbritannien gewaltig Verbreitung finden; ebd. 50 ff.

Diese Gemeinden sind zusammengesetzt aus denen, die das Wort gehört, geantwortet haben und die Taufe empfangen, *dipped for dead in the water*.[16]

Anlässlich eines im Jahr 1646 erfolgten Neudrucks der Abhandlung von Busher schreibt der unbekannte Herausgeber ein Vorwort an den „presbyterianischen Leser", um auch ihn von der Gewissensfreiheit zu überzeugen:

> „Die Verteidigung der Gewissensfreiheit ist keine neue Lehre; sicherlich so alt wie das gesegnete Wort Gottes selbst, das uns diese unerschütterliche Grundlage bietet: Dass jeder Mensch völlig überzeugt ist von der Wahrheit der Art und Weise, in der er dem Herrn dient. Und obgleich es zu allen Zeiten Kämpfe gab, um dieses gesegnete Geburtsrecht für alle friedlichen Menschen durchzusetzen, ist uns gleichwohl diese Segnung vorenthalten worden durch die Macht und Verschlagenheit der Päpste, Bischöfe und Pfarrer, die ihren eigenen Vorteil und ihre widerrechtlich an sich gerissenen und missbräuchlich verwendeten Funktionen dem Wohl und dem Wohlergehen des Volkes vorgezogen haben; die Gewissensfreiheit ist nächst der Manifestation der göttlichen Liebe und Güte gegen uns der vortrefflichste und erstrebenswerteste Segenserweis in dieser Welt."[17]

In diesen Worten, die sich der Wirren der englischen Revolution verdanken, kommt ein neuer Gesichtspunkt ins Spiel. Die Gewissensfreiheit ist keine neue Lehre; sie ist ein *Geburtsrecht* und *dient dem Wohlergehen des ganzen Volkes*. Das ist zwar folgerichtig gedacht, wenn jeder sie genießen darf, aber da sie noch nicht verwirklicht ist, muss dies eigens betont werden. Als die Neuauflage von Bushers Buch 1646 erschien, herrschte in England rigorose Uniformität, wie sie durch König Karl I. in Fortführung der Politik seiner Vorgänger Elisabeth und Jakob betrieben wurde. Sein gefügiges Werkzeug war William Laud (1573–1645), den er 1633 zum Erzbischof von Canterbury berufen hatte. Dieser überwachte mittels einer Predigt- und Pressezensur die Geistlichkeit. Wer sich seinen Anordnungen nicht fügte, wurde unerbittlich aus dem Amt gefegt. Im Bürgerkrieg wurden zunächst 1645 der Erzbischof und 1649 der König Karl I. (König seit 1625) enthauptet. Damit hatte sich ein bis dahin unvorstellbares Ereignis vollzogen: Ein von einem Bischof im Namen Gottes gesalbter König war hingerichtet worden. Der große Dichter John Milton (1608–1674) rechtfertigte diesen Schritt in seiner apologetischen Schrift *Tenure of Kings and Magistrates*. Sein Hauptargument besteht darin, dass ein Regent, der das Wohlergehen des ganzen Volkes aus den Augen verliert, zu einem Tyrannen mutiert, so dass der Königsmord der Ausweg ist. Dass Milton außerdem das Bischofsamt in der Kirchenregierung ablehnte und stattdessen das Priestertum aller Glaubenden favorisierte und in Fragen des Glaubens und des Verhaltens einzig die Heilige Schrift anerkannte, mag zusätzlich eine Rolle gespielt haben, zeigt aber auch seine Verwandtschaft zu bestimmten links-puritanischen Kreisen.

---

[16] Ebd., 59.
[17] Ebd., 11.

Auch bei Milton kommt dem Wohlergehen des Volkes eine entscheidende Funktion zu.

Mit der Enthauptung des König findet zur Mitte des 17. Jahrhunderts die bisherige Kirchenpolitik ein abruptes Ende. Die Revolution bringt den Feldherrn Oliver Cromwell (1599–1658) an die Spitze des nunmehr republikanischen Gemeinwesens *(Commonwealth)*, das er seit 1649 errichtete. Die ihm angetragene Krone lehnte er konsequent ab, nahm aber seit 1653 den Titel *Lord Protector* an. Unter Cromwell genossen alle unterschiedlichen Religionen innerhalb des Christentums eine ungehinderte Möglichkeit der Entfaltung. Er betrachtete die Gestaltungen des Christentums im Anschluss an Jesaja 41,19 wie die verschiedenen Bäume, die gepflanzt werden („Ich will in der Wüste geben Zedern, Akazien, Myrten und Kiefern; ich will auf dem Gefilde geben Tannen, Buchen und Buchsbaum miteinander"). Die Bewährung der Christen soll nach Cromwells Meinung darin bestehen, dass sie in der Mannigfaltigkeit der Gestaltungsmöglichkeiten den Geist Christi erkennen und aus dieser rechten Frömmigkeit auch die bürgerliche Freiheit erwachsen sehen. Diese Meinung trug Cromwell in seiner Eröffnungsrede vor dem kurzen Parlament 1653 vor.

Nach seinem Tod und einem kurzen Intermezzo seines Sohnes trat wieder ein Umschwung ein. 1662 wurde ein neues Uniformitätsgesetz erlassen, und der Earl of Clarendon erließ in seinem *Clarendon Code* eine lückenlose staatskirchliche Gesetzgebung, die in einer gleichermaßen antirömischen wie antipuritanischen Stoßrichtung eine kirchliche Einheit der Nation durchzuführen suchte. Die öffentlichen Amtsträger waren alle zur Teilnahme am anglikanischen Abendmahl verpflichtet, das Konventikel-Gesetz von 1664 begrenzte die Zahl der an häuslichen Gottesdiensten erlaubten Teilnehmer auf fünf Personen, Pfarrer wurden, wenn sie das *Book of Common Prayer* nicht annahmen, entlassen und durften in einem Umkreis von fünf Meilen keine neue Pfarrstelle annehmen. Man schätzt, dass die Zahl der so Entlassenen 1 760 Pfarrer betrug. Außerdem wird 1673 die Testakte (*Test Act*) eingeführt, die z. B. auch eine Universitätsbildung an die anglikanische Kirche band, so dass die Nicht-Anglikaner kein Universitätsstudium aufnehmen konnten. Die Gesetzgebung zielte eindeutig darauf ab, die Gruppe der Dissenters zu vernichten, was indes nicht gelang.

Nachdem König Karl II. sich offen zum Katholizismus bekannt hatte, weshalb man ihn verjagte, kam Wilhelm von Oranien auf den englischen Thron und 1689 wurde die Toleranzakte (*Act of Toleration*) erlassen. Mit ihr wurden die Strafen für solche Dissenters „einfach" abgeschafft, „die bereit waren, die vorgeschriebene Überprüfung der Rechtgläubigkeit zu akzeptieren."[18] Die Zahl und Größe der dissertierenden Gemeinden kann man ermessen, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass im ersten Jahr nach Inkrafttreten der Toleranzakte 796 provisorische und 143 feste Versammlungshäuser

[18] *Reginald Ward*: Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/7), Leipzig 2000, 28.

genehmigt wurden. In diesen Zahlen sind die 239 *Quaker meeting houses* nicht eingerechnet, weil sich Quäker den staatlichen Kontrollen grundsätzlich verweigerten. „In den Jahren zwischen 1691 und 1710 wurden 2 536 Gotteshäuser bewilligt."[19]

Es zeigte sich, dass die Kämpfe zwischen Toleranz und Intoleranz bzw. Uniformität hin und her schwankten, dass unter Cromwell ein Zustand erreicht war, der sich gegenüber den erzwungenen Uniformitäten der Zeit davor und der Zeit danach abhob. Unter den Dissenters gab es Theologen und Laien, die weitreichende Ideen literarisch entfalteten, um Kirche und Gesellschaft nach ihren Maßstäben umzuformen und um ein größeres Maß an Toleranz rangen. Hierzu zählen vor allem die puritanischen Separatisten, die Baptisten, die Quäker und andere Gruppierungen, wie die Leveller, die noch extremere religiöse Ansichten vertraten.[20] Baptistische Autoren sprachen besonders häufig von *Liberty of Conscience*, bei den Quäkern findet man besonders häufig den Begriff *Soul Liberty*, weil in jeder menschlichen Seele der göttliche Funke verborgen ist. Beide Begriffe werden aber auch von den jeweils anderen Gruppen gebraucht. Auch sprechen beide von *Religious Liberty*. Die Gegenbegriffe sind „erzwungene Uniformität", Verfolgung, Gewalt, Grausamkeit: *force, coercion, violence, cruelty, persecution*.

Ungleich bedeutendere Wirkung als die baptistischen Traktate über Gewissens- und Religionsfreiheit erreichte der frühaufklärerische Philosoph John Locke (1632–1704) mit seinem *A Letter Concerning Toleration*. In der Einleitung schreibt er:

> „Da es Euch gefällig ist, Euch zu erkundigen, was ich über die wechselseitige Toleranz der Christen verschiedener religiöser Bekenntnisse denke, so muss ich Euch freimütig antworten, dass ich Toleranz für das hauptsächlichste Kennzeichen der wahren Kirche erachte."[21]

Locke geht daher von einer religiös-pluralen Situation aus, wie sie so in deutschen Ländern nicht anzutreffen war, wie er sie aber aus Holland und England persönlich kannte. Es ist auch nicht von der Hand zu weisen, dass sein Brief von nonkonformistischen und dissertierenden Gedanken beeinflusst ist.[22] Nicht zuletzt wird dies an Lockes Definition der Kirche deutlich, der eine kongregationalistische Ekklesiologie zugrunde liegt:

---

[19] Ebd., 28 f.

[20] Den Kampf zwischen den Presbyterianern und den Anglikanern wird man hier nur ganz bedingt mit hinzurechnen können, weil es den Presbyterianern eigentlich auch nur darum ging, ihre eigene Richtung auf Kosten aller anderen zu befestigen. Sie hätten, wenn sie die Möglichkeit gehabt hätten, die Mehrheitsmeinung zu bilden, die schottischen Verhältnisse auf England übertragen, d. h. mit den gleichen Mitteln der Uniformität eine Vereinheitlichung Englands erzwungen, wie man es bei den Anglikanern beobachten kann.

[21] Der Text unter: http://en.wikisource.org/wiki/A_Letter_Concerning_Toleration.

[22] Vgl. meinen Aufsatz: Die konfessionsgeschichtliche Bedeutung der Glaubensfreiheit, in: Una Sancta 62, 2007, 115–123; zur Nähe Lockes zu kongregationalistischen Ansichten 118-121.

„Lasst uns jetzt überlegen, was eine Kirche ist. Ich halte also dafür, dass eine Kirche eine freiwillige Gesellschaft von Menschen ist, die sich nach eigener Vereinbarung zusammentun, um Gott in der Weise zu verehren, die sie als annehmbar für ihn und als wirksam für ihr Seelenheil betrachten.[23] Ich sage, es ist eine freie und auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft. Niemand wird als Glied einer Kirche geboren. Sonst würde die Religion der Eltern durch dasselbe Erbrecht auf die Kinder übergehen wie deren zeitliche Güter, und jedermann würde seinen Glauben auf Grund desselben Besitztitels innehaben wie seine Ländereien. Man kann sich nichts Absurderes denken. Daher steht die Sache folgendermaßen: Kein Mensch ist von Natur an irgendeine besondere Kirche oder Sekte gebunden, sondern jeder tritt freiwillig derjenigen Gesellschaft bei, in der er nach seiner Überzeugung dasjenige Bekenntnis und denjenigen Gottesdienst findet, der für Gott wahrhaft annehmbar ist. Wenn er später etwas entdeckt, was entweder der Lehre nach falsch oder unvereinbar im Gottesdienst dieser Gesellschaft erscheint, der er beigetreten ist, warum sollte es für ihn nicht ebenso frei (= möglich) sein, sie wieder zu verlassen wie er ihr beigetreten war? Kein Mitglied einer religiösen Gesellschaft kann mit anderen Banden an sie gebunden werden als was von der sicheren Erwartung des ewigen Lebens hervorgeht. Eine Kirche ist daher eine Gesellschaft von Mitgliedern, die sich freiwillig zu diesem Zweck zusammengeschlossen haben."

Toleranz sei jedoch nur solchen Glaubensgemeinschaften zu gewähren, die teilhaben an einem Grundbestand religiöser Wahrheit, wie dieser vom Tolerierenden definiert wird. Außerdem sollten sie als moralisch nützlich beurteilt werden können. Dies sei bei Katholiken und Atheisten nicht der Fall, so dass mit dieser Argumentation eine Begründung zur Hand war, Katholiken, Antitrinitariern und Atheisten vom *Toleration Act* von 1689 auszuschließen.[24]

III.

Mitten in der neuen Zwangsepoche trat 1668 der Absolvent des Christ Church College in Oxford, der Jurist William Penn (1644–1718), offen zum Quäkertum über. Das war eine Sensation, weil er sich damit einer verachteten und verfolgten Gruppe anschloss. Bereits ein Jahr nach seinem Übertritt, 1669, kam er wegen Angriffe auf traditionelle Dogmen in den Tower von London, wo er eine Abhandlung schrieb, die 1682 in einer vollständigen Überarbeitung neu erschien und den charakteristischen Titel trägt: *No Cross – no Crown*. Penns Titel zeigt einen radikalen Gegensatz zur königlichen und bischöflichen Sicht. König Jakob hatte mit dem Schlagwort *no bishop – no king* sicher stellen wollen, dass der König sich zu Recht auf sein göttliches Recht berufen konnte, weil er ja von einem Bischof gesalbt war. Der Erzbischof hatte die Parole *no bishop – no church* ausgegeben und damit gesagt,

[23] Let us now consider what a church is. A church, then, I take to be a voluntary society of men, joining themselves together of their own accord in order to the public worshipping of God in such manner as they judge acceptable to Him, and effectual to the salvation of their souls.

[24] *M. Rothkegel*: Baptismus, 223.

dass nur die bischöfliche Verfassung die Kirche zur Kirche macht. Penns Ansicht steht dem diametral entgegen. Entscheidend für das Christsein ist die Nachfolge Christi, die als Kreuzesnachfolge definiert wird. Nur sie ist für die Erlangung des ewigen Lebens entscheidend und sichert die Krone des ewigen Lebens. Mit dieser Aussage wird die Krone des Königs radikal entwertet. Die zeitliche Krone des Königs hat für die ewige Krone der Christen keinerlei Bedeutung. Dies dürfte erklären helfen, warum die 1 500 Quäker, die während der Regentschaft Karls II. wegen religiöser Vergehen in englische Gefängnisse geworfen wurden, wo mehr als 400 von ihnen starben, so standhaft geblieben sind. Die Aussicht auf die ewige Krone lässt die gegenwärtigen Leiden gering erscheinen.

Penn wollte aber die Verfolgungen nicht widerspruchslos hinnehmen. Er schrieb daher 1670 eine flammende Schrift mit dem Titel *The Great Case of Liberty of Conscience*. Darin geht er davon aus, dass die Verfolgungen zwei Ziele haben: Das eine lautet, den Hunger eines Pfaffentums zu stillen, dessen Reihen sich lichten und dessen beste Argumente nur aus Geld- und Gefängnisstrafen bestehen. Das zweite Ziel heißt, dass man durch Verfolgungen Gott einen Dienst erweisen möchte. Dem hält er entgegen, dass Verfolgung eine verabscheuungswürdige Sache ist, die sich gleichermaßen als eine erklärte Feindin Gottes, der Religion und des Wohls der menschlichen Gesellschaft erweist. Der Verfolgung setzt William Penn die Freiheit des Gewissens gegenüber, die er naturrechtlich verankert, so dass jedem Menschen, auch den Ureinwohnern und den schwarzen Sklaven, dieses Recht zukommt und die deshalb eine Grundbedingung jeder Religion sein sollte. Denn gäbe es Gewissensfreiheit nicht, wäre jede freie Wahl ausgeschlossen und Religion das Ergebnis eines Zwangs von dritter Seite.

Penn argumentiert nicht nur naturrechtlich, sondern er bringt auch theologische Argumente vor. Gewissensfreiheit ist nicht einfach eine unbestimmte Freiheit, dieses oder jenes zu glauben, sondern sie muss in einem öffentlich-sichtbaren Gottesdienst Gestalt annehmen. Weil Gott den Gottesdienst will und weil man ihn weder aus Menschenfurcht noch aus Gefälligkeit gegenüber sterblichen Menschen vernachlässigen darf, ist die öffentliche Gewissensfreiheit kein Ersinnen, die Gesetze des Landes zu brechen oder eine Regierung zu zersetzen, sondern dem Gewissen Folge zu leisten, wie es Gott gegeben hat. Gewissenszwang ist daher nichts anderes als ein Eingriff in die Hoheitsrechte Gottes. Weil Gott allein Gegenstand und Anfänger des Glaubens und des Gottesdienstes ist, darf keine Obrigkeit den Menschen Einschränkungen der Gewissensfreiheit auferlegen. Tut sie es dennoch, würde die Obrigkeit einen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben. Die aber, so sagt Penn sarkastisch, sollten die Protestanten den Papisten überlassen. Schließlich argumentiert er, dass Gewissenszwang die Gnade Gottes und das unsichtbare Wirken des Heiligen Geistes zunichtemachen würde und

dass die Zugehörigkeit zur etablierten Kirche von England von äußerer Gewalt abhängig sei. Der Glaube wird dann den Mächten unterworfen.

Penn wollte sich mit den herrschenden Zuständen nicht zufrieden geben. Eine Reise auf den Kontinent, die er 1677 zusammen mit dem Begründer der Quäker, George Fox (1624–1691), unternahm, verstärkte bei ihm den Gedanken, in der Neuen Welt einen Zufluchtsort für die aus religiösen Gründen Verfolgten zu schaffen. Wegen der Ablösung einer Schuld der Krone gegenüber seinem verstorbenen Vater erhielt er 1681 das waldreiche Gebiet, das bis heute seinen Namen trägt, *Penn's Woods = Pennsylvania*. Die im Schachbrettmuster durchsichtige Hauptstadt seiner Kolonie nannte er nach Offb. 3,8 Philadelphia: „Ich kenne deine Werke. Siehe, ich habe vor dir eine Tür aufgetan, und niemand kann sie zuschließen; denn du hast eine kleine Kraft und hast mein Wort bewahrt und meinen Namen nicht verleugnet." Und in V. 11 heißt es: „Halte, was du hast, dass niemand deine Krone nehme." In diesen Versen erkannte er seine Aufgabe. Ihm war mit der Kolonie eine Tür für die Verfolgten aufgeschlossen, die auch niemand zuschließen konnte. Die Quäker haben zwar nur eine kleine Kraft, aber sie sind treu und halten am Wort fest, so dass ihnen niemand die Krone des Lebens entreißen kann. In diesem Geist baute Penn seit 1682 das auf, was er sein „heiliges Experiment" nannte. Jeder Bürger erhielt das Wahlrecht, alle sollten volle Gewissensfreiheit genießen, weshalb die in Europa Verfolgten in großen Zahlen in seine Kolonie auswanderten. „Wer in Glaubensfragen Gewalt anwendet, kann niemals im Recht sein." Nach dieser Devise behandelte er auch die Indianer human, weil er mit ihnen einen Vertrag schloss, der immerhin zwei Generationen Bestand hatte und das Gemetzel, was man sonst beobachten kann, für eine Zeit unterband. Auch war die Sklaverei in seiner Kolonie nicht zugelassen.

IV.

Penns heiliges Experiment war der zweite Versuch, ein Gemeinwesen auf der Grundlage der Gewissensfreiheit zu gründen. Das erste Experiment spielte sich weiter nördlich in Neu-England ab, wo Roger Williams (ca. 1603–1683)[25] 1635 aus der puritanischen Bay Colony mit der Stadt Boston als Mittelpunkt fliehen musste und die Ortschaft Providence gründete, weil er sein Leben der *providentia Dei* verdankte, und wo 1639 die heute noch bestehende älteste Baptistengemeinde in Nordamerika mit seiner Hilfe gegründet wurde. Er wandte sich jedoch nur wenige Wochen später von der Gemeinde ab. Providence wurde 1647 mit der von dem baptistischen Pastor und Arzt John Clarke (1609–1676) gegründeten Kolonie Newport zu der neuen Kolonie Rhode Island zusammengelegt, die durch *Democracy or Popular*

[25] Über ihn: *Ewin S. Gaustad*: Roger Williams (Lives and Legacies, 3), Oxford/New York 2005.

Government, also durch Demokratie oder Regierung durch das Volk, verwaltet werden sollte. Sowohl Williams als auch Clarke äußerten sich schriftlich in scharfer Form gegen das Blutvergießen, das im Dreißigjährigen Krieg und im englischen Bürgerkrieg aufgrund gegensätzlicher theologischer Erkenntnisse und der damit einhergehenden Gewissensbindungen geschah und traten mit glühenden Worten für Glaubens- und Gewissensfreiheit und gegen das in Neu-England herrschende puritanische Staatskirchentum ein.[26] Bei Williams lautet einer der Spitzensätze:

> „Es ist Wille und Befehl Gottes, dass seit dem Kommen seines Sohnes, des Herrn Jesus, allen Menschen in allen Nationen und Ländern die heidnischsten[27], jüdischen, türkischen oder anti-christlichen Gewissen und gottesdienstlichen Formen erlaubt ist; und dass gegen sie nur mit jenem Schwert gekämpft wird, das in Fragen der Seele überwinden kann, das heißt mit dem Schwert des Geistes Gottes, dem Wort Gottes."[28]

Nach langen und zähen Verhandlungen wurde 1663 der Kolonie eine *royal charter*, gewährt, die festlegt, dass die Gründer ein „lebendiges Experiment" auf dem Herzen haben. Es ist gekennzeichnet durch „volle Freiheit in religiösen Angelegenheiten" (*full liberty in religious concernments*). Keine Person

> „soll in irgendeiner Weise belästigt, bestraft, beunruhigt oder in Frage gestellt werden wegen irgendwelcher Meinungsverschiedenheiten in religiösen Dingen. Alle sollen die volle Gewissensfreiheit haben und genießen."[29]

Sie ist am besten und am einfachsten zu erreichen, wenn es „eine Hecke oder Trennwand zwischen der Wildnis der Welt und dem Garten der Kirche gibt, *a hedge or a wall of separation between the wilderness of the world and the garden of the church*, wie Williams es ausdrückte. Die Regierung besorgt die Geschäfte der gefallenen Welt, die einer Wildnis gleicht, und soll sich nicht in die Angelegenheiten der Kirche einmischen, die dem ursprünglichen paradiesischen Zustand nahekommt und daher im Bild eines Gartens vorgestellt wird. Zum ersten Mal wurde in dieser kleinen Kolonie der Versuch gemacht, ein Gemeinwesen auf demokratischer Grundlage und voller Religionsfreiheit zu organisieren.

In den Kolonien waren vor allem die Baptisten Isaac Backus (1724–1806) in Neu-England und John Leland (1754–1841) in Virginia aktiv. Letzterer fand das Ohr des Advokaten James Madison (1751–1836), der von 1809–1817 vierter Präsident der USA war, und zuvor Mitverfasser der *Bill of Rights* in der Kolonie Virginia, die vor allem aus der Feder von Thomas Jefferson (1743–1826), dem dritten Präsidenten der USA, stammte. Madison war nach

---

[26] *Roger Williams*: The Bloody Tenet of Persecution for Cause of Conscience, London 1644. Der Anführer der Bostoner Puritaner, John Cotton, schrieb daraufhin die Schrift The Bloody Tenet washed and made white in the Blood of the Lamb, 1647, woraufhin Williams 1652 eine Erwiderung veröffentlichte: The Bloody Tenet yet more Bloody by the Cottons Endeavour to wash it white in the Blood of the Lamb.

[27] Williams gebraucht tatsächlich den Superlativ.

[28] *McBeth*: A Sourcebook, 83.

[29] Zitiert in: *Edward S. Gaustad*: A Religious History of America, New York 1974, 66 f.

der Lektüre vieler Bücher und eingehender Gespräche mit Leland und Jefferson zu der Überzeugung gekommen, dass eine etablierte Kirche nichts anderes als Unwissenheit und Korruption hervorbringt. Mit der aufklärerischen Geisteshaltung, dass die Religion nicht von Macht oder Gewalt, sondern einzig von Vernunft und Überzeugung getragen sei, stimmte er überein. So hatte der anglikanische Geistliche George Mason in einem Textentwurf für die *Bill of Rights* geschrieben und dann gefolgert, dass allen Menschen die vollste Toleranz gemäß dem Diktat ihrer Gewissen zustehen solle. Das war weder für Madison noch für Leland akzeptabel. In Gewissensangelegenheiten gehe es nicht um ein „Gewähren", sondern um ein Recht. Dazu dürfe keine Kirche mit der Regierung verbunden sein. Dann geht es nicht um Toleranz, sondern um „die gleiche Berechtigung aller Menschen, die volle und freie Ausübung der Religion gemäß dem Diktat ihrer Gewissen" zu praktizieren. Das Gewissen darf keiner öffentlichen Kontrolle unterliegen. Die religiöse Pflichterfüllung gegenüber dem Schöpfer liegt zeitlich und sachlich vor den Ansprüchen der bürgerlichen Gesellschaft, ihres Staates und ihrer Regierung; darüber entscheiden auch keine Mehrheiten oder Minderheiten. Es geht gerade und nicht zuletzt um Recht und Schutz der Minderheiten. In diesem Sinn unterstützte Madison die Erklärung der Religionsfreiheit von 1776 in Virginia durch Jefferson.

Thomas Jefferson hatte auf die Bildsprache von Roger Williams zurückgegriffen und von der Trennwand zwischen Staat und Kirche – *wall of separation between church and state* – gesprochen und damit den Grundstein gelegt für die Zusätze (*amendments*) zur amerikanischen Verfassung, die 1791 ratifiziert und damit Bestandteil der Verfassung wurden. Die ersten zehn Zusätze bilden die *Bill of Rights*, wobei gleich der erste Zusatz die Religion betrifft[30]: *Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof*. Adressat ist der Kongress, der kein Gesetz verabschieden darf, das eine Religion zur offiziellen Religion erklärt (*establishment clause*) oder die freie Religionsausübung verbietet (*free exercise clause*). Damit hatte die Anschauung der einst verfolgten Dissenters den Sieg davongetragen und Verfassungsrang erhalten. Obwohl Gott in der amerikanischen Verfassung nicht vorkommt, hat der erste Zusatz dazu beigetragen, die Religion in den USA in einer beispiellosen Weise als eine öffentliche Angelegenheit sichtbar werden zu lassen. Was mehr als einhundertfünfzig Jahre vor der Aufklärung in der Theorie von den Dissenters vertreten wurde und an zumindest zwei Stellen in die Praxis überführt werden konnte, wurde durch das Zusammengehen der Dissenters und aufgeklärten Staatsphilosophen in einer neuen Republik Wirklichkeit und bestimmt bis heute weite Bereiche der Ökumene.

Dazu haben Erweckungsprediger wie Jonathan Edwards (1703–1758), George Whitefield (1714–1770) und vor allem John Wesley (1703–1791) im

[30] Vgl. *William Roscoe Estep*: Revolution within the Revolution: The First Amendment in Historical Context, 1612–1789, Grand Rapids/MI, 1990.

18. Jahrhundert die Voraussetzungen geschaffen, die allesamt den Ideen der Gewissens- und Glaubensfreiheit anhingen und auf die „Freiwilligkeit" religiöser Entscheidungen pochten. Weil sich diese „Theologie und Praxis" der Freiwilligkeit auch im 19. Jahrhundert fortsetzte, was man selbst in Deutschland beobachten kann, wo ein „Act des Gewissens" durch Hermann Heinrich Grafe und seine Freunde zum Bund Freier evangelischer Gemeinden führte, ist dem Kirchenhistoriker William Brackney zuzustimmen, der darin *voluntary paradigms* erkennt.[31]

Schliesslich muss noch ein trauriger Hinweis zu der Frage erfolgen, wie sich die Anschauung ändert, wenn aus der Minderheit eine Mehrheit wird. Einer der wortgewaltigen Prediger in den USA in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war George Washington Truett (1867–1944), der praktisch sein ganzes berufliches Leben als Pastor der First Baptist Church in Dallas, Texas zubrachte. Er hielt am 16. Mai 1920 anlässlich des Bundesrats der Südbaptisten in der Hauptstadt Washington auf den Stufen des Kapitols vor weit mehr als 10 000 Zuhörern, darunter Senatoren und Mitglieder des Repräsentantenhauses sowie des Kabinetts, eine viel beachtete und rhetorisch glänzende Rede zum Thema „Baptisten und Religionsfreiheit".[32] Er zitiert eingangs den amerikanischen Historiker George Bancroft (1800–1891) mit den Worten: „Gewissensfreiheit, unbegrenzte Freiheit des Geistes, war von Anfang an die Trophäe der Baptisten." Truett weist dann darauf hin, dass Toleranz nicht ausreicht:

> „Toleranz impliziert, dass jemand fälschlicherweise den Anspruch erhebt, tolerant zu sein. Toleranz ist ein Zugeständnis, Freiheit dagegen ein Recht. Toleranz ist eine Sache der Zweckmäßigkeit, Freiheit dagegen eine Sache des Prinzips."

Daher muss Religion freiwillig sein und darf nicht erzwungen werden. Dem zugrunde liegt ein Grundsatz, der sozusagen eine *nota ecclesiae* des Freikirchentums genannt werden könnte: Es geht um die absolute Herrschaft Jesu Christi als Haupt der Gemeinde aufgrund des Neuen Testaments. Weil unter diesem Haupt alle Glieder gleich sind, nennt er die Gemeinde eine „reine Demokratie". Diese „Gemeindedemokratie" kann am besten gedeihen, wenn sie sich frei bewegen kann, weshalb es auf der ganzen Welt das Ziel sein muss, eine freie Kirche in einem freien Staat, *a free church in a free state*, zu erreichen. In der Verfassung der USA sieht er verwirklicht, dass Staat und Kirche „in diesem Land auf ewig frei und getrennt sein müssen (*must in this land be forever free and separate*). Das sei, vermerkt er nicht ohne Stolz „eine baptistische Tat". Damit einher geht die Verpflichtung, die Freiheit nicht zu missbrauchen. Die bürgerliche und die kirchliche Demo-

---

[31] *William H. Brackney*: Christian Voluntarism. Theology and Praxis, Grand Rapids 1997, 60. Für Beispiele kann man verweisen auf die Festschrift für den bedeutenden Sozialethiker der Harvard Divinity School, James Luther Adams (1901–1994), die den Titel trägt: Voluntary Associations. A Study of Groups in Free Societies, Richmond 1966.

[32] Sie ist nachzulesen bei *McBeth*, A Sourcebook, 468–477.

kratie braucht gebildete Menschen, weshalb er an seine Mit-Christen appelliert, christliche Schulen zu bauen, vor allem aber die Aufgabe mit allem Ernst zu verfolgen, die Seelen „von der Sünde zum Heil zu rufen".

Truett sprach davon, dass Staat und Kirche in den USA „auf ewig" getrennt sein müssen. Aber schon sein Nachfolger in Dallas, Wallie Amos Criswell (1909–2002), der die damals größte Gemeinde zu einer der ersten „Megakirchen" in den USA machte, schlug ganz andere Töne an.[33] Er hatte sich zweimal für die Wahl Ronald Reagans eingesetzt und von der Kanzel seiner Gemeinde erklärt, Reagan sei „der beste Präsident, den wir je hatten". An ihn erging folglich eine Einladung zum Parteitag der Republikanischen Partei, auf dem er eine Rede halten durfte. Als er von Journalisten gefragt wurde, ob dies nicht das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche verletze, gab er zur Antwort: „Ich glaube, die Vorstellung der Trennung von Kirche und Staat war die Theorie, die der Einbildungskraft irgendeines Ungläubigen entsprang (*I believe this idea of a separation of church and state is the figment of some infidel's imagination*).

Damit wird die gesamte baptistische Geschichte und der Kampf der Freikirchen insgesamt um Gewissens- und Religionsfreiheit ins Lächerliche gezogen. Wie erklärt sich diese Haltung? Gilt Religionsfreiheit immer noch, wenn eine Minderheit zur Mehrheit wird? Im Süden der USA sind Baptisten in einer Position der Mehrheit und scheinen vergessen zu haben, dass die Vorfahren einst als kleine Minderheit angefangen hatten. Diese Mehrheit hat in den Südstaaten, dem „Bibelgürtel" (*Bible belt*) einen „Kulturbaptismus" entwickelt. Das wirkte sich zunächst so aus, dass bei offenen Stellen, etwa in einem Schuldistrikt, ein Nicht-Baptist nur geringe Chancen hatte. Gleiches gilt für die Besetzung des Postens eines Direktors der lokalen Bank oder anderer Einrichtungen. Allmählich gelangten Baptisten auch in Parlamente und eroberten Gouverneursämter in einigen Südstaaten. Als ab 1978 innerhalb der Südbaptisten ein heißer Kampf zwischen Fundamentalisten und Moderaten um die Vorherrschaft entbrannte, der nach etwas mehr als einem Jahrzehnt mit dem klaren Sieg der Fundamentalisten endete,[34] gab es kein Halten mehr, die Religiöse Rechte in ihrem sog. Kulturkampf zu unterstützen. So wird bspw. versucht, mit Hilfe des Staates die eigenen religiösen Werte in der Gesellschaft und in der Gesetzgebung durchzusetzen. Beispiele sind die sog. Schöpfungswissenschaft (*creation science*) und das Schulgebet. Wenn man die Schöpfungswissenschaft nicht an die Stelle der Evolutionstheorie plazieren kann, so soll sie doch als gleichberechtigt

---

[33] Zu Criswells Heuchelei in der Rassenfrage vgl. *Curtis W. Freeman*: "Never Had I Been So Blind": W. A. Criswell's 'Change' on Racial Segregation, in: The Journal of Southern Religion X, 2007, 1–12. Criswell hatte an seiner Gemeinde eine Bibelschule angegliedert, an der führende Ideologen der *Southern Baptist Convention* wie Paige Patterson und Richard Land tätig waren.

[34] Vgl. zu Einzelheiten *Nancy Tatom Ammerman*: Baptist Battles. Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention, Rutgers University Press 1995, besonders Kapitel 4 bis 6, 72 ff.

mit ihr im Biologieunterricht öffentlicher Schulen etabliert werden. Auch will man in öffentlichen Schulen das Schulgebet einführen. Würde Letzteres aber Wirklichkeit, liefe das darauf hinaus, dass im Staat Utah die Mormonen oder auf Hawaii die Buddhisten als Mehrheitsreligionen diese Gebete für alle zusammenstellen müssten. Es bleibt nur die Feststellung, dass der Fundamentalismus die Verdrehung der Tradition bedeutet, was nicht zuletzt daran sichtbar wurde, dass sich die *Southern Baptist Convention* im Jahre 2004 aus dem Baptistischen Weltbund zurückzog, nachdem ihre führenden Vertreter erkannt hatten, dass sie den Weltbund nicht in ihrem Sinn würden verändern können. Das geschah sinnigerweise ein Jahr vor der 100-Jahrfeier zur Gründung des Weltbundes, an dessen Zustandekommen sie 1905 tatkräftig mitgeholfen hatte. Außerdem zog sich eine Gruppe moderater Baptisten aus der *SBC* zurück und schuf die *Cooperative Baptist Fellowship*. Als Fazit muss man sagen, dass Gewissens- und Religionsfreiheit selbst in den USA fragil sind und es der Wachsamkeit bedarf, um sie in ihrem Grundbestand zu erhalten.

V.

Abschließend soll der Versuch gewagt werden, eine Erklärung dafür zu finden, warum in Deutschland nur äußerst zögerlich und bis zur Gegenwart ungenügend mit dem Thema Gewissens- und Religionsfreiheit umgegangen worden ist. Selbst die bahnbrechende Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Religionsfreiheit hat in den Reihen der römisch-katholischen Kirche nicht ein Umdenken eingeleitet, wie man es erwarten könnte. Die Zählebigkeit hergebrachter Vorstellungen hängt mit der Tatsache zusammen, dass diese mit weitreichenden Privilegien verbunden sind. Um die Privilegien und damit einhergehend die Zählebigkeit hergebrachter Vorstellungen zu sichern, bedarf es der theoretischen Unterfütterung, die bewusst oder unbewusst von der Elite der Kirchen auf unterschiedlichen Feldern, insbesondere des Staatskirchenrechts, geleistet wird. Dabei geht man in aller Regel von falschen Voraussetzungen aus, weil es mehr um den Erhalt von Sonderrechten geht, als gewandelten Umständen oder neuen Einsichten zu entsprechen.

Der vielfach ausgewiesene Kirchengeschichtler Volker Leppin schreibt in seinem Artikel „Menschenrechte" in dem viel beachteten Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart"[35], dass der Hang zur Postulierung eines Rechts auf religiöse Selbstbestimmung bei religiösen Minderheiten hoch blieb, dass es jedoch zu keinen „prinzipiellen Menschenrechtsformulierungen" geführt habe, so dass ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschenrechte geringer sei, als von Georg Jellinek (1851–1911) oder Ernst Troeltsch

[35] RGG[4], Art. Menschenrechte II 2, Bd. 5 (2002), Sp. 1091.

(1865–1923) veranschlagt. Dann fährt er fort, dass es zu einem Menschenrechtsdiskurs „im eigentlichen Sinn" in England gekommen sei und erwähnt besonders John Locke. Der „rechtliche Durchbruch" sei in Amerika, zuerst in Virginia mit der „Bill of Rights" 1776 erfolgt. Demgegenüber sei jedoch in Deutschland die auf Reichsebene gültige religiöse Pluralität nicht auf die individuelle Religionsfreiheit gegründet, sondern es sei seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zu einer Verlagerung der Sicherung religiöser Einheit auf die territoriale Ebene gekommen.

Dazu ist zu sagen, dass der Augsburger Religionsfrieden mit dem Problembereich der Religionsfreiheit nichts zu tun hat. In Augsburg war das Ergebnis nicht Glaubensfreiheit, sondern Glaubenszweiheit, weil nur die römisch-katholische Kirche und die Kirchen Augsburgischer Konfession und deren Religionsverwandten (benannt nach der Confessio Augustana von 1530) anerkannt waren. Das aber macht noch keine kirchliche „Pluralität" auf Reichsebene aus, zumal die beiden anerkannten Religionsparteien nach Territorien getrennt waren, so dass es, jedenfalls idealerweise, zu keinen unmittelbaren Begegnungen und Überschneidungen kommen konnte. Beide können daher keinen Monopolanspruch auf das gesamte Reich geltend machen, wohl aber sind sie auf territorialer Ebene unangefochtene Monopolisten. Daher ist eine, vor allem in der juristischen Literatur zu beobachtende Tendenz, die Glaubensfreiheit auf das Jahr 1555 zu beziehen, völlig irreführend. Leppin hat Recht, dass das Pochen auf Gewissens- und Religionsfreiheit bei religiösen Minderheiten in der Tat „hoch blieb", dass es aber, anders als er es wahrnimmt, bei ihnen sehr wohl zu „prinzipiellen Menschenrechtsformulierungen", ja sogar zu realpolitischen Verwirklichungen gekommen ist. Das können die oben angeführten Beispiele, besonders die Experimente in Rhode Island und Pennsylvania belegen; die theoretischen Beispiele ließen sich noch um ein Vielfaches ergänzen. Ihre Bedeutung für die Geschichte der Menschenrechte ist daher hoch zu veranschlagen, nicht zuletzt auch deshalb, weil John Locke ohne die Vorarbeiten der Minderheiten nicht denkbar wäre, wie oben anhand seines *A Letter Concerning Toleration* gezeigt wurde.

Deshalb trifft es zu, dass der Diskurs in England aufgebrochen ist – und dies nicht erst durch John Locke, sondern viel früher. Dass der rechtliche Durchbruch sich in Virginia vollzogen hat, kann man durchaus behaupten, nur muss man hinzufügen, dass auch hier der Einfluss der Dissenters hoch zu veranschlagen ist. Die religiös-politischen und demokratischen Experimente in den Kolonien Rhode Island und Pennsylvania haben Männer wie Thomas Jefferson und James Madison nachhaltig beeindruckt. Die Koalition zwischen diesen aufgeklärten und zumeist deistischen Staatsphilosophen und den für unbedingte Freiheit eintretenden Dissenters wie John Leland hat nicht nur in Virginia, sondern auch in der neuen Republik und ihrer Verfassung zu rechtlich bindenden Übereinkünften geführt und die Forderung

der Dissenters nach Gewissens- und Religionsfreiheit zu einem Menschenrecht gemacht, was als erstes und damit grundlegendes Recht im ersten Zusatz zur Verfassung festgeschrieben wurde. Dort werden nicht die Religionen, sondern der Staat in Zaum gehalten, weil beide Verbote – gegen die Etablierung *einer* Religion und für freie Ausübung der Religion – sich nicht gegen die Religion richten, sondern weil auf diesem Wege das uneingeschränkte und vielfältige Blühen der Religionen (bzw. Kirchen) ermöglicht werden sollte.

Damit trat ein paradoxer Sachverhalt hervor, der für europäische Beobachter damals und auch heute immer noch verwirrend ist: Einerseits musste die neue Republik als ein „säkularer" Staat in Erscheinung treten; Gott z. B. findet in der Verfassung keine Erwähnung. Andererseits aber war die Gesellschaft „religiös" und ist bis heute wie keine andere hoch entwickelte Industrie,- Informations- und Freizeitgesellschaft so geblieben. Was in europäischen Augen als Gegensätze erscheinen mag – eine vielfach religiöse Gesellschaft in einem säkularen Staat – ist in Wirklichkeit eine komplementäre Gemengelage, in der die Vermischung nicht eintreten darf, vor der Scharnschlager, Schwenckfeld, Smyth, Helwys, Williams, Clarke, Penn, Whitefield, John Wesley, Backus, Leland, Truett und viele andere seit dem 16. Jahrhundert gewarnt hatten. Der Franzose Alexis de Tocqueville (1805–1859) schrieb nach seinem Besuch in der jungen Republik USA, dass er in Frankreich den Geist der Religion und den Geist der Freiheit stets in entgegengesetzte Richtungen habe marschieren sehen, dass Religion und Freiheit in Amerika jedoch eng miteinander verknüpft seien. Er brachte das gegensätzliche Erscheinungsbild auf die Formel: „Die Religion nimmt in Amerika keinen direkten Anteil an der Regierung der Gesellschaft, aber sie muss als die erste ihrer politischen Institutionen betrachtet werden."[36] Diese Bedingung entpuppte sich als für das Gedeihen der Religion äußerst günstig, so dass der Religionssoziologe Rodney Stark und seine Schüler von *The Churching of America* gesprochen haben, also der „Kirchwerdung" Amerikas, weil im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts immer mehr Menschen für die unterschiedlichen Kirchen, Religionen und para-religiösen Organisationen gewonnen werden konnten.[37]

Es steht außer Zweifel, dass in Deutschland den korporationsrechtlichen Aspekten gegenüber den Individualrechten ein höherer Stellenwert zugeschrieben wird. Warum das so ist, lässt sich nur aus der Geschichte ableiten, was indes für gegenwärtige Fragestellungen keine Rolle spielen sollte. Die geschichtliche Herleitung ist außerdem mit gewagten Interpretatio-

---

[36] Zitiert in: *James E. Wood / Derek Davis* (Editors): The Role of Religion in the Making of Public Policy. J. M. Dawson Institute of Church-State Studies, Baylor University, Waco TX 1991, 3.

[37] *Roger Finke / Rodney Stark*: The Churching of America 1776–2005: Winners and Losers in Our Religious Economy. Rutgers University Press 2005. Vgl. auch meinen Artikel Säkularisierung und ökonomische Ökumene, in: Ökum. Rundschau 57, 2008, 289–302.

nen verknüpft, was man sehr anschaulich an einem Lexikonartikel von Cornelia Coenen-Marx verdeutlichen kann. Sie schreibt:

> „Die Entwicklung ev. Gemeinden und die Herausbildung lutherischer und kath. Landesherrschaften mit Kirchenregiment [...] und die wechselseitige Akzeptanz der Überzeugungen wie Gebietsansprüche im Augsburger Religionsfrieden 1555 war dabei [gemeint: bei der Herausbildung eines gesellschaftlichen Pluralismus westlicher Prägung durch Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert und der Säkularisierung in der Aufklärung] ein entscheidender Schritt. Aber erst die Toleranz auch gegenüber den reformierten Minderheiten im Westfälischen Frieden schuf die Grundlage für die volle Religionsfreiheit, die schließlich mit der Regelung des Kirchenaustritts ohne Verlust der bürgerlichen Rechte zur negativen Religionsfreiheit weiter entwickelt wurde."[38]

Hier liegen gleich mehrere Missverständnisse vor.

1. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 eröffnete, wie bereits gezeigt, keinen religiösen Pluralismus, sondern etablierte einen Duopolismus, d. h. einen Monopolanspruch der beiden einzig anerkannten Kirchen auf geografische Gebiete, die in sich weitgehend religiös homogen blieben, zumal den jeweils Andersgläubigen das Recht auf Auswanderung (*ius emigrandi*) zumindest auf dem Papier zugestanden wurde.
2. Toleranz ist eine schlechte „Grundlage für volle Religionsfreiheit", weil Duldung keine wirkliche Akzeptanz darstellt, sondern – wie bereits Goethe sagte – nichts anderes als „Beleidigen" bedeutet. Wer möchte schon geduldet werden?
3. Abgesehen davon wurde im Westfälischen Frieden auch keine „volle" Religionsfreiheit erreicht, sondern der bisherige Duopolismus wurde lediglich um die reformierten „Religionsverwandten" der Augsburgischen Konfession in einigen wenigen Gebieten erweitert. Andere „Sekten" wurden nicht geduldet.[39]
4. Wieso die angeblich „volle" Religionsfreiheit noch Erweiterungsmöglichkeiten benötigt oder bieten soll, bleibt unerfindlich, noch dazu wenn diese Erweiterung einen „negativen" Tatbestand hervorbringt. In Deutschland reden Juristen bis in die höchsten Gerichte und Theologen gern von „negativer Religionsfreiheit", wenn sie die Freiheit meinen, zu keiner Kirche oder Religion gehören zu müssen. Aber das ist kein „negativer" Sachverhalt, sondern gehört zum „positiven" Recht auf Glaubensfreiheit. Man würde auch andere Freiheitsrechte nicht „negativ" konnotieren; denn was wäre eine „negative" Meinungs- oder eine „negative" Pressefreiheit?

---

[38] Art. Pluralismus (Theol.), Evangelisches Staatslexikon, (Neubearb.) Stuttgart 2006, 1798–1802, 1800.

[39] Vgl. *Andrea Strübind*: Religionsfrieden ohne Religionsfreiheit. Die Wirkungsgeschichte des Westfälischen Friedens im Blick auf religiöse Minderheiten, in: *Lena Lybæk / Konrad Raiser / Stefanie Schardien* (Hgg.): Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung: Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken, FS Erich Geldbach (Ökumenische Studien Band 30), Münster 2004, 504–526.

5. Es stimmt auch nicht, dass der Kirchenaustritt im 19. Jahrhundert keinen Verlust der bürgerlichen Rechte zur Folge gehabt hätte. Jeder Lehrer wurde sofort entlassen, wenn er sich der „Sekte" der Baptisten oder Methodisten anschloss. Die Geschichte der Freikirchen in Deutschland bietet auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als ein Kirchenaustritt ermöglicht war, genügend Beispiele für den Verlust bürgerlicher Rechte und der gesellschaftlichen Marginalisierungen bzw. Ächtung.[40] Ein Strom von Auswanderern zog in die „Neue Welt", um der behördlichen Willkür in fast allen deutschen Ländern zu entgehen.[41]

Religionsfreiheit, die unterschiedliche Wahrheitsansprüche verschiedener Kirchen, Denominationen und, wie in der Gegenwart, Religionen akzeptiert, hat es in deutschen Ländern der Kaiserzeit und in der nachfolgenden Zeit in Deutschland bis zur Gegenwart nicht gegeben. Stets wurde und wird das Gespenst des französischen, anti-kirchlichen Laizismus oder eines postmodernen, absoluten Relativismus, wonach alles *gleich gültig* und daher auch alles *gleichgültig* wird, beschworen, um die hergebrachte Duopolstellung der sog. Großkirchen zu zementieren. Es führt kein Weg an der Tatsache vorbei, dass der Satz aus der Weimarer Reichsverfassung (WRV) 137, Abs. 1 „Es besteht keine Staatskirche" nie verwirklicht wurde, weil eine fiktive Kontinuität vorausgesetzt wurde und noch immer wird. Dabei sieht man in den Entscheidungen des Augsburger Religionsfriedens und des Westfälischen Friedens entscheidende Eckpunkte für die Glaubensfreiheit, nimmt aber deren kategorische Begrenztheit nicht wahr. Da die WRV 137, Abs. 5 den bisherigen Staatskirchen die daraus resultierenden Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts beließ, wurden diese Kirchen mit den Privilegien ausgestattet, die sie aus ihrer staatskirchlichen Herkunft gewöhnt waren. Schon 1926 bezeichnete daher der Kirchenrechtler Ulrich Stutz (1868–1938), ein eingefleischter Monarchist, die erreichte Konstellation als „hinkende Trennung".[42] Der Staats- und Staatskirchenrechtler mit NS-Vergangenheit Ulrich Scheuner (1903–1981) umschrieb die Situation nach dem Zweiten

---

[40] Vgl. die Beispiele in diesem Jahrbuch von *Karl Heinz Voigt*: Streit um Bestattungen – Hausfriedensbruch und Anzeigen. Friede auf kirchlichen Friedhöfen durch staatliche Gewalt? (312-336) und *Peter Muttersbach*: Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig. Eine regionalgeschichtliche Fallstudie (337-355).

[41] *Karl Heinz Voigt*: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, Leipzig 2004, schreibt zusammenfassend: „Das Leben und Wirken der Freikirchen in Deutschland war im 19. Jahrhundert von vielen Unwägbarkeiten begleitet." (124). In seinem neuen Buch Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945 (Kirche-Konfession-Religion Bd. 62), Göttingen 2014, schreibt Voigt, dass die Landeskirchen die aufkommenden Freikirchen „mit scharfer Polemik" bekämpften. „Das geschah nicht selten mit dem gleichzeitigen Hilferuf an den Staat und dessen Polizeibehörden zum Schutz der eigenen Konfession." (64).

[42] *Ulrich Stutz*: Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Abh. Preuß. Akademie des Wiss., Jg. 25, Phil.-Historische Klasse, Einzelausgabe 1926, 54, Anm. 2.

Weltkrieg mit der Charakterisierung, es handele sich um eine „gelockerte Fortsetzung der Verbindung von Kirche und Staat".[43] Weder das „Hinken"[44] noch die „gelockerte Form" dürfen jedoch als „normal" und mit Religionsfreiheit vereinbar hingenommen werden, auch wenn Juristen und Entscheidungen der obersten Gerichte der Bundesrepublik Deutschland den gegenteiligen Eindruck zu erwecken suchen. Die noch weiter gehende Feststellung ergibt sich zwangsläufig, dass nämlich die Kirchenartikel der WRV, die sich bei ihrer Entstehung bereits einem unscharfen Kompromiss verdankten und keine klaren Verhältnisse schufen, nicht in das Grundgesetz (GG) hätten aufgenommen werden dürfen. Es ist schon ungewöhnlich genug, dass aus einer nicht mehr gültigen Verfassung einige Artikel (136–139; 141) durch die Regelung Art. 140 GG in eben das GG übernommen wurden; ungewöhnlich ist es darüber hinaus, dass das Bundesverfassungsgericht die Kirchenartikel der WRV als gleichberechtigtes Recht im GG behielt. Sie sind aber vom Art. 4 GG dadurch unterschieden, dass sie nicht wie jener, durch den das Grundrecht auf individuelle Religionsfreiheit garantiert wird, durch Art. 19 GG geschützt sind, sondern dass sie mit „einfacher verfassungsändernder Mehrheit" geändert oder abgeschafft werden könnten.[45]

Die bisherigen Staatskirchen behielten die meisten ihrer Rechte, die mit dem Status einer „Körperschaft des öffentlichen Rechts" verbunden waren. Anderen Religionsgesellschaften konnten auf Antrag hin die Körperschaftsrechte gewährt werden. Die Duopolisten bezeichnet man als „altkorporierte" Kirchen, während andere Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften „neukorporiert" genannt werden. Aber bereits die Unterscheidung von alt- und neukorporierten Kirchen bedingt eine Ungleichbehandlung. Der frühere Leiter des Kirchenrechtlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland, Axel von Campenhausen, hat den Unterschied auf die Formel gebracht, dass die neukorporierten Kirchen nicht die gleichen Rechte genießen *dürfen*, wie die ehemaligen Staatskirchen, weil deren Rechte „auf unwiederholbaren historischen Ereignissen beruhen".[46] Aber jedes historische Ereignis ist in sich unwiederholbar, so dass man mit der Campenhausenschen Formel mühelos eine Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften aushebeln kann und eine andere Konstellation abwertend als Egalitarismus bezeichnet. Die Frage der Gleichbehandlung aller Religionen ist in

---

[43] *Ulrich Scheuner*: Kirche und Staat in der neueren deutschen Entwicklung, in: ZevKR 7, 1959/60, 245.

[44] Das „Hinken" ist entweder eine angeborene oder eine durch einen Unfall oder dergleichen erworbene Anomalie, jedoch kein Normalzustand. Die „hinkende Trennung" ist sowohl aus staatskirchlicher Vergangenheit angeboren als auch durch erfolgreiche Lobbyarbeit direkt nach dem Ersten Weltkrieg als erworben zu bezeichnen.

[45] *Andreas Kohrn*: Die Trennung von Staat und Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der Körperschaftsrechte, in: ZThG 4, 1999, 299.

[46] *A. von Campenhausen*: Staatskirchenrecht, 150.

einem demokratischen Rechtsstaat jedoch keine belanglose Nebensache, sondern folgt zwingend aus der Neutralität dieses Staates. Bundesregierung und Länderregierungen sollten daran gebunden sein.

Man muss v. Campenhausen allerdings für seine klaren Darlegungen dankbar sein; denn folgt man seinen Ausführungen, dann wird deutlich, dass er, wie der Volksmund sagen würde, die Katze aus dem Sack lässt: Das geltende Staatskirchenrecht ist nach Meinung des Rechtsauslegers „auf die großen Kirchen ausgerichtet" und soll „ihre volkskirchliche Struktur und Funktion erhalten".[47] Keinem anderen Zweck diene auch die Rechtsform der KdöR, weil diese ein „Zwei-Klassen-System gestufter Parität"[48] – mit einer gewissen Durchlässigkeit für neukorporierte Kirchen[49] – installieren wollte. Die „gestufte Parität" wird auch beschönigend und zugleich verhüllend als „Differenzierung der Parität" bezeichnet und steht angeblich „im Interesse sachgerechter Regelung" und stelle „die Besonderheit der staatskirchenrechtlichen Ordnung in Deutschland" dar.[50] Dass sie eine deutsche Besonderheit ist, kann nicht bezweifelt werden. Bezweifelt werden muss aber mit allem Nachdruck die Möglichkeit der Vereinbarkeit einer „gestuften Parität" mit der religiös-weltanschaulichen Neutralitätspflicht des Staates und seiner Regierung. Denn: „Keine Vorbedingung für P[arität] sind insb. die kulturelle und historische Verwurzelung einer Religion oder Weltanschauung oder ihre Nützlichkeit für das Wertebewusstsein in der Gesellschaft oder andere Aspekte des sozialen und kulturellen Allgemeinwohls"[51], also auch nicht die Erhaltung einer volkskirchlichen Struktur oder Funktion durch ein Staatskirchenrecht, das auf diese Ziele abgestellt ist. Der ideologische Charakter der deutschen Besonderheit wird durch die Ausführungen v. Campenhausens überdeutlich erschlossen.

Als besondere Grundlage des Ungleichgewichts, das sich aus der vordemokratischen Kaiserzeit hinübergerettet hat, erweisen sich die Finanzen in Form der durch Art. 137, Abs. 6 WRV garantierten Kirchensteuer und der in Art. 138, Abs. 1 WRV erwähnten Staatsleistungen. Beides hat exorbitante Mittel in die Kassen der davon profitierenden Kirchen gespült. Sie waren und sind in der Lage, hocheffiziente Verwaltungen aufzubauen und zu betreiben, auch wenn die Spitzen in Gestalt der Bischöfe oder Kirchenpräsidenten ihre Bezüge zumeist aus den Haushalten der Bundesländer beziehen. Mit den Geldern konnten hohe Gehälter für Verwaltung und Klerus gezahlt, aber auch viele ökumenische Organisationen und Projekte weltweit initiiert und/oder am Leben erhalten werden. Die Welt sähe mit Sicher-

---

47 *Campenhausen*: Ges. Schriften, 29.
48 Ebd., 70.
49 Die Durchlässigkeit aufgrund Art. 137, Abs. 5 WRV nennt Michael Germann, Art. Parität, in: Ev. Staatslexikon, Sp. 1729, treffend eine „Nivellierung ‚nach oben'".
50 *Campenhausen*: Ges. Schriften, 29.
51 *Michael Germann*: Art. Parität, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 2006, Sp. 1727–1731, 1730.

heit schlechter aus ohne die Finanzpotenz der deutschen Kirchen. Dennoch muss man festhalten, dass die Kirchensteuer an den Status einer KdöR geknüpft ist und sich daraus ein Bündel von Privilegien ableitet, was die Hervorhebung zweier Religionsgesellschaften zuungunsten einer Parität unterstreicht. Vordemokratische Verhältnisse werden dadurch zementiert, dass eine „größtmögliche Kontinuität" zwischen der Zeit der Weimarer Republik und der Zeit davor walten sollte. Zwar wollte man nach dem Ersten Weltkrieg eine Trennung der Kirche vom Staat und des Staates von der Kirche, aber weil der deutschen Nationalversammlung nach der Interpretation v. Campenhausens das Modell einer Trennung von Staat und Kirche am Beispiel der USA und Frankreichs „abschreckend vor Augen" stand, kam es zu dem angeblich kulturhistorisch bedeutsamen deutschen Modell einer Trennung mit gleichzeitig enger Kooperation.

> „Damit ist gerade der Teil der deutschen Verfassungsgeschichte, der als eine Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands beigetragen hat, in eine andere Form überführt worden."[52]

Diese „Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands" sieht freilich noch Mitte des 19. Jahrhunderts gänzlich anders aus, jedenfalls war diese Geschichte für die Freikirchen weder eine Geschichte der „Freiheit" noch lässt sich daraus ein „Ruhm" Deutschlands ableiten. Die Frage stellt sich abschließend, ob es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben kann.[53] Wenn man meint, Deutschland sei „seit der Reformation Vorreiter in der Anerkennung der Religionsfreiheit gewesen"[54] und es sei „der einzige Großstaat in Europa, in dem seit der Reformation die beiden großen Kirchen nebeneinander leben und es nicht mehr oder weniger zur Ausrottung der einen oder anderen Konfession gekommen ist"[55], dann wird man zu einem positiven Ergebnis kommen können. Das geht freilich nur unter Absehung der Religionskriege, namentlich des 30jährigen Krieges, der Vertreibungen, Verfolgungen und Diskriminierungen andersdenkender religiöser Menschen in großem Stil. Eine solche Sicht der Reformation und der nachfolgenden Geschichte ist unter dem Gesichtspunkt der Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit nichts anderes als eklatante Geschichtsklitterung, die offenbar nur so zu erklären ist, dass man die bestehenden ungerechten Verhältnisse mit allen Mitteln aufrechterhalten möchte.

Es lassen sich eine Reihe von Faktoren aufzeigen, die nicht weiter ausgeführt werden können, die aber auch in der nur kurzen Aufzählung verdeutlichen helfen, dass der landeskirchliche Protestantismus im 19. Jahrhundert und zumindest in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Ent-

---

[52] *Campenhausen*: Ges. Schriften, 41.
[53] Vgl. meine Abhandlung: Kann es in Deutschland überhaupt Religionsfreiheit geben?, in: ZThG 10, 2005, 192–215.
[54] *Campenhausen*: Ges. Schriften, 310.
[55] Ebd., 37.

wicklung der Menschenrechte, einschließlich des Rechts auf Glaubensfreiheit, kritisch, ja manchmal sogar feindlich gegenüberstand.

- Im Nachgang zu den napoleonischen Kriegen und der Begeisterung für das Deutsch-Nationale kommt es zu einer Abkoppelung von Entwicklungen in Frankreich und England, ganz zu schweigen von den USA, in die nur die ohnehin „schwarzen Schafe" der Familien auswanderten, denen man nicht nachtrauerte. Kamen jedoch etliche mit einer anderen Religion zurück, z. B. als Methodisten oder Albrechtsleute, wurden diese Emissäre unerbittlich verfolgt.
- Reklamiert wird ein besonderer „deutscher Geist", der angeblich bei Luther seinen Ausgang nahm. Das deutsche Volk sei im Gegensatz zu seinen Nachbarvölkern kein „Mischvolk", sondern ein „Urvolk" mit einer „Ursprache". Den Auswanderern wird daher dringend angeraten, die Luthersprache ja nicht preiszugeben, wie man bei Wilhelm Löhe (1808–1872) beobachten kann.
- Die Volksgemeinschaft findet sich religiös wieder in der Volkskirche. Beide sind ebenso wie das Recht dem Einzelnen vorgeordnet. Der Einzelne soll oder muss in der Volksgemeinschaft und der Volkskirche aufgehen. Eine „Entscheidung" für die Kirche ist unnötig.
- Die Revolution von 1848 wird als gegen die von Gott gesetzte monarchische Ordnung abgelehnt. Der preußische König z. B. ist in seiner Eigenschaft als König zugleich der *summus episcopus*, der oberste Bischof, der preußischen Territorialkirchen. Eine Revolution dagegen ist ein Vergehen an der staatlichen und kirchlichen Ordnung.
- Im Gefolge der Erweckung ergriff weite Teile der Evangelischen eine romantische Religiosität, die sich nach Innen richtete und sich gegenüber der politisch-sozialen Wirklichkeit gleichgültig zeigte. Zu der aufkommenden Klasse der Arbeiter verlor man die Beziehung, und Menschenrechte waren unwichtig.
- In der sozialistischen Bewegung konnte man nur ein Erbe des gottfeindlichen französischen Liberalismus erblicken.
- Die Innere Mission, wie sie Johann Hinrich Wichern (1808–1881) propagiert wurde, operierte auf der Basis der Volkskirche und versuchte, die vielen Getauften, die sich nicht zur Kirche hielten, in die Gemeinden zurück zu gewinnen. Der Internationalismus der Evangelischen Allianz blieb ihm wegen der vielen Sektierer, namentlich der Methodisten und Baptisten, suspekt.
- Einflussreiche Männer wie das Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats Friedrich Julius Stahl (1802–1861) definierten das Christentum und besonders das Luthertum als „absolute" und damit von seinem Wesen her als „intolerante" Religion. Infolgedessen ist Religionsfreiheit nichts

anderes als eine „Banalphrase", so dass der „christliche Staat" ein Recht hat, sich gegen Eindringlinge von außen zu erwehren.[56]

- Unter diesen Endringlingen waren die Baptisten die schlimmsten, weil sie die in der Augsburgischen Konfession verurteilte Wiedertaufe pflegten und die bereits Getauften in ihrem Sinn „umtaufen" wollten. Dass freilich die Zwangstaufen von Neugeborenen baptistischer Eltern noch weniger mit Glaubensfreiheit zu tun haben, kam den politischen und kirchlichen Behörden erst spät oder gar nicht in den Sinn.
- Viele Evangelische sahen im Ersten Weltkrieg die überlegene deutsche Kultur und deutsches Wesen im heldenhaften Abwehrkampf gegen „westliche dekadente Zivilisation". Demokratie und Menschenrechte waren Teil der Dekadenz.
- Entsprechend wurde die Weimarer Republik und die Demokratie von vielen abgelehnt und dem deutschen Kaiser nachgetrauert bzw. ihm Huldigungstelegramme an seinem Geburtstag in sein Exil nach Dorn in Holland gesandt.
- Auch das Bonner Grundgesetz wurde anfänglich weniger von den Menschenrechten her gelesen, sondern unter dem Gesichtspunkt der „Rechtsstaatlichkeit".

Die „Geschichte der Freiheit zum Ruhm Deutschlands" entpuppt sich bei genauerem Hinsehen als wenig ruhmreich. Wenn man freilich die ganze Verfolgungsgeschichte ausklammert, ist damit auch der Boden für eine Aufarbeitung der Vergangenheit entzogen. Was sollte denn aufgearbeitet werden, wenn Deutschland „seit der Reformation Vorreiter in der Anerkennung der Religionsfreiheit gewesen" ist? Die Liste der *gegenseitigen* Verhöhnungen von Landes- und Freikirchen ist sehr lang. Die Einbeziehung der römisch-katholischen Kirche würde noch weiteres Öl in dieses Feuer gießen, hatte doch Papst Pius IX. in seiner Zusammenstellung der Irrtümer, *syllabus errorum* von 1864, auch die Gewissens- und Religionfreiheit sowie die Trennung von Kirche und Staat zu den Irrtümern gerechnet, die verdammt werden müssen. Das aber hat das Zweite Vatikanische Konzil mit dem letzten verabschiedeten Dokument entscheidend korrigiert, so dass sich hier eine gemeinsame Basis findet, auf der eine ökumenische Zusammenarbeit unschwer möglich erscheint.

Dennoch bzw. gerade deshalb müsste es in Deutschland zu einem Prozess kommen, den man seit etlichen Jahren in der ökumenischen Bewegung als *healing of memories*, ein Heilen der Erinnerungen, bezeichnet. Dazu ist es erforderlich, dass es auf beiden Seiten zu einer ungeschminkten Wahrnehmung der geschichtlichen und bis in die Gegenwart reichenden Verletzungen und ihrer Motive kommt. Auf der Basis einer Schönfärberei,

---

[56] *Friedrich Julius Stahl*: Wider Bunsen, Berlin 1856, bes. 100.

die Deutschland als Vorreiter der Religionsfreiheit hinstellt, kann ein *healing of memories* nicht gelingen und zu einem ökumenischen Frieden führen. Es wäre an der Zeit, dass sich namentlich die religiösen Duopolisten aus der babylonischen Gefangenschaft ihrer Juristen befreien und sich endlich mit theologischen Mitteln den Fragen stellen, die ihre Glaubwürdigkeit seit dem Jahrhundert der Reformation untergraben und sie so in ihrer eigentlichen Aufgabe entscheidend gelähmt haben. Alle in Deutschland tätigen „Kirchentypen" oder Denominationen sollten sich vorbehaltlos der ökumenischen Aufgabe widmen, sich von Fehlern der Vergangenheit heute zu reinigen, um ihren Kindern und Kindeskindern den Freiraum zu ermöglichen, den alle Kirchen für ihre Suche nach Wahrheit und für ihr Zeugnis benötigen. Gewissens- und Religionsfreiheit ist dann auch kein Ziel in sich, sondern die immer wieder zu erobernde und zu verteidigende Rahmenordnung, die religiösen Menschen, aber nicht nur ihnen, die Möglichkeit bietet, ihre Erkenntnisse zu leben und wenn nötig gegen den Strom des Zeitgeistes zu schwimmen. Nichts bedarf eine Gesellschaft mehr als Christinnen und Christen, die für sich und alle anderen das Recht einfordern, ihrem Glauben ohne Furcht vor staatlichen Eingriffen, aber auch ohne Bevorzugungen durch Regierungen Ausdruck zu verschaffen.

(Un)Duldsamkeit bei Martin Luther

Prozesse der Inklusion und Exklusion in seiner Auseinandersetzung mit alternativen reformatorischen Entwürfen

Thomas Hahn-Bruckart

Einen festen Topos im Arsenal konfessioneller Polemik von lutherischer Seite stellte bis ins 20. Jahrhundert das Verdikt der „Schwärmerei" dar – ein Verdikt, unter das viele der entstehenden Freikirchen fielen, sowie überhaupt religiöse Phänomene, die den Hauch des ungeordnet Enthusiastischen hatten, oder auch bestimmte politische Optionen, die sozialrevolutionäres Potential zu bergen schienen. Seinem deontischen Gehalt nach barg der Begriff den Appell zu Abwehr und Abgrenzung. Erich Beyreuther hat in diesem Zusammenhang von einem „Antischwärmerkomplex" gesprochen, der dem Luthertum manche Wege – gerade auch in sozialer und politischer Hinsicht – lange verstellt habe.[1] Dass es solch ein geprägtes Wahrnehmungsmuster im Luthertum überhaupt gab, hat eine lange Geschichte und reicht zurück bis in die Frühzeit der Reformation. Muster der Selbstbeschreibung und der Fremdwahrnehmung, die von den Protagonisten der Reformation, vor allem Luther selbst, geprägt und propagiert worden waren, wirkten als so etwas wie eine „mentale Mitgift" auch über das 16. Jahrhundert hinaus und bis ins 20. Jahrhundert hinein fort.[2] Der prominenteste Begriff ist dabei der des *Schwärmers*, der im Laufe der Geschichte auch in anderen Kontexten aufgegriffen werden konnte.[3] In der Anfangszeit der Reformation öffnet sich hier aber ein sehr viel breiteres Spektrum an Kampfnamen, mit Hilfe derer versucht wurde, Gegner zu brandmarken bzw. bestimmte Bilder von ihnen entstehen zu lassen. Ihre besondere Dynamik erhielt diese Auseinandersetzung dadurch, dass es darum ging, Identitäten erst noch zu formen. Es war eine Auseinandersetzung nach innen, innerhalb der reformatorischen Bewegung.

Die Auseinandersetzung nach außen, mit den Altgläubigen, war in ihren Grenzlinien klarer, die nach innen in vielem zunächst unscharf. Wer war ein Martinianer bzw. Lutheraner? Und wer gehörte nicht dazu? Wen konnte man vielleicht dazugehören lassen, wen auf keinen Fall? Die Definitionsmacht dessen, was als lutherisch zu gelten hatte, behielt sich – auch wenn er sich gegen den Begriff „lutherisch" wehrte – in der Frühzeit im wesentlichen Luther selbst vor. Dabei spielten zentral, aber nicht ausschließlich,

---

1 Vgl. *Erich Beyreuther*: Die Rückwirkung amerikanischer kirchengeschichtlicher Wandlungen auf das evangelische Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. In: *Ders.*: Frömmigkeit und Theologie. Gesammelte Aufsätze zum Pietismus und zur Erweckungsbewegung, Hildesheim / New York 1980, 237-264, hier 245.

2 Vgl. *Thomas Kaufmann*: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006, 8.

3 Vgl. dazu v.a. *Winfried Schröder*: Art. Schwärmerei. In: HWP 8 (1992), 1478-1483.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

theologische Kriterien eine Rolle. Entsprechend ließe sich die Frage der Duldsamkeit bzw. – anachronistisch formuliert – „Toleranz" bei Luther auf einer primär theologischen Ebene untersuchen im Hinblick darauf, welche Positionen für ihn nicht mehr tolerabel waren und entsprechend mit theologischen Argumenten bekämpft werden mussten. Da mir diese theologische Ebene aber recht gut erforscht zu sein scheint,[4] möchte ich mich im Folgenden dem zuwenden, wie diese Grenzziehungen zu alternativen reformatorischen Entwürfen konkret Gestalt gewannen, und das vor allem in sprachlicher Hinsicht.[5] Was mich unter dem Blickwinkel der Grenzen der „Toleranz" interessiert, sind die Mechanismen, die bei diesen Prozessen der Identitätsbildung und der Alteritätsbildung oder der Devianzkonstruktion zum Greifen kamen. Duldsamkeit oder Unduldsamkeit bei Martin Luther soll also von ihrem Vollzug in der Spannung von Exklusion und Inklusion untersucht werden. Wie kam es, dass so etwas wie eine lutherische Identität entstehen konnte, die Formen der Abgrenzung in sich schloss, die Jahrhunderte Bestand haben sollten? Im Hintergrund meiner Ausführungen steht die These, dass es nicht so sehr theologische Propria und Feinheiten sind, die so etwas wie ein mentales Muster entstehen lassen, sondern dass die entscheidende Kategorie die von Sprache und Macht ist.[6] Wer schafft die prägnantesten Begriffe und Kategorisierungen und wer hat die Macht, diese Begriffe im öffentlichen Diskurs durchzusetzen, bis sie irgendwann unhinterfragte Geltung finden? Orientieren will ich mich an entscheidenden Umbruchssituationen, in denen in unterschiedlicher Weise und mit differierendem Fokus Exklusionen und Inklusionen durch Luther betrieben wurden.

I.

Dass Luther etwas nicht dulden wollte, was sich auf die Herkunft aus seinen eigenen Reihen berief, war erstmals mit Prägnanz im Sommer 1521 der Fall. Hier finden sich erstmals sprachlich aufweisbare Exklusionsbestrebungen, die sich wohl auf zunächst studentisch initiierte Aktionen in Erfurt be-

---

[4] Vgl. v.a. *Wilhelm Maurer*: Luther und die Schwärmer [1952]. In: *Ders.*: Kirche und Geschichte. Gesammelte Aufsätze. Hg. von Ernst Wilhelm Kohls / Gerhard Müller, Göttingen 1970, 103-133; *Karl Gerhard Steck*: Luther und die Schwärmer, Zürich 1955; *John S. Oyer*: Lutheran Reformers Against Anabaptists. Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany, The Hague 1964; *Harry Loewen*: Luther and the Radicals. Another look at some aspects of the struggle between Luther and the radical reformers, Waterloo 1974, sowie auch die in diesem Artikel genannten Arbeiten Thomas Kaufmanns.

[5] Wenn ich in diesen Zusammenhängen von „Entwürfen" spreche, ist das nicht primär ideengeschichtlich gemeint, sondern meint reformatorische Gestaltungsformen in ihrer Gesamtheit.

[6] Damit lehne ich mich an zentrale Hypothesen der Historischen Diskursanalyse an, die sich in je unterschiedlicher Akzentuierung vor allem mit den Namen Foucault und Bourdieu verbinden lassen. Zur Einführung in die historisch betriebene Diskursanalyse vgl. *Achim Landwehr*: Historische Diskursanalyse, Frankfurt / New York ^{2}2009.

ziehen. Zwei Monate, nachdem Luther auf dem Weg zum Wormser Reichstag in Erfurt gepredigt hatte, war es zum sogenannten Erfurter Pfaffensturm mit der Demolierung von Kanonikerhäusern und militanten Übergriffen auf das Eigentum von Klerikern gekommen.[7] Zunächst war es lediglich eine Ansammlung von Studenten,

> „die gut Martinisch haben wollen sein und sich vernehmen lassen, die Pfaffen, Prediger und Priester und sonderlich die Kurtisanen zu strafen und endlich dahin zu bringen, dass sie auch Martino anhängen müssten"[8].

Der „Hauptsturm" fand dann aber unter Beteiligung von Bürgern, Handwerksknechten und auch Landadel und Bauern vom 12. bis 13. Juni 1521 statt.[9] Luther äußerte sich von der Wartburg aus verschiedentlich über diese Vorgänge, auch in einem für die Öffentlichkeit bestimmten Brief an Spalatin, den Sekretär des Kurfürsten. Er schreibt:

> „In Erfurt hat der Satan durch seine Helfershelfer uns böse nachgestellt, indem der die Unsrigen mit gemeinem Gerücht brandmarkte. Aber es wird ihm nichts nützen. Es sind nicht unsere Leute, die das tun [*non sunt nostri, qui haec faciunt*]."[10]

Auffällig sind hier zwei Dinge: zum einen der klare terminologische Trennungsstrich (*non sunt nostri*) – hier wird Exklusion erstmals terminologisch fixiert[11] –, zum anderen die Diabolisierung der sich fälschlicherweise auf Luther berufenden Gegner. Die Klassifikation von Unruhen als ein Werk des Teufels hatte Luther bereits im Sommer 1520 angesichts sozial motivierter studentischer Unruhen in Wittenberg vorgenommen. Sie stellt so etwas wie ein wiederkehrendes Grundmuster dar, nach dem auch in der

---

7 Zum Erfurter Pfaffensturm vgl. u.a. *Ulman Weiss*: Die frommen Bürger von Erfurt. Die Stadt und ihre Kirche im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, Weimar 1988, 124-132; *Erich Kleineidam*: Universitas Studii Erffordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt im Mittelalter 1392–1521. Bd. 2, Erfurt / Leipzig 1969, 258-266.

8 Bericht der Executores generales an Albrecht, zit. n. *Theodor Eitner*: Erfurt und die Bauernaufstände im XVI. Jahrhundert. In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte und Altertumskunde von Erfurt 24/2 (1903) 3-108, hier 17. Vgl. auch *Weiss*: Bürger, 125.

9 Diese Datierung nimmt Eitner in Rückgriff auf Schreiben der mainzischen Beamten in Erfurt an Albrecht vom 27. und 28.06. sowie an den Dechanten von St. Sever, Jakob Doleatoris, vom 13.09.1521 vor und korrigiert damit die ältere Datierung auf den 11.-12.6.; vgl. Eitner: Erfurt, 17.

10 WA.B 2, 376, 15-18 (Nr. 422): „Erfordiae Satanas suis studiis nobis insidiatus est, ut nostros mala fama inureret. Sed nihil proficiet; non sunt nostri, qui haec faciunt. Ita, cum resistere nequeat veritati, stulto stultorum in nos zelo cogitat infamare eam. Miror ista sustineri a senatu eius oppidi." Deutsche Übersetzung in Anlehnung an *Herbert von Hintzenstern* (Hg.): Martin Luther. Briefe von der Wartburg 1521/1522, Eisenach 1984, 58.

11 Gleichzeitig ist zu reflektieren, dass durch den Gebrauch der 1. Person Plural auch eine eigene Gruppenidentität formuliert wird, die ihre Ursprünge bereits in den Jahren zuvor in der gemeinschaftlichen Entwicklung einer neuen Theologie an der Universität Wittenberg hat. Vgl. zu diesen Zusammenhängen *Jens-Martin Kruse*: Universitätstheologie und Kirchenreform. Die Anfänge der Reformation in Wittenberg 1516-1522, Mainz 2002.

Folgezeit derartige Phänomene klassifiziert werden. Der Teufel sehe, dass er von außen – durch das Papsttum – nichts mehr ausrichten könne und versuche nun – von innen (*intus*) – zu schaden.[12] Dieses Motiv findet sich sowohl in Briefen als auch in Predigten und kehrt auch wieder, als es während Luthers Wartburgaufenthalt im Herbst und Winter 1521/22 zu dem kam, was in der Literatur als „Wittenberger Bewegung" oder „Wittenberger Unruhen" bezeichnet wird: studentische Aktionen gegen Kleriker, Störungen der Messe, Ruhestörungen in der Stadt, Abendmahlsfeiern unter beiderlei Gestalt, eine neue Stadtordnung und die Entfernung von Bildern.[13] Interessant zu sehen ist, dass es hier von Seiten Luthers zunächst durchaus Inklusionsbestrebungen gab. Das gewaltsame Vorgehen von Studenten gegen nach Wittenberg gekommene Antonitermönche im November 1521 gefiel Luther zwar nicht, gleichwohl mahnte er Spalatin zu Gelassenheit und identifizierte die agitierenden jungen Männer explizit mit der eigenen Sache:

> „Dass wir mit den Unsrigen bei den Gegnern oder bei denen, die in Gottes Sache zu viel weltliche Klugheit anwenden, notgedrungen in üblen Ruf kommen können, hätte dich nicht beeindrucken dürfen, da Christus und die Apostel – wie Du weißt – nichts taten, um den Menschen zu gefallen. Ich höre überhaupt nichts davon, daß unsere Leute wegen irgend eines Frevels angeklagt werden, sondern nur, weil sie die falsche Frömmigkeit und die verderbenbringenden Lehren verachten, obwohl mir der Krawall der jungen Männer nicht gefällt, mit dem diese über die Antonitermönche [in Wittenberg] hergefallen sind. Aber wer kann allen überall und jederzeit einen Zügel anlegen? Stellen die anderen nie etwas Böses an? [...] Das Evangelium wird nicht stürzen, wenn ein paar von unsern Leuten sich gegen das Normalmaß versündigen!"[14]

Luther spricht hier von „unseren Leuten", auch wenn er ihnen etwas distanziert zu großen Übermut bescheinigt. Ebenso gefiel Luther seiner etwas späteren Aussage nach alles – auch wenn man die besondere Kommunika-

---

12 Vgl. Luther an Spalatin am 17.07.1520; WA.B 2, 144, 14-17 (Nr. 313): „Ego belle video Satanam, qui cum Romae et apud exteros nihil videat sese promovere, hoc malum [sc. die studentische seditio] invenit, ut intus et pessime noceat. Res fuit principio parva, sed ecce, quanto magis tractatur, tanto acrius corripit et accuit corda, quod proprie diabolici ingenii est, ut, unde putes mederi, inde morbum ille augeat". Vgl. zu diesen Zusammenhängen insgesamt auch auch *Thomas Kaufmann*: Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualität der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung, Tübingen 2012, 185-265.

13 Vgl. zuletzt dazu *Natalie Krentz*: Ritualwandel und Deutungshoheit. Die frühe Reformation in der Residenzstadt Wittenberg (1500–1533), Tübingen 2014, 141-242.

14 Luthter an Spalatin am 11.11.1521; WA.B 2, 402, 16-403, 27 (Nr. 438): „Quod vero male audire nos cum nostris cogimur, vel ab aduersariis vel nimio ciuiliter prudentibus in re diuina, nihil debuisti moueri, cum scias Christum & Apostolum non placuisse hominibus. Neque enim adhuc audio nostros aliquo flagitio accusari, Sed tantum contemptu impietatis & perditarum doctrinarum, quamquam Iuueniles isti motus non placeant, qui Antonii legatum male acceperunt. Sed quis omnibus omni loco & tempore frenum iniiciat? An illi nihil vnquam designant mali? [...] Non ruet ideo Euangelium, si aliqui nostrum peccant in modestiam." Deutsche Übersetzung in Anlehnung an *Hintzenstern*: Luther, 100-101.

tionssituation beachten muss[15] –, was er bei einem kurzen Wittenberg-Aufenthalt inkognito Anfang Dezember 1521 sah und hörte: „Alles, was ich hier sehe und höre, gefällt mir außerordentlich."[16] Da ihn unterwegs aber verschiedene Gerüchte von einigen Übergriffen „der Unsrigen" beunruhigten,[17] werde er eine Schrift verfassen, die sich gegen Aufruhr wende. Zu beachten ist, dass es immer noch „die Unsrigen" sind, die hier aktiv werden. Luther verfasste die angekündigte Schrift im Dezember 1521 als „Treue Vermahnung sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung" und formulierte darin die Unterscheidung zwischen legitimem geistlichen Aufruhr – die Unruhe, die die Wiederentdeckung und Verkündigung des Evangeliums notgedrungen verursache – und illegitimem leiblichen Aufruhr – gewaltsamem Vorgehen zur Durchsetzung der eigenen Ziele. Luthers Einschätzung der Wittenberger Vorgänge kippte jedoch immer mehr, je größer der politische Druck wurde und die vorgenommenen Reformen in Wittenberg sein reformatorisches Wirken als solches zu desavouieren drohten.

Eine erste konkrete *Benennung* potentieller innerreformatorischer Gegner hängt zusammen mit dem Auftreten dreier Männer aus Zwickau, die Ende Dezember 1521 nach Wittenberg kamen und sich auf eine besondere Geistbegabung und visionäre Offenbarungen beriefen.[18] Melanchthon war aufs Tiefste verunsichert und wandte sich an Luther auf der Wartburg.[19] Wenngleich Luther sie nicht ganz ernst nahm, distanzierte er sich sogleich terminologisch von ihnen, indem er sie ironisch als „Propheten" bezeichnete.[20] Auch den Fakultätskollegen Amsdorff suchte er gegen die „Zwickauer Propheten", wie er sie im Brief an diesen genauer nannte, stark zu machen.[21] Wenngleich er seine Mitstreiter zu einer gewissen Härte aufforderte, appellierte er beim Kurfürsten gleichzeitig für Milde. Er schreibt an Spalatin: „Sorge dafür, dass unser Fürst an jenen Zwickauer neuen Propheten seine Hände nicht mit Blut befleckt."[22] Bei diesem Terminus „neue Propheten" dürfte es sich um Luthers erste eigene Prägung zur Bezeichnung

---

15 Luther ärgerte sich über Spalatins Zögerlichkeit in der Herausgabe evtl. Anstoß erregender Schriften Luthers; entsprechend wollte er ihn aus der Reserve locken.

16 Luther an Spalatin am 05.12.1521; WA.B 2, 410, 18-19 (Nr. 443): „Omnia vehementer placent, quę video & audio". Deutsche Übersetzung angelehnt an *Hintzenstern*: Luther, 121.

17 WA.B 2, 410, 19-20 (Nr. 443): „[…] quamquam per viam vexatus rumore vario des nostrorum quorundam importunitate praestituerim publicam exhortationem edere […]".

18 Zu diesem Themenkomplex vgl. *Thomas Kaufmann*: Thomas Müntzer, „Zwickauer Propheten" und sächsische Radikale. Eine quellen- und traditionskritische Untersuchung zu einer komplexen Konstellation, Mühlhausen 2010.

19 Dieser Brief von Ende Dezember 1521 ist nicht erhalten.

20 Vgl. den Brief Luthers an Melanchthon vom 13.01.1522; WA.B 2, 424, 9 (Nr. 450).

21 Vgl. den Brief Luthers an Amsdorff vom 13.1.1522; WA.B 2, 423,61 (Nr. 449): „Prophetae Cignaei […]".

22 Brief Luthers an Spalatin vom 17.01.1522; WA.B 2, 444, 17-18 (Nr. 452): „Tu quoque cura, ne princeps noster manus cruentet in prophetis illis nouis Cygnęis."

abweichender Reformationsanhänger gehandelt haben.[23] Dabei unterblieb zunächst die direkte Verketzerung wie sie durch den biblisch vorgebildeten Begriff „falsche Propheten" möglich gewesen wäre. Doch auch der Ausdruck „neue Propheten" hatte bereits einen ablehnenden Beiklang.[24] Nach seiner Rückkehr nach Wittenberg stilisierte Luther sich in den Invokativpredigten nicht expressis verbis, aber doch der Tendenz nach als den wahren Propheten, der in göttlichem Auftrag das Evangelium in Wittenberg wieder zum Leuchten bringe und als der rechtmäßige Hirte, dem der Teufel in seine Hürde gefallen sei, der nun die Unruhen beende. Durch die Synthetisierung der Ereignisse während seiner Abwesenheit und deren spätere Verbreitung schuf Luther quasi einen Ereigniszusammenhang der Wittenberger „Unruhen", der auf einen Höhepunkt zulief, für den Luther ein neues Verbalsubstantiv kreierte: das „Bildstürmen".[25] Das wohl eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen darstellende Nomen agentis „Bild(er)stürmer" findet sich ebenfalls in den Invokavitpredigten. Mit diesem Begriff rückte Luther etwas in den Fokus, das nach heutiger historischer Einschätzung eher kleinen Umfang gehabt hatte[26], als Bildersturm in späteren Zeiten und auch schon durch die Druckverbreitung der Predigten Anderes evozieren sollte: nämlich radikale Volksmassen, die tumultuarisch agieren. So sind *bildstürmen* und *Bildstürmer* die frühesten Prägungen, bei denen Luther gewaltsames Vorgehen radikalisierter Volksmassen mit aufrief.[27]

Ein kurzes Zwischenfazit zu dem, was uns in dieser Frühzeit der Reformation an grundlegenden Weichenstellungen begegnet:

1. Die Formulierung von Gruppenidentitäten über den Gebrauch der 1. Person Plural bzw. des entsprechenden Possessivums *nos/noster – non sunt nostri*.
2. Die Unterscheidung zwischen notwendigem geistlichen und abzulehnendem leiblichen Aufruhr.
3. Die Diabolisierung der Gegner bzw. ihrer Agitation: der Teufel versucht von innen zu zerstören, er ist Luther in seine Wittenberger Hürde gefallen. Dabei können
4. bestimmte Personengruppen ausgemacht werden, die auf je ihre Weise theologische und geistliche Eigenmächtigkeit (*Propheten*) oder ein falsches Verständnis des Evangeliums in unkontrollierte soziale Aktion der Volksmassen umsetzen: *Bilderstürmer*. Und schließlich
5. die Behauptung der Deutungshoheit über die Geschehnisse durch Luther und die Durchsetzung seiner Perspektive im öffentlichen Raum durch Predigten, durch Schriften, durch Korrespondenz.

---

[23] Vgl. *Günter Mühlpfordt*: Luther und die „Linken" – Eine Untersuchung seiner Schwärmerterminologie. In: *Günter Vogler* (Hg.): Martin Luther. Leben – Werk – Wirkung, [2]1986, 325-345, hier 327.

[24] Das „Newe" war im Frühneuhochdeutschen keinesfalls positiv besetzt.

[25] So in der dritten Invokavitpredigt (WA 10/3, 26-29).

[26] Vgl. *Krentz*: Ritualwandel, 200-210.

[27] So *Mühlpfordt*: Luther, 331.

II.

Für den gefährlichsten *Bilderstürmer* hielt Luther zu dieser Zeit seinen Universitätskollegen Andreas Bodenstein von Karlstadt. Mit ihm persönlich meinte er auch denjenigen, der ihm in seine Hürde gefallen sei. Genau dieses Bild, dass der Teufel oder ein Wolf ihm in der Gestalt Karlstadts in seine Hürde gefallen sei, kommunizierte Luther immer wieder in verschiedenen Briefen und in verschiedene Richtungen im Frühjahr 1522.[28]

Ein weiteres Element, das für die folgende Zeit prägend werden sollte, ist damit das der Personalisierung. Bestimmte Einzelpersonen erscheinen mit ihrer Persönlichkeit als zentrale Repräsentanten einer falschen Theologie und einer falschen Frömmigkeit und es wird ein bestimmter Umgang mit ihnen empfohlen und praktiziert. Edwards spricht in seinem Buch „Luther an the False Brethren" in diesem Zusammenhang von einer „*ad hominem* attack".[29]

Dabei gab es aber auch hier nicht nur Exklusionsbestrebungen – manifestiert im Umgang mit Karlstadt –, sondern ebenso Inklusionsprozesse. Das lässt sich sehen an der Gestalt Gabriel Zwillings, der als Klosterbruder Luthers während dessen Abwesenheit eine entscheidende Rolle im Vorantreiben der Reformen in Wittenberg spielte, sowohl was den Abendmahlsempfang in beiderlei Gestalt als auch was die Bilderentfernung sowie die Klosterauflösung anging, sogar als „zweiter Martin" und eigentlicher Initiator der Reformen hervorgehoben werden konnte,[30] in der Memoria der „Wittenberger Unruhen" aber kaum eine Rolle spielt. Das kommt daher, dass Zwilling nach der Rückkehr Luthers nach Wittenberg ausgesprochen schnell einlenkte und auch nicht publizistisch tätig geworden war. „Gabriel erkennt sich [...] und ist zu einem andern Manne verändert", schreibt Luther Mitte März 1522 an Wenzeslaus Link.[31] Luther konnte ihn sogar für eine Predigttätigkeit nach Altenburg empfehlen, wenngleich er ihn in Briefen mehrfach zu geistlicher Demut ermahnte.[32] Dass Zwilling nicht durch Schriften hervorgetreten ist, scheint ein wesentliches Element zu sein, weshalb Luther ihn aus der Memoria der sog. Wittenberger Unruhen mehr oder weniger „verschwinden" lassen konnte. Er scheint eine außergewöhnliche Redebegabung gehabt zu haben, aber er war kein theologischer Publizist. Was Karlstadt und die Zwickauer verband, sie aber von Zwilling unterschied, war –

---

[28] So in Briefen an Friedrich den Weisen (WA.B 2, Nr. 456), Nikolaus Hausmann (Nr. 459), Nikolaus Gerbel (Nr. 460) und Wenzeslaus Link (Nr. 462) vom März 1522.

[29] *Mark U. Edwards*: Luther and the False Brethren, Stanford 1975, 22.

[30] Vgl. den Brief Sebastian Helmanns an Johann Heß vom 08.10.1521, in: *Nikolaus Müller*: Die Wittenberger Bewegung 1521 und 1522. Die Vorgänge in und um Wittenberg während Luthers Wartburgaufenthalt, Leipzig ²1911, 16: „Deus suscitanit nobis alium prophetam, Monachum eiusdem ordinis, qui adeo syncere, adeo candide Euangelium predicat, ut ab omnibus Alter Martinus Nominetur."

[31] WA.B 2, 478, 6 (Nr. 462): „Et Gabriel quidem sese agnoscit, et in alium virum mutatus est". Deutsche Übersetzung in Anlehnung an Walch² XV, 2610.

[32] Vgl. Luthers Briefe an Zwilling vom 17.04. und 08.05.1522.

wie Luther sie verstand – ihre Renitenz gegen brüderliche Ermahnungen und ihr damit einhergehendes Wahrheitsbewusstsein. Entsprechend kam es zu einem sich immer stärker steigernden Vorgehen gegen Karlstadt, der zunächst von Luther stigmatisiert, dann mit einem Predigtverbot belegt, sodann unter strenge Zensur gestellt und schließlich aus Sachsen ausgewiesen wurde. Es hatte immer wieder Kontaktaufnahmen und Gespräche zwischen Luther und Karlstadt bis zur Mitte der 1520er Jahre gegeben. Luther beherbergte Karlstadt sogar während des Bauernkriegs für eine Weile in Wittenberg und erwirkte eine Aufhebung des Aufenthaltsverbots in Kursachsen, aber zu einer dauerhaften Verständigung kam es nicht mehr. Hatte Luther Karlstadt früher schon als „Bilderstürmer" bezeichnet, den der Satan treibe, so reihte er ihn seit 1524 auch in die Gruppe der „neuen Propheten" ein, eine Vereinnahmung, gegen die sich Karlstadt verwahrte, wobei Luther aber blieb: „Ir steet dennoch bey den newen propheten."[33]

> „Auf diese Weise stellte er seinen einstigen Doktorvater und Mitstreiter mit den Zwickauern und ihrem Anspruch auf persönliche Offenbarungen und theologische Eigenmächtigkeit auf eine Stufe."[34]

Ende 1524 warnte Luther die gemäßigten Anhänger der Reformation in Straßburg, wo Schriften Karlstadts gedruckt wurden und dieser z. T. offene Ohren zu finden schien, davor, dass „sich new propheten an etlichen enden auff werffen"[35].

III.

In der unmittelbaren Folgezeit findet sich das Phänomen, dass Luther zunehmend so agiert, den Bedeutungsgehalt von ihm gebrauchter Kampfnamen ineinander zu blenden. Denn nach Ausbruch des Bauernkriegs warf Luther den *novi prophetae* vor, diesen angestiftet zu haben. Er kennzeichnete sie als Apostel von Freiheit und Gleichheit.[36] Was dabei herauskomme, sei, dass was sie Rotten machten – „Sic fiunt rotten"[37]. Im Hinblick auf Karlstadt, der sich von aller gewaltsamen Agitation fernzuhalten suchte, war dies eine Vereinnahmung, die dessen Protest erklärt.

Dieses Ineinanderblenden dessen, was vorher mit den semantischen Feldern von *Bildstürmern* und *Propheten* unterschiedliche Aspekte evozierte, stellt strukturell ein Element dar, das charakteristisch werden sollte für Luthers weitere Wahrnehmung bzw. Konstruktion innerreformatori-

---

[33] (*Martin Reinhard*:) Wes sich Dr. Andreas Bodenstein von Karlstadt mit Doktor Martino Luther beredt zu Jena [...], 1524; WA 15, 334-341, hier 339,27.

[34] *Mühlpfordt*: Luther, 327.

[35] Eyn brieff an die Christen Zu Straspurg widder den schwermer geyst; WA 15, 391-397, hier 393,1-2.

[36] So in einer Predigt vom 21.05.1525; WA 16, 243,6 u. 245, 3: „Novi prophetae dicunt, debere omnes nos communes. [...] Novi prophetae dicunt: oportet nos liberos [...]. Sic fiunt rotten.".

[37] WA 16, 245, 3-4.

scher Devianz. Dieses Phänomen zeigt sich auch im Umgang mit Thomas Müntzer. Müntzer, ursprünglich mit loser Verbindung nach Wittenberg und 1520 von Luther sogar auf eine Pfarrstelle in Zwickau empfohlen, entwickelte aus durchaus ähnlichen Ansätzen wie der frühe Luther eine deutlich andere reformatorische Theologie, die sowohl in der Applikation des Glaubens als auch in der sozialen Gestaltung des Christentums von Luther differierte und in der Bereitschaft, mit politischen Ordnungen zu brechen, revolutionäre Züge trug. Die Schrift, in der dieses Ineinanderblenden vor allem deutlich wird, ist Luthers Schrift „Wider die himmlischen Propheten" aus dem Winter 1524/25[38] – „himmlische Propheten" insofern, als dass die Gemeinten vorgäben, dass „die himmlische Stimme allein zu ihnen spreche"[39]. Namentlich angesprochen wird in der Schrift meistens Karlstadt, das Karlstadt-Bild ist aber maßgeblich geprägt von Erfahrungen mit Müntzer. Ausgiebig begegnet uns der Prophetenbegriff – hier nun auch in der Zuspitzung „falsche Propheten". Ein eigenes Kapitel widmet Luther dem „Bildstürmen". „Schwärmen und Stürmen" seien zu unterbinden, „rottischem, sturmischem und schwermischem geyste" muss widerstanden werden.[40] Es sind „Rottengeister", die den Pöbel verführen und zum Aufruhr reizen.[41]

Man kann sagen, dass damit das „Mindset" für den Umgang mit bestimmten reformatorischen Entwürfen, die nicht mehr trennscharf differenziert werden, Mitte der 1520er Jahre feststand. Bevor die Täufer historisch auf den Plan traten, war das Modell für ihre Einordnung damit bereits in wesentlichen Zügen vorgebildet. Man kann Luthers Umgang mit den Täufern nicht verstehen, ohne seinen Umgang mit anderen reformatorischen Entwürfen – namentlich Karlstadts und Müntzers – in den Jahren vorher zu kennen.[42] Karlstadt, Müntzer, die Zwickauer: Auch sie hatten der Kindertaufe ablehnend gegenübergestanden und Luther sah bei ihnen als weiteres Element die starke Tendenz zur Gefährdung der öffentlichen Ordnung. Luthers Auseinandersetzung mit den Täufern ist Teil dieser historischen Dynamik, in der zum einen die theologische Frage nach der Legitimität der Kindertaufe immer wieder auftaucht, zum anderen der Verdacht politischen Aufruhrs durch den Aufbau einer Gemeinschaft wahrhaft Glaubender und z. T. deren Mobilisierung zum endzeitlichen Kampf gegen die widergöttlichen Kräfte eine Rolle spielt. Seine konkreten Kenntnisse täuferischer Theo-

---

38 WA 18, 62-214.

39 Der gedankliche Ansatz zu dieser Bezeichnung findet sich in einem offenen Brief gegen Müntzer vom Juli 1524, wo es über dessen Anhängerschaft ironisch heißt: „Vom hymel komen sie und hören Gott"; WA 15, 211, 24-25, vgl. *Mühlpfordt*: Luther, 327.

40 WA 18, 68, 24.

41 Vgl. auch *Harald Ristau*: Understanding Martin Luther's Demonological Rhetoric in his Treatise against the Heavenly Prophets, Lewiston 2010.

42 Vgl. zum Zusammenhang der Phänomene auch *Astrid von Schlachta*: Intoleranz auf allen Seiten? Die „Wittenberger" und die „Anderen". In: Reformation und Toleranz. Vom Umgang mit Außenseitern und Andersdenkenden. Hg. v. Ev. Predigerseminar, Wittenberg 2013, 34-52.

logien und Gruppenbildungen waren gering, aber für ihn waren die Täufer Teil

> „jenes vom Teufel hervorgerufenen Syndroms der Schwärmerei, das sich erstmals bei Karlstadt und Müntzer bemerkbar gemacht hatte. [...] Die Schärfe der Ablehnung der ‚Wiedertäufer' entsprach aufs Ganze gesehen der der ‚Zwinglianer', ‚Sakramentierer' – die Abendmahlsdebatte war ebenfalls mit dieser Perspektive verschränkt – und ‚Schwärmer'".[43]

Exklusion sollte primär durch Ausweisung geschehen, allerdings stand Luther später der reichsrechtlichen Maßnahme der Todesstrafe auch nicht mehr ablehnend gegenüber.

> „Dadurch dass Luther auch später bei unterschiedlichen Täufergruppen Nachwirkungen der von ihm radikal bekämpften Vorstellungen Müntzers feststellen zu können meinte, trug er zur Kriminalisierung der Täufer im konfessionellen Luthertum wesentlich bei und leistete einer Jahrhunderte langen Diffamierung und Verfolgung derselben Vorschub."[44]

IV.

Bereits mehrfach angeklungen ist der Begriff des *Schwärmers* oder des *Schwärmens*, der schließlich zum wichtigsten Kampfnamen werden sollte und als dritte Bezeichnungsgruppe neben den des *(Bild)Stürmers* und des *Propheten* tritt – und damit sind nur die Hauptgruppen genannt.[45] Die Vorstellung des *Schwärmens* traf allgemeiner zu als das Merkmal der Pseudoprophetie oder des Ikonoklasmus. Daher eignete sich der Terminus *Schwärmer* besser als die Ausdrücke *falsche Propheten* und *Bilderstürmer* zur Gesamtbezeichnung der „Radikalen". Metaphorisch greift er wohl auf das Bild der umherschwärmenden Bienen zurück, das bereits in der Alten Kirche für religiöse Ketzer Verwendung gefunden hatte.[46] Anders als immer wieder in der Literatur zu finden, war Luther allerdings nicht der erste, der den Schwärmerbegriff in den reformatorischen Auseinandersetzungen gebrauchte.[47] Bereits im Zusammenhang des Wirkens Müntzers in Zwickau 1520/21 findet sich in einem Spottgedicht die Formulierung, dass dessen Anschauungen „aus dem schwirmigen geist eingegeben", also „schwärmerisch" seien.[48]

---

[43] *Thomas Kaufmann*: Art. Luther, Martin. In: Mennonitisches Lexikon 5 (2013), URL: http://www.mennlex.de/doku.php?id=art:luther_martin&s%5B%5D=luther (01.08.2014).

[44] Ebd.

[45] Insgesamt stellt Mühlpfordt in seinem Artikel mehr als 150 von Luther verwendete „Kampfnamen" zusammen, die man grob in 13 semantische Felder unterteilen kann.

[46] Zum Schwärmerbegriff vgl. knapp *Volker Leppin*: Art. Schwärmer. In: TRE 30 (1999), 628-629.

[47] Für das Substantiv „Schwärmer" – nicht das semantische Feld als solches – mag dies allerdings zutreffen. So z. B. bei *Gottfried Seebaß*: Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung, Stuttgart 2006, 148; *Christian Peters*: Luther und seine protestantischen Gegner. In: *Albrecht Beutel* (Hg.): Luther Handbuch, Tübingen ^{2}2010, 121-134, hier 121.

[48] ThMA 3, 82, 9-12; vgl. dazu *Siegfried Bräuer*: Die Zwickauer Spottgedichte von 1521. In: *Ders.*: Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation. Abhandlungen und Aufsätze, Leipzig 2000, 9-57.

Das stellt die Frage, inwieweit Luther auch bei sonstigen Begriffen bereits Bestehendes aufgriff oder bestimmte Rezeptionslinien bewusst weiterführte. Die Karriere, die der Schwärmerbegriff machen sollte, verdankt sich der großen Flexibilität, durch die der Begriff im Laufe der Zeit, wie Günter Mühlpfordt gezeigt hat, nicht weniger als zwölf Begriffsinhalte von höchst unterschiedlichem Umfang annehmen konnte. Mühlpfordt strukturiert dies in Form konzentrischer Kreise, die diese Ausweitung deutlich machen: vom Kern, der Bezeichnung nur für „Inspirationisten" bis zum äußersten Kreis, der nichtlutherische Christen, Juden, Muslime und Heiden einschließt.[49]

V.

Fragt man nach der weiteren „Karriere" der in diesem Beitrag aufgezeigten Terminologie, so wurden viele der genannten Bezeichnungen im Luthertum weitergetragen. Johann Aurifaber z. B. schreibt in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in seiner Darstellung der sogenannten Wittenberger Unruhen und ihrer Wirkungen:

> „Dergleichen Schwärmerei und Bildstürmen wird auch zu Zwickau und Alstädt erregt, aus Verhetzung Thomas Müntzers und Claus Storcken, welche falsche Propheten wollten das Pabstthum mit der Faust stürmen und abthun, und sind solche Schwindelgeister durch Luthers Lehre, Unterricht, Bitte, Vermahnung und Widerlegung ihres Irrthums, nicht wieder zurechte gebracht."[50]

Es zeigt sich eine hohe Dichte an nun bereits etablierten pejorasierenden Begriffen. Diese Terminologie und die mit ihr verbundenen Wahrnehmungsmuster setzten sich im Luthertum fort, wie Thomas Kaufmann in einem eindrücklichen Aufsatz unter dem Titel „Nahe Fremde" gezeigt hat.[51] Die Begriffe weisen einerseits ein breites Assoziations- und Konnotationsfeld auf, das auf alle innerreformatorischen Gegner der Wittenberger Reformators angewendet werden konnte, enthalten aber auch ein theologisches Kernanliegen, das die Verhältnisbestimmung von Wort und Geist betrifft und Gottes Wort als externes Wort gegenüber aller vermeintlichen Selbstmächtigkeit des Menschen betont.[52] Kaufmann zeigt, wie auch im späten 16. und 17. Jahrhundert dem Anti-Schwärmer-Diskurs eine wichtige Funktion für die innerkonfessionelle Selbstverständigung über die Legitimität und die Grenzen innerlutherischer Pluralisierung zukam. Gleichzeitig wurden Stereotypen schon durch die frühe lutherische Geschichtsschreibung verfestigt – man denke an das Beispiel Aurifabers oder die Historien Thomas

---

[49] Vgl. *Mühlpfordt*: Luther, 332-333.

[50] Wiedergegeben nach Walch² XV, 1951.

[51] *Thomas Kaufmann*: Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der „Schwärmer" im frühneuzeitlichen Luthertum. In: *Ders.* u. a. (Hg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese, Gütersloh 2003, 179-241.

[52] Vgl. *Kaufmann*: Nahe Fremde, 185.

Müntzers aus der Feder Melanchthons – und auf diese Weise an spätere Generationen weitergegeben.

Prozesse der Inklusion und Exklusion begleiteten die Wittenberger Reformation von Anfang an – was sie zunächst nicht von anderen Gruppenbildungen und Indentitätsformierungen unterscheidet. Unduldsamkeit gab es nicht nur auf lutherischer Seite. Besonders ist jedoch die Wirkmächtigkeit der Kategorien und gewählten Begriffe, die im Luthertum eine besondere Dauerhaftigkeit entfalteten. Lohnend bleibt die Erforschung von Schlagworten und Stereotypisierungen in der Wahrnehmung Anderer gleichwohl auch in weiteren religiösen Bewegungen – und nicht zuletzt auch bei den Freikirchen selbst.

Die andere Seite der Medaille

Exklusivität, Zwang und Ausgrenzung als Themen der täuferischen Geschichte

Astrid von Schlachta

Frieden sei ein „wort" und Unfrieden ein „onwort". Dem Frieden gelte es nachzustreben und deshalb verbinde sich mit dem Evangelium kein „auffrur, sunder allzeit, so man ihm nur ghorcht, dient es zum frieden". So der Täufer Hans Denck 1532 in seiner Auslegung einer Passage aus dem Propheten Micha, in der Gott für die letzten Tage verheißt, Schwerter würden zu Pflugscharen und kein Volk würde sich gegen das andere erheben.[1] Doch, fragt er weiter, warum würde dann so viel Unfrieden „auß dem jetzigen gepredigten evangelio" entstehen? Es sei so, gibt Denck selbst die Antwort, weil jeder den anderen verachte. „Eyn solche sicherung, auch in den eusserlichen dingen, wirt sein beim rechten evangelio, das auch je einer den andern, er sei türck oder heyd, glaub, was er wöl, sicher wirt lassen ziehen und wonen, durch und in seim landt, mit gehorsam pflichtig einer obergkeyt." Es solle „keyner den andern, daz einer eyn heyd, ein jud oder christ were, entgelten"[2].

Nicht nur mit diesen Worten von Hans Denck, sondern auch mit Texten von Balthasar Hubmaier oder Leupolt Scharnschlager, die mittlerweile fast zu klassischen Werken geworden sind, stammen frühe Forderungen nach Gewissensfreiheit aus täuferischer Feder. Der Glaube sei eine Gabe Gottes, deshalb dürfe niemand zum Glauben gezwungen werden und abweichenden Glaubensvorstellungen sollte nicht mit Tod und Vertreibung begegnet werden. Grundannahmen, wie sie vielfach von Täufern geäußert wurden. Balthasar Hubmaier stellte 1524 in seiner Schrift „Von ketzern und iren verbrennern" fest, einen Menschen wegen seines Glaubens mit Gewalt zu verfolgen und zu töten sei falsch, denn es geschehe aus Zorn und dieser sei in der Bibel nur erlaubt, wenn es ein heiliger Zorn sei, ein „gaystlich für unnd yfer der liebe". Menschen wegen ihres Glauben zu verfolgen, heiße Richter spielen und ein Urteil sprechen, das allein Gott zustehe.[3] Belegstelle

---

1 *Walter Fellmann* (Hg.), Hans Denck, Schriften, 3. Teil, Exegetische Schriften, Gedichte und Briefe (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 24), Heidelberg 1960, 65; zum Hintergrund auch: *Hans Joachim Hillerbrand*: Die politische Ethik des oberdeutschen Täufertums. Eine Untersuchung zur Religions- und Geistesgeschichte des Reformationszeitalters (Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 7), Leiden / Köln 1962, 22 f.

2 *Fellmann*, Hans Denck, 66.

3 *Balthasar Hubmaier*: Von ketzern und iren verbrennern. Vergleichung der gschrifften, zesamenzogen durch doctor Balthazar Fridbergern [...], in: *Gunnar Westin / Torsten Bergsten* (Hg.): Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9), Heidelberg 1962, 96-100, hier 96; zum Hintergrund dieser Schrift u.a.:

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

ist für Hubmaier, wie für viele andere Denker, die sich für Gewissensfreiheit und Tolerierung aussprachen, das Unkrautgleichnis aus dem Matthäus-Evangelium (Mt 13, 30).[4] Leupolt Scharnschlager nahm 1534 sogar Bezug zum Weg, den die Evangelischen eingeschlagen hatten – auch sie seien ja ihrem Gewissen gefolgt, als sie sich von der Katholischen Kirche und deren Riten und Dogmen absonderten.[5]

Die frühneuzeitlichen Täufer und die Toleranz – ein Kapitel, das klassisch ist für die täuferische Geschichte wie kaum ein anderes und das oftmals geschrieben wurde.[6] Es ist ein Thema, bei dem Täter und Opfer festzustehen scheinen und sich ein klares „Innen" und „Außen" scheinbar festlegen lässt. Gegen alle Widerstände und im Angesicht des Todes haben die Täufer ihren Glauben gelebt und letztendlich, retrospektiv gesehen, doch über Tod und Verfolgung triumphiert. Nachfolgende Generationen haben spätestens im 18. Jahrhundert die Früchte ihrer Vorfahren geerntet und konnten nun ein Leben unter dem Vorzeichen von Akzeptanz und Tolerierung führen. So die landläufige und im Grundsatz nicht falsche Interpretationen von fast dreihundert Jahren täuferischer Geschichte im Angesicht von territorialstaatlicher und reichsweiter Verfolgung, von Intoleranz und Todesstrafe.

Mit ihrer Geschichte und ihren Schriften sind die Täufer Wegbereiter des Toleranzgedankens, der modernen Gewissensfreiheit und der Menschenrechte. An diesen Aussagen, die immer wieder zu hören sind und die Gemeinplätze geworden sind, zu rütteln, stellt sich im vorliegenden Kontext in keiner Weise. Dennoch: Die Konferenz, die der „Verein für Freikirchenforschung" 2014 unter dem Motto „Die Freikirchen zwischen politischer Duldung und religiöser Freiheit" veranstaltete, eröffnete die Möglichkeit, auch einmal die andere Seite der Medaille dieser offenkundigen täuferischen Erfolgsgeschichte zu betrachten. Denn das Exposé der Tagung stellte einige spannende Fragen, die für die Täufer bisher kaum beantwortet wurden: Wie opportunistisch oder auch eigennützig war eigentlich der Ruf nach Religions- oder Gewissensfreiheit? Als wie nachhaltig erwies sich dieser Ruf, wenn die Gemeinden selbst in einer tolerierten Situation waren beziehungsweise sogar in einer Mehrheitssituation? Und schlussendlich wurde die Frage nach der Beziehung zwischen Gewissensfreiheit und der intern ausgeübten Gemeindezucht aufgeworfen.

---

ebd., 175 f.; *Hans R. Guggisberg*: Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung, Stuttgart-Bad Canstatt 1984, 76 f.

4 Vgl. *Rainer Forst*: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt/Main 2003, 65 f., 165.

5 *Leupolt Scharnschlager*: Aufruf zur Toleranz an den Straßburger Rat, in: *Heinold Fast* (Hg.): Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier (Klassiker des Protestantismus, 4), Bremen 1962, 119-130, hier 120-123.

6 *Harold S. Bender*: The Anabaptist Vision, Scottdale/PA 1944, 4; *Hillerbrand*: Politische Ethik, 22 f.; auch: *Ernst Crous*: Der Beitrag der Mennoniten zum Wiederaufbau Deutschlands im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges, in: Mennonitische Geschichtsblätter 3, 1938, 22-32, bes. 27-30.

Das Verhalten der Täufer als Mehrheit ist in der Forschung bisher kaum Gegenstand von Untersuchungen gewesen, da sich der Blick viel zu häufig auf die Täufer als „verfolgte Minderheit" richtete. Die Frage wäre jedoch vor allem unter mikrohistorischen Ansätzen eine Untersuchung wert, wie es ansatzweise bisher für Friedrichstadt an der Eider, für Krefeld oder für einige Regionen der Kurpfalz geschehen ist.[7] Auch wenn die Täufer in keiner Region des Alten Reichs wirklich in der Mehrheit waren, so zeigen einzelne lokale Befunde doch, dass sie, wenn sie mitzubestimmen hatten, auch wussten, ihre Machtposition zu verteidigen, was im politisch-sozialen Zusammenleben durchaus auf Kosten anderer gehen konnte.[8] Die täuferische Geschichte würde etwas differenziertere Züge annehmen, wenn mehr mikrohistorische Forschungen die Machtfrage für die Täufer stellen und mehr Forschungen vor allem für eine Aufarbeitung der Geschichte im 17. und 18. Jh. in Angriff genommen würden.

In den folgenden Überlegungen soll nun der zweite Aspekt aufgegriffen werden, den die Organisatoren der Tagung in ihrem Exposé anstießen, nämlich die Frage nach dem Zusammenspiel von „nach außen gerichteter gesellschaftlich wirksamer Religionsfreiheit" und von „nach innen gerichteter individuell praktizierter Gewissensfreiheit". Ein Ansatzpunkt, der ebenfalls hilft, ein etwas anderes Licht auf das Thema „Täufer und Toleranz" zu werfen, denn eigentlich ist die Klassifizierung der Täufer als tolerant oder intolerant nur unter Berücksichtigung dieses Zusammenspiels von innen und außen möglich.

Das Thema „Täufer und Toleranz" erfordert noch zwei grundsätzliche Bemerkungen. Einerseits muss, wenn neben der Toleranz die Intoleranz in den Blick gerät, festgehalten werden, dass stets zwischen der geistlichen und der weltlich-rechtlichen Intoleranz zu unterscheiden ist. Nur Letztere hatte ihre Konsequenzen für die Rechtsprechung in der Gesellschaft und nur sie zog Verfolgung und Todesstrafe nach sich. Die geistliche Intoleranz kann jedoch ohne gesellschaftliche Folgen bleiben, wenn sie sich auf Gemeinden und konfessionelle Gemeinschaften beschränkt. Andererseits ist auf die Probleme hinzuweisen, die das Wort „Toleranz" an sich aufwirft. Es wäre dem zeitgenössischen Wortgebrauch angemessener, für die Zeit bis zum 18. Jahrhun-

---

7 Vgl. zum Hintergrund: *Sem Christian Sutter*: Friedrichstadt an der Eider: Ort einer frühen Erfahrung religiöser Toleranz, 1621–1727, Friedrichstadt 2012; *Peter Kriedte*: Taufgesinnte und großes Kapital. Die niederrheinisch-bergischen Mennoniten und der Aufstieg des Krefelder Seidengewerbes, Göttingen 2007, sowie die Beiträge in Mennonitische Geschichtsblätter 63, 2008; zur Pfalz, vgl. *Frank Konersmann*: Duldung, Privilegierung, Assimilation und Säkularisation. Mennonitische Glaubensgemeinschaften in der Pfalz, in Rheinhessen und am nördlichen Oberrhein (1664–1802), in: *Mark Häberlein / Martin Zürn* (Hg.): Minderheiten, Obrigkeit und Gesellschaft in der Frühen Neuzeit, St. Katharinen 2001, 339-375.

8 Für Friedrichstadt hat Sem C. Sutter beschrieben, wie die Täufer auch verstanden, ihre Position in innerstädtischen Konflikten zu verteidigen. Vgl. *Suter*: Friedrichstadt, 104.

dert das Wort „Gewissensfreiheit" gegenüber dem Begriff der „Toleranz" zu bevorzugen, da „Toleranz" als Quellenbegriff im 16. und 17. Jh. kaum auftaucht, und wenn, dann in der Verbform „tolerare". Als Substantiv ist der Begriff erst seit dem 18. Jh. überliefert, als die Aufklärung die private Sphäre zunehmend von der öffentlichen schied. Das Verb „tolerirn" im Sinne von „leyden", „gedulden" oder „zulassen" findet sich in der deutschen Sprache seit der zweiten Hälfte des 16. Jhs. Religiöse Toleranz im Sinne späterer Interpretationen wurde eher als „caritas", „pax" oder „mansuetudo" bezeichnet.[9]

Zum Hintergrund und zur Situation der Täufer in der Frühen Neuzeit: Nach der ersten Glaubens- oder Erwachsenentaufe 1525 in Zürich und der sowohl durch diese Taufe als auch durch die Absonderung täuferischer Gruppen von der offiziellen Kirche offenkundigen Sichtbarkeit der neuen Gemeinden intensivierte sich die Verfolgung der Täufer in allen Territorien des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation. Felix Mantz aus dem Kreis der Züricher Täufer war der erste Getaufte, der für seinen Glauben sterben musste; er wurde 1527 in der Limmat ertränkt.[10] Obwohl der Kaiser und die Reichsstände versucht hatten, der Verfolgung der Täufer mit dem Mandat von Speyer aus dem Jahr 1529 reichsweit Einheitlichkeit zu verleihen, gestalteten sich die Verfolgungsmaßnahmen hinsichtlich ihrer Intensität in den verschiedenen landesfürstlichen Territorien dennoch unterschiedlich.[11] Die Verfolgung gehörte für die Täufer bis ins 18. Jh. zur Realität. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 und der Westfälische Frieden von 1648, betrafen die Täufer nicht, so dass ihre Präsenz und die Existenz ihrer Gemeinden bis zum Ende des Heiligen Römischen Reichs von der Duldung der Obrigkeiten abhängig blieb. Die Tolerierung der Täufer war Gnadensache, das heißt sie war durch Privilegien geregelt, die über Bleiben oder Ge-

---

9 Vgl. generell: *Klaus Schreiner*; „Toleranz", in: *Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck* (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 6, Stuttgart 1990, 445-604, bes. 446-448; *Hans R. Guggisberg*: Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Heinrich Lutz* (Hg.): Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 455-481, hier 459; *Winfried Schulze*: „Ex dictamine rationis sapere". Zum Problem der Toleranz im Heiligen Römischen Reich nach dem Augsburger Religionsfrieden, in: *Michael Erbe* (Hg.): Querdenken. Dissenz und Toleranz im Wandel der Geschichte, Mannheim 1996, 223-239; zum täuferischen Kontext: *Astrid von Schlachta*: Gefahr oder Segen? Die Täufer in der politischen Kommunikation, Göttingen 2009, bes. 131-140.

10 Vgl. *C. Arnold Synder*: Swiss Anabaptism: The Beginnings, 1523–1525, in: A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700, Leiden / Boston 2007, 45-81; *James M. Stayer*: Felix Mantz in: mennlex V, Teil 1: www.mennlex.de/doku.php?id=art:mantz_felix [Zugriff: 05.02.2015]; generell zum Hintergrund und zu einer Interpretation der Ereignisse in Zürich: *Andrea Strübind*: Eifriger als Zwingli. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, Berlin 2003.

11 Vgl. generell: *Eike Wolgast*: Stellung der Obrigkeit zum Täufertum und Obrigkeitsverständnis der Täufer in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in: *Hans-Jürgen Goertz / James M. Stayer* (Hg.): Radikalität und Dissent im 16. Jahrhundert, Berlin 2002, 89-120, bes. 97.

hen entschieden und die eine Duldung stets widerrufbar machten. Bekannte landesfürstliche Privilegien waren jene für Friedrichstadt an der Eider (1621), Neuwied (1662) und für die Kurpfalz (1664).[12]

Somit unterschieden sich die Lebens-, Glaubens- und Tolerierungssituationen der einzelnen täuferischen Gruppen in der Frühen Neuzeit entsprechend der äußeren Rahmenbedingungen. Auf der einen Seite standen Tolerierung und Akzeptanz, etwa in den Niederlanden, wo die Mennoniten sehr rasch und umfassend toleriert wurden. Die dortigen Täufer oder „Doopsgezinden" fügten sich ihrerseits gut in die Gesellschaft ein und stiegen zu anerkannten und respektierten Kaufleuten auf, die sich auch nicht scheuten, ihr Schärflein zur Politik beizutragen und bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. eine finanzielle Unterstützung für den Aufstand der nördlichen Provinzen gegen den katholisch-habsburgischen Süden zur Verfügung zu stellen. Seit 1579 waren die Mennoniten in den Niederlanden faktisch toleriert, was ihnen die Ausübung ihres Glaubens erlaubte. Im Gegenzug zahlten sie regelmäßige Steuern.[13] Auch in einigen Städten des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, die entweder wie Friedrichstadt an der Eider unter dem Vorzeichen einer möglichst umfassenden Tolerierung gegründet wurden oder generell konfessionell deviante Untertanen tolerierten, wie Krefeld oder Altona, hatten Täufer viele Gestaltungsspielräume.[14]

Anders sah es dagegen in den Habsburgischen Ländern und in den reformierten Kantonen der Schweiz aus, wo Vertreibungen bis ins 18. Jh. an der Tagesordnung waren.[15] Eine gewisse Mittelposition nahmen die preußischen Gebiete an der Ostsee ein, wo Täufer vor allem aus wirtschaftlichen Gründen toleriert wurden und – wie etwa in der Freien Stadt Danzig – zu einflussreichen Kaufleuten und Gewerbetreibenden aufstiegen, es jedoch auch immer wieder zu lokalen Vertreibungen kam, weil Privilegien zurück-

---

12 *Sutter*: Friedrichstadt, bes. 47-75; *Robert Dollinger*: Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, 7), Neumünster 1930, bes. 10-69; *Christian Hege*: Die Täufer in der Kurpfalz. Ein Beitrag zur badisch-pfälzischen Reformationsgeschichte, Frankfurt/Main 1908; *Hans Wilhelm Stupp*: Die rechtsgeschichtliche Entwicklung der Stadt Neuwied, Bonn 1959, 10-27.

13 *Piet Visser*: Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535–1700, in: Companion to Anabaptism and Spiritualism, 299-345; *Michael Driedger*: Anabaptists and the Early Modern State: A Long-Term View, in: ebd., 507-544, bes. 527 f.; *Samme Zijlstra*: Anabaptism and tolerance: possibilities and limitations, in: *Ronnie Po-Chia Hsia / Henk van Nierop* (Hg.): Calvinism and Religious Toleration in the Dutch Golden Age, Cambridge 2002, 112-131.

14 Vgl. *Sutter*: Friedrichstadt; *Kriedge*: Taufgesinnte; *Michael Driedger*: Obedient Herectis. Mennonite identities in Lutheran Hamburg and Altona during the confessional age, Aldershot et al. 2002.

15 Vgl. *von Schlachta*: Gefahr oder Segen?, 233-309, 386-407; *Hanspeter Jecker*: Ketzer, Rebellen, Heilige. Das Basler Täufertum von 1580–1700, Liestal 1998, sowie die Beiträge in: *Urs Leu / Christian Scheidegger* (Hg.): Die Zürcher Täufer 1525–1700, Zürich 2007.

genommen wurden. Dahinter standen wiederholt wirtschaftliche Überlegungen, die ausschlaggebend waren für Tolerierung oder Vertreibung.[16]

Konstruktionen von Toleranz und Intoleranz

Somit ist der äußere, rechtlich-säkulare Bereich täuferischer Vorstellungen von Gewissensfreiheit und Tolerierung abgesteckt, der ein recht buntes Bild täuferischer Existenz in der Frühen Neuzeit entstehen lässt. Stellt man nun allen Forderungen nach Gewissensfreiheit im politisch-säkularen Bereich die innertäuferische Gemeindesituation gegenüber, so eröffnet sich ein anderer Blick auf die Frage der Gewissensfreiheit. Auf die generell notwendige Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Intoleranz ist schon gewiesen worden. Hans Joachim Hillerbrand hat bereits 1962 betont, dass im täuferischen Fall zwischen der Forderung nach der Freiheit des Gewissens, die auf das obrigkeitliche Handeln zielte, die freie Ausübung des Glaubens zu erlauben, und der Toleranz getrennt werden muss, die darüber entschied, ob der „Nächste, trotz anderer Überzeugung, als gleichberechtigt anerkannt" wird.[17] Und tatsächlich ist die Frage nach der geistlichen Anerkennung eines anderen Glaubens für die Täufer noch einmal ein ganz neues Kapitel. Zwei Elemente der täuferischen Glaubensvorstellungen sind diesbezüglich ganz wesentlich: einerseits der Grad der Exklusivität, der der eigenen Gemeinde beigemessen wurde und der den Umgang mit andersgläubigen oder auch anders-„täuferischen" Gruppen und Individuen bestimmte, andererseits das Ausmaß an Gewissensfreiheit beziehungsweise der geistlichen Freiräume, das innerhalb einer täuferischen Gemeinde herrschte und regelte, wie rasch und streng der Bann angewandt wurde.

Waren die Täufer frühe Advokaten der Gewissensfreiheit im gesellschaftlich-politischen Bereich, so zogen sie im geistlichen Bereich häufig klare und scharfe Grenzen. Gewissensfreiheit galt oft nur innerhalb der von den täuferischen Gemeinden gesetzten Normen und je enger die Grenzen gesetzt waren, umso schneller zog ein Übertreten dieser Grenzen Sanktionen der Gemeinde nach sich, die sich in einem mehr oder weniger streng geregelten Bann äußerten. Die theologisch-ethischen Grenzen waren durch die gemeindeinterne Disziplinierung bestimmt, womit sich die Täufer nicht von anderen Kirchen und Gemeinden ihrer Zeit unterschieden, wie ja generell die Sozialdisziplinierung, die die Ausbildung der verschiedenen Konfessionen begleitete, seit dem späten 15. Jh. säkulare und geistliche Gemeinwesen und Vergemeinschaftungen prägte.[18] Allerdings waren die Normsetzungen

---

16 Vgl. *von Schlachta*: Gefahr oder Segen?, 341-373; *Horst Penner*: Die ost- und westpreußischen Mennoniten in ihrem religiösen und sozialen Leben, in ihren kulturellen und wirtschaftlichen Leistungen, Weierhof 1978.

17 *Hillerbrand*: Ethik, 21.

18 Vgl. als Überblick: *Wolfgang Reinhard*: Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung. Ein historiographischer Diskurs, in: *Nada Boskovaska Leimgruber*

unter den Täufern in der Frühen Neuzeit keineswegs einheitlich und durchgängig, sondern es gab ein Auf und Ab, eine Zu- und Abnahme von Exklusivität und Integration.

Die exklusive Gemeinde

Grundlegend für alle Einordnungen täuferischer Ansichten über Andersdenkende ist das Gemeindeverständnis, das in der Geschichte immer wieder Veränderungen unterworfen war und häufig Anlass für Reformbemühungen und Erneuerungen bot. Im Gemeindeverständnis lassen sich alle Fragen der Toleranz und Gewissensfreiheit zusammenführen; hier liegt die Klassifizierung der Gemeinde als „wahre Gemeinde" ebenso begründet wie die Anwendung von Disziplinierungsmaßnahmen. Die geistliche Verurteilung all dessen, was außen ist beziehungsweise was dem „Außen" zugeordnet wird, weil es nicht den intern festgelegten Normen entspricht, bestimmte den Grad an Exklusivität, der der eigenen Gemeinde beigemessen wurde und der sehr scharfe Dichotomien schuf: „Licht" und „Dunkel", „Heiligkeit" und „Welt". In diesen Dichotomien lauert jene Intoleranz, die dem exklusiven täuferischen Gemeindeverständnis inhärent war und die auch nach innen gewendet werden konnte, wo der Bann für die Reinerhaltung der Gemeinde sorgen sollte.

Geht man nach den „Artikeln von Schleitheim" und weiteren Aussagen der frühen Täufer, so dachten die Täufer ihre Gemeinden in der klaren Absonderung von der „Welt". Die „Artikel", die 1527 vom ehemaligen Benediktinermönch Michael Sattler verfasst wurden, bildeten eine wesentliche Grundlage der täuferischen Gemeinden und hielten die selbst gewählte und konstruierte Exklusivität und die klare Trennung zwischen „Innen" und „Außen" besonders klar fest. Ihre punktuelle und dauerhafte Bedeutung für die praktische Organisation der täuferischen Gemeinden ist zwar umstritten, dennoch sind die Artikel von Schleitheim ein wichtiger Indikator für die normative Ausrichtung und in diesem Sinne sollen sie für die Bestimmung täuferischer Einstellungen auch herangezogen werden.[19] Ziel Michael Sattlers war es, der inhomogenen frühen Bewegung durch die Formulierung der „Artikel von Schleitheim" Norm und Richtung vorzugeben.

(Hg.): Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft, Paderborn et al. 1997, 39-55; auch *Hillerbrand*: Ethik, 21.

[19] Vgl. *C. Arnold Snyder*: The Influence of the Schleitheim Articles on the Anabaptist Movement: A Historical Evolution, in: The Mennonite Quarterly Review 63, 1989, 323-344; *Ders.*: The (Not-so) „Simple Confession" of the Later Swiss Brethren. Part I: Manuscripts and Marpeckites in an Age of Print, in: The Mennonite Quarterly Review 73, 1999, 677-722; *Ders.*: The (Not-so) „Simple Confession" of the Late Sixteenth-Century Anabaptists. Part II: The Evolution of Separatist Anabaptism, in: The Mennonite Quarterly Review 74, 87-122; *Andrea Strübind*: Eifriger als Zwingli, 547-568.

Artikel 4 der „Schleitheimer Artikel" nun beschreibt die Trennung der „Guten" von dem „Bösen und vom Argen", das in der „Welt" sei. Michael Sattler bezieht sich vor allem auf 2Kor 6,17: „Darum ‚geht aus von ihnen und sondert euch ab', spricht der Herr, ‚und rührt nichts Unreines an'."[20] Ein klares Schwarz-Weiß-Bild, das eine Devianz konstruiert und die Innenwelt von der Außenwelt scheidet. Auch Menno Simons, dessen Verständnis vom Bann einer der Punkte war, die 1557 zur Abspaltung der Waterländer führte, hatte klare Vorstellungen von der Meidung. Im Fundamentbuch von 1539/40 heißt es im Kapitel „Von der Meidung Babylons", dass „alle wahren Kinder Gottes", die „zwischen der rechten und falschen Lehre, zwischen Christus und dem Antichristen unterscheiden können [...] alle verführerischen und abgöttischen Prediger in Lehre, Sakrament, Gottesdienst, schriftgemäßg, meiden müssen".[21] Die „Braut Christi", die nur auf „ihres Bräutigams Stimme" achten sollte, die „lieben Kinder Gottes, die ihre Füße gewaschen und ihre Kleider in dem Blute des Lammes gereinigt haben, die gegründet sind auf das unbewegliche Fundament der Apostel und Propheten, auf den edlen und wohlgeschickten Eckstein, Christus Jesus", sollten nicht die „antichristliche Lehre" und die „fremde Stimme" hören und „ihre Füße und Kleider [nicht] besudeln und in Lehre, Glauben, Gottesdienst und Leben eins mit denen werden [...], die mit ihrer Lehre, ihrem Glauben, Gottesdienst und Leben, von der Schrift verurteilt und dem Tode geweiht sind".[22]

Sind diese sprachlichen Bestimmungen schon sehr deutlich, so erhielten Absonderung und Meidung im Fall der Hutterer auch ihre ganz praktische Note, denn mit der gütergemeinschaftlich begründeten Lebensweise auf ihren Haushaben in Südmähren schufen die Hutterer eine sehr klare sozialräumliche Distinktion. Aus den „Artikeln von Schleitheim" ließ sich eine so strikte räumliche Absonderung dagegen nicht herauslesen. In der „Beschreibung der Gemein", einer in das hutterische „Geschichtbuch" integrierten Selbstdarstellung, die dem Leser oder Zuhörer die Situation der Gemeinde in der ruhigen, verfolgungsfreien Zeit idealtypisch vor Augen führen sollte, heißt es: „Da hielt man Ausgang und Absünderung von der Welt und ihrem bösen, ungerechten Leben, sonderlich auch Meidung der falschen Propheten und falschen Brüder."[23] Zwar setzte sich die Absonderung bei den Hutterern in der Praxis ebenfalls nicht immer durch und zahlreiche Gemeindeordnungen zeugen von dem Bemühen der Ältesten, ihre Gemeindemitglie-

---

[20] Zit. nach: *Urs Leu / Christian Scheidegger*: Das Schleitheimer Bekenntnis 1527. Einleitung, Faksimile Übersetzung und Kommentar, Zug o.J., 67 f.; die Schleitheim-Artikel sind auch ediert in: *Heinold Fast* (Hg.): Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 2, Zürich 1973, 26-36.

[21] Zit. nach: Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe, hg. von der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof/Samenkorn, Weierhof / Steinhagen 2013, 311.

[22] Zit. nach: Ebd., 312.

[23] *Rudolf Wolkan*: Das große Geschichtbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher/Alb. 1990, 333.

der wieder auf eine striktere Linie einzuschwören, doch die normative Vorgabe blieb über die gesamte hutterische Geschichte erhalten.[24]

Die Trennung zwischen einer geistlich-täuferischen und einer säkularen Welt lässt sich jedoch nicht nur am Gemeindeverständnis festmachen, sondern auch am Bild, das die Täufer in Bezug auf die Obrigkeiten vertraten. Allerdings gab es hier ebenfalls eine gewisse Bandbreite, die bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jhs. recht deutlich zutage trat. Sie bewegte sich zwischen der völligen Negation, dass ein Christ auch nur ansatzweise ein obrigkeitliches Amt übernehmen könnte, da er dort die christlich-(täuferischen) Normen immer brechen würde, und dem Zugeständnis an die Träger obrigkeitlicher Ämter, dass sie, wenn sie die nötigen Normen erfüllten, durchaus als Christen in der Obrigkeit tätig sein könnten.[25]

Erneut geben die „Artikel von Schleitheim" von 1527 die normative Ebene vor, die eine sehr strikte Interpretation überliefert. Es heißt dort, das Schwert – und damit die Obrigkeit mit ihrem Machtanspruch – sei „eine Gottesordnung ausserhalb der Vollkommenheit Christi", also außerhalb der täuferischen Gemeinden. Dennoch sieht auch Michael Sattler die Obrigkeit als Garant der weltlichen Ordnung, wie dies in den meisten täuferischen Dokumenten, die sich mit dem Verhältnis von Gemeinde und Obrigkeit befassten, finden lässt – die Obrigkeit sei eingesetzt, um die Bösen zu strafen und zu töten und die Guten zu schützen und zu schirmen.[26] In der Konfession von Dordrecht von 1632 etwa heißt es, es sei die Aufgabe der Obrigkeit, die weltliche Ordnung in „guter Polizei" zu erhalten und deshalb seien die Christen aufgerufen für die Obrigkeit zu beten, damit weiterhin ein „stilles, ruhiges Leben" möglich sei.[27]

Menno Simons hatte 1556 ebenfalls die Auffassung vertreten, das Amt der Obrigkeit sei „aus Gott und Gottes Verordnung", allerdings nahm er bereits eine leichte Modifikation vor:

> „Allein Denjenigen, der ein Christ ist und sein will, und seinem Fürsten, Haupt und Vorgänger Christus nicht folgt, sondern nur seine Ungerechtigkeit, Vermessenheit, Pracht, Prahlerei, Habsucht, Räuberei und Tyrannei mit dem Wort ‚Obrigkeit' verzieren und bemänteln will, hasse ich; denn wer ein

---

[24] Vgl. *Astrid von Schlachta*: Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Abteilung Religionsgeschichte, 198) Mainz 2003, bes. 307-314; *Wes Harrison*: Andreas Ehrenpreis and Hutterite Faith and Practice (Studies in Anabaptist and Mennonite History, 36), Kitchener/Ont. et al. 1997, 37-70.

[25] Vgl. zu dieser Frage generell: *Gerald Biesecker-Mast*: Separation and the Sword in Anabaptist Persuasion. Radical Confession Rhetoric from Schleithim to Dordrecht (The C. Henry Smith Series, 6), Telford/PA 2006; *Hillerbrand*: Ethik; *Ders.*: The Anabaptist View of the State, in: The Mennonite Quarterly Review 32, 1958, 83-110; *Franklin H. Littel*: Das Selbstverständnis der Täufer, Kassel 1966; *Michael Driedger*: Obrigkeit, in: mennlex V, Teil 2: www.mennlex.de/doku.php?id=top:obrigkeit [Zugriff: 5.2.2015]

[26] *Leu / Scheidegger*: Schleitheimer Bekenntnis, 69.

[27] Konfession von Dordrecht, zit. nach: *Thielem J. van Braght*: Der blutige Schauplatz oder Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen [...], Aylmer/Ont. / LaGrange/IN 1996, 39.

Christ ist, muss Christi Geist, Wort und Vorbild folgen, er sei dann Kaiser oder König, oder wer immer er sei."[28]

Verpflichtet Menno Simons die Träger eines obrigkeitlichen Amtes hier also vollständig auf christliche – beziehungsweise täuferische – Normen, so stellt er jedoch ganz grundsätzlich nicht infrage, dass ein (täuferischer) Christ ein obrigkeitliches Amt übernehmen könnte. Ein Wandel gegenüber den „Artikeln von Schleitheim", der sich im Verlauf des 16. Jahrhunderts zumindest unter den Schweizer Brüdern noch fortsetzte, wie Arnold Snyder anhand einiger Manuskripte aus den Gemeinden der Schweizer Brüder gezeigt hat. Vor allem durch den Einfluss des Marpeck-Kreises setzte sich im späten 16. Jh. eine obrigkeitsfreundlichere Meinung durch.[29] Zeugnis für diese veränderte Sicht ist auch das Protokoll des Religionsgesprächs in Frankenthal von 1571, wo ein Täufer die Meinung vertrat, „Christen" könnten „Ampt und Hauptleute" werden.[30]

Dagegen sahen die Hutterer im 16. Jh. eine sehr klare Trennung zwischen dem geistlichen und dem säkularen Bereich, wie beispielhaft an der „Rechenschaft" von Peter Riedemann von 1543/45 gezeigt werden kann. Mit Gen 49 begründete Riedemann, dass das jüdische Regiment mit der Herrschaft Jesus Christi sein Ende finde: „Es wird das Zepter von Juda nicht weichen noch der Stab des Herrschers von seinen Füßen, bis daß der Held komme, und ihm werden die Völker anhangen."[31] Dann sitze Jesus Christus auf dem Stuhl Davids; sein neues Regiment sei eines, das nicht mit dem weltlichen Schwert geführt werde. Weil den Juden das Schwert genommen ist, soll Gottes Volk, das nun die Christen sind, das weltliche Schwert nicht mehr führen; Gottes Volk soll lediglich durch den einigen Geist Christi regiert werden. Die Konsequenz daraus ist für Riedemann, dass die Obrigkeit nur noch außerhalb Christi Bestand habe und kein Christ ein obrigkeitliches Amt tragen könne. Allerdings folgt für ihn, wie generell bei den Täufern, daraus kein Freibrief für Widerstand, denn der Mensch müsse der Obrigkeit untertan sein – Widerstand gegen die Obrigkeit sei Widerstand gegen Gott.[32]

---

[28] Sendbrief an den reformierten Prediger Martin Micron, zit. nach: Schriften des Menno Simons, 2034 f.; siehe auch das Kapitel „An die Obrigkeit" im Fundamentbuch, in: ebd., 345-364.

[29] *Snyder*: The (Not-so) „Simple Confession". Part II, 101-107; eine Diskussion auch bei *Biesecker-Mast*: Separation, 217-225.

[30] Protocoll. Das ist / Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal inn der Churfürstlichen Pfaltz / mit denen so man Widertäuffer nennet / Auf den 28. May angefangen / und den 19. Junij dises 1571. jars geendet, Heidelberg 1571, 468; zum Hintergrund des Gesprächs von Frankenthal, vgl. *Heinold Fast*: Die Täuferbewegung im Lichte des Frankenthaler Gespräches, 1571, in: Mennonitische Geschichtsblätter 30, 1973, 7-23.

[31] *Peter Riedemann*: Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher/Alb. 1988, 102 f.; vgl. generell zur Rechenschaft: *Andrea Chudaska*: Peter Riedemann. Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, 76), Heidelberg 2003, 216-255.

[32] *Riedemann*: Rechenschaft, 100 f.

Somit gab es unter den Täufern keineswegs einheitliche Positionen, was die Bestimmung des Verhältnisses zur „Welt" und zur Obrigkeit anging. Besonders in den Niederlanden, aber auch in einigen Regionen des Alten Reichs finden sich im Verlauf des 16. Jhs. Gemeinden, in denen abgeschwächtere Positionen vertreten wurden – etwa in Friedrichstadt/Eider, wo Mennoniten im Stadtrat saßen, aber an den Verhandlungen, in denen Recht gesprochen wurde, nicht teilnahmen.[33] Folgt man jedoch den normativen Texten, so gilt für die Täufer: Deviant waren zunächst einmal immer die Anderen, denn sie selbst gingen zur Urform der christlichen Gemeinde zurück, von der die katholische Kirche abgewichen war. Eine Passage aus dem „Geschichtbuch" der Hutterer konstruiert diesen Gegensatz sehr anschaulich, als der Schreiber im Zusammenhang mit der Darstellung des mittelalterlichen Papsttums feststellt, die Päpste hätten „wider alle helle göttliche Zeugnis" sich „neue Zeremonien erdacht", etwa die Priesterweihen, den Zölibat, die Kindertaufe oder die Segnung von Glocken und Büchern. Desgleichen hätten sie „viel Rotterei, Sekten und Orden unter ihnen allenthalben gestiftet".[34] Der hutterische Verfasser schreibt zwei Begriffe – Rotten und Sekten – dem mittelalterlichen Papsttum und der katholischen Konfession zu, die sonst stets im Zusammenhang mit den Täufern auftauchen. Eine Umkehrung der Bedeutungszuschreibung.

Ganz ähnlich kehrte Menno Simons die Begriffe um, wobei er nicht alle nicht-täuferischen Konfessionen pauschal zusammenfasst und ihnen neben der geistlichen Intoleranz auch die Anwendung von Gewalt, also die weltlich-rechtliche Intoleranz, vorwirft. 1540 schrieb er im „Fundamentbuch" unter Bezug auf das Buch Daniel: „Die Gottlosen werden gottlos Wesen führen". Alle Sekten, die außerhalb Christi und Christi Wort seien, verteidigten ihren „Grund, Glauben und Handel" mit dem Schwert – „die Römischen, Arianischen, Circumcellioniten, Lutherischen, Zwinglischen und Münsterischen"; aber das Volk Christi dulde und leide. Es sei „ein betrübender Irrtum", dass sie alle Christen sein wollten, so Menno Simons, und dennoch nicht davor zurückschreckten, „solche gottlosen Gräuel [zu] treiben" wie „Ausrotten, Rauben, Fangen, Brennen, Würgen, Morden". Alle, „die von Christi Geist getrieben werden", sollten jedoch „kein anderes Schwert, denn des Herrn Wort" kennen.[35]

Ist somit die Exklusivität täuferischer Gemeinden von ihrer normativen Vorschreibung her definiert, wobei eben zu berücksichtigen ist, dass die Praxis ganz unterschiedliche Ausprägungen hervorgebracht hat, so soll nun im Folgenden der Frage nach der innertäuferischen Exklusivität nachgegangen werden. Nach außen, gegenüber offenkundig nichttäuferischen Gemeinden und Gläubigen ist Abgrenzung leicht definiert. Doch wie sah es innerhalb der Gemeinden aus? Auch diesbezüglich sind zwei Aspekte zu betrach-

---

[33] *Sutter*: Friedrichstadt, 89.
[34] *Wolkan*: Geschichtbuch, 28.
[35] Zitate nach: Schriften des Menno Simons, 329 f.

ten, die in die Vorstellungen von einer exklusiven Gemeinde ganz besonders hineinwirkten, beziehungsweise dazu dienten, Exklusivität herzustellen und zu erhalten – die Abgrenzung zu anderen täuferischen Gemeinden und der Bann gegenüber den eigenen Gemeindemitgliedern, die die Normen nicht erfüllten. Es geht nun also um eine innertäuferiche Intoleranz.

Inner-täuferische Abgrenzungen unter den Gemeinden

Die Vielfalt der täuferischen Gemeinden sorgte im 16. Jh. nicht nur für verschiedene Lehrmeinungen, sondern brachte in einzelnen Gemeinden auch Vorstellungen der eigenen Exklusivität hervor, die anderen täuferischen Gemeinden die „wahre Kirchlichkeit" absprachen. Sehr plastisch stellt die – von evangelischer Seite formulierte – „Vorrede" zum Protokoll des täuferisch-evangelischen Religionsgesprächs von Frankenthal, das 1571 stattfand, die Auseinandersetzungen dar: „Also vberreden euch ewre lehrer, / Ihr seit allein das heilige auserwelte Volck / die Kirch vnnd Gemein Christ."[36] Doch die Täufer könnten, so die Schlussfolgerung, gar nicht die wahre Kirche sein, weil sie erstens erst seit 1522 Versammlungen abhielten und Jesus Christus bis dahin ja nicht ohne Volk und Kirche gewesen sein könnte. Und zweitens seien die Täufer „inn so vil Secten zertheilt / vnd zerspalten", so dass man gar nicht wüsste, wer unter ihnen nun die Kirche sein soll:

> „Dann das ihr die Kirch sein soltet [also die in Frankenthal anwesenden Täufer] / werden die Hutterischen / die euch als Vnchristen verbannen / nicht gestehen. Die Mennoniter vil weniger / deren etliche (dann sie auch vnder sich vielfaltig zertheilt seind) auch die widertauffen / so von euch getaufft worden seind. So man den Titel der Kirchen / den Huterischen geben wolte / das werdet ihr vnd die Mennoniter nie leiden. Gleicher gestalt werdet ihr vnd die Hutterischen nit zugeben / daß die Mennoniter die Kirche Christi seien."[37]

Doch nicht erst in ihrer konfessionellen Phase entwickelten die täuferischen Gemeinden ihre eigenen Profile, sondern bereits für die frühe Zeit sind Fragen der Zuordnung äußerst spannend. 1532 etwa sagte der Knecht Sigmund aus Kiens im Verhör vor den bischöflich-brixnerischen Obrigkeiten aus, dass all jene, die weder zur „bruederschaft" gehörten noch „puess besteen", „recht haiden" seien.[38] Eine Aussage, die Interpretationen offen lässt und Fragen stellt nach der Organisationsform, dem Zusammengehörigkeitsgefühl und der Selbstdefinition der Täufer in Tirol, aber auch in anderen Regionen. Kennzeichen der Zugehörigkeit waren für Siegmund aus Kiens offenkundig die „bruederschaft" und die Buße, doch ist die interne Klassifizierung und Namensgebung gerade für die frühe Zeit der Täufer nicht immer

---

[36] Protocoll. Das ist / Alle handlung des gesprechs zu Franckenthal, Vorrede, 7f. (eigene Paginierung).

[37] Protocoll, 8.

[38] Zit. nach: *Hartmann Ammann*: Die Wiedertäufer in Michelsburg im Pusterthale und deren Urgichten, in: XLVI. Programm des k.k. Gymnasiums zu Brixen, Brixen 1896, 3-52, hier 13; vgl. auch *Hillerbrand*: Ethik, 21.

klar. Denn „Wiedertäufer" waren die „Täufer" ja nur, weil die Außenwelt sie so nannte, untereinander waren sie als „Bruder" und „Schwester" verbunden.[39] Die Heterogenität der täuferischen Vorstellungen begründete jedoch die Ausbildung verschiedener Richtungen, deren Differenzen dann klar zum Vorschein kamen, wenn Konflikte entstanden, die zur Ab- oder Ausgrenzung führten. Und diese Konflikte sind stets auch Zeichen dafür, welche teilweise sehr beachtliche geistliche Intoleranz unter den verschiedenen täuferischen Richtungen herrschte.

Zwar gab es im 16. Jh. immer wieder Gespräche zwischen einzelnen täuferischen Gruppen über bestimmte Glaubensartikel, die zum Zusammenschluss oder zur Trennung führten, doch eine besonders intensive Kontroverse entbrannte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zwischen den Hutterern und den Schweizer Brüdern, in der diese ihre Kämpfe um das Heil miteinander ausfochten. Streitpunkte, an denen sich die Frage nach dem Heilscharakter der jeweils anderen Gemeinde entzündete, waren vor allem Fragen, die sich um die Absonderung von der „Welt" drehten. Ein weiterer Anlass für die Kontroverse war die Missionsarbeit der Hutterer gewesen, die das gesamte Alte Reich überzog und bei anderen täuferischen Gruppen nicht unbedingt auf Gegenliebe stieß.[40]

Schon von Beginn ihrer Organisation als Gemeinde an betrieben die mährischen Hutterer ein sehr intensive Mission, die darauf ausgerichtet war, Menschen zum hutterischen Glauben zu bekehren. Da das Bekenntnis zum hutterischen Glauben in der hutterischen Vorstellung jedoch nur über ein Leben in Gütergemeinschaft möglich war und dieses nur in Mähren gelebt werden konnte, bedeutete „Hutterisch-Werden" stets die Auswanderung nach Mähren. Grundlegend für diese Auffassung war die Entwicklung der hutterischen Theologie. Dort stieg die Gütergemeinschaft im 16. Jahrhundert zu einem so strengen Dogma auf, dass die Errettung der Seele außerhalb der Gütergemeinschaft nicht möglich erschien. In diesem Duktus legten die Hutterer auch zunehmend alle Bibelstellen zu „Gemeinschaft" an sich als auf die „Gütergemeinschaft" zeigend aus. Mission geschah also aus einem eigenen Sendungsbewusstsein heraus, die Gläubigen unter dem Dach der Gütergemeinschaft zu sammeln und Menschen vor allem auch aus anderen täuferischen Gemeinden zu „retten". Das hutterische „Geschichtbuch" über-

---

[39] Über den Gedanken der Brüderlichkeit und die Geschwisterlichkeit im frühen Täufertum, vgl. *Hans-Jürgen Goertz*: Brüderlichkeit – Provokation, Maxime, Utopie. Ansätze einer fraternitären Gesellschaft in der Reformationszeit, in: *Heinrich R. Schmidt / André Holenstein / Andreas Würgler* (Hg.): Gemeinde, Reformation und Widerstand. Festschrift für Peter Blickle zum 60. Geburtstag, Tübingen 1998, 161-178, bes. 175-177.

[40] Vgl. generell zur Kontroverse: *John D. Roth*: The Hutterites and Swiss Brethren in Debate (1567). The Persistace of Competing Traditions, Unveröffentlichter Vortrag beim Anabaptist Colloquium, Waterloo/Ont., April 1994, bes. 17; zur hutterischen Missionsarbeit im 16. Jh.: *Astrid von Schlachta* in: „Searching Through the Nations": Tasks and Problems of Sixteenth-Century Hutterite Mission, in: The Mennonite Quarterly Review 74, 2000, 27-49; *Wolfgang Schäufele*: Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer. Dargestellt nach oberdeutschen Quellen, Neukirchen-Vluyn 1966.

liefert Fälle von Gemeinden der Schweizer Brüder, aus deren Mitte manchmal gleich mehrere Mitglieder auf einmal nach Mähren zogen.[41]

Von diesem Verständnis ausgehend verfassten die Hutterer Ende des 16. und Anfang des 17. Jhs. nicht nur lange Schriften über die Heilsnotwendigkeit eines Lebens in Gütergemeinschaft, sondern sie schrieben 1567 und 1577 auch zwei längere und inhaltlich sehr scharfe Briefe an die Schweizer Brüder. Hintergrund waren einige Übertritte von Schweizer Brüdern zu den Hutterern. 1556 hatte sich eine Gruppe aus der Gegend von Kreuznach unter Lorenz Hueff von der Gemeinde der Schweizer Brüder in Kreuznach getrennt, „um der Sünd und Uebertretung willen, so sich bei der Gemein um Kreuznach erfunden hat", so das hutterische „Geschichtbuch".[42] Schon aus diesem Anlass hatte es eingehende Gespräche hutterischer Missionare, die die Gemeinde aus Mähren in die Pfalz gesandt hatte, mit den Schweizer Brüdern über verschiedenste Glaubenspunkte, darunter die Gütergemeinschaft, die Erbsünde und die Absonderung, gegeben. Gut zehn Jahre später, 1567, intensivierte sich die Debatte erneut, nachdem wiederum ein Schweizer Bruder aus dem Rheinland, Farwendel, sich den Hutterern zugewandt hatte und die Schweizer Brüder daraufhin einen Brief nach Mähren sandten, der die hutterischen Aktivitäten offenbar scharf angriff. Leider ist dieser Brief der Schweizer Brüder nicht mehr erhalten, jedoch lässt er sich aus der Antwort der Hutterer von 1567 etwas rekonstruieren.[43] Für den vorliegenden Kontext sind vor allem jene Passagen des hutterischen Briefes interessant, in denen die Abgrenzung unter den verschiedenen täuferischen Richtungen deutlich wird. So fordern die hutterischen Schreiber die Schweizer Brüder auf, sich aus ihrer „Vnsicherheit vnd halbhertzigkeit" zu befreien und mit Hilfe der Hutterer „durch die enge Porten" einzugehen – was in hutterischer Interpretation eben hieß, sich zur Gütergemeinschaft zu bekennen:

> „Wünschen wir allen / die dises schreiben lesen hören / auch ein hertzlichs verlangen vnnd begierdt haben / Nach dem selben / sich Christo gantz zu vnndergeben vnnd vnderwerffen / vnnder in Zue nidrigen / Vnnd in seinen waren gehorsam Zu ergeben / Nach seinem willen und irem begeren Amen."[44]

Insofern war der hutterische Brief ein klassischer Missionsbrief, der nicht nur verschiedene Lehrauffassungen diskutierte, zu denen unter anderem

---

41 Vgl. unter anderem die Beispiele von Lorenz Hueff, Hans Arbeiter und Farwendel in: *Wolkan*: Geschichtbuch, 270-279, 291; zum Hintergrund auch: *von Schlachta*: Hutterische Konfession und Tradition, 195 f.

42 *Wolkan*: Geschichtbuch, 270.

43 Vgl. zum Hintergrund: *Leonard Gross*: The Golden Years of the Hutterites. The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists During the Walpot Era, 1565–1578 (Studies in Anabaptist and Mennoite Historiy, 23), Kitchener/Ont. / Scottale/PA / Waterloo/Ont., ²1998, 172-203; *von Schlachta*: Hutterische Konfession und Tradition, 191-200;

44 Abgeschrift der Gegebnen Antwortt von den Brüedern / So man die hüeterischen Nennen thuet / auff der Schweitzerischen Brüeder / Jn Gmain gestellet / Siben Articel Anno 1567 Jar, in: Cod. 740. Ie, Bibliothek der Verenigde Doopsgezinde Gemeente, Amsterdam, 177b f.

die Gütergemeinschaft, die Stellung der Ältesten und der Prediger sowie die Ehescheidung bei einem unterschiedlichen Glauben der Ehepartner gehörten, sondern es war auch ein Brief, der der anderen Gruppe ganz eindeutig das Heil absprach. Er verfolgte aus hutterischer Perspektive das Ziel, den Schweizer Brüdern die Augen zu öffnen und sie zur Seligkeit zu führen. Die Hutterer hofften, dass Gott jedem Gläubigen unter den Schweizer Brüdern beim Lesen das „Hertz auffthuet / ein greifft / vnnd in anreget"; und wer so berührt sei, der solle sich vor Gott „nidrigen" und „mit „rechtem hertzen zue seinem Hail" kommen.[45] Die Verfasser des Briefes baten Gott darum, die Schweizer Brüder auf die rechte Bahn, zur Seligkeit, zu führen und sie als geistlich Tote von ihren Sünden aufzuerwecken.[46]

Der Brief von 1567 war Teil eines längeren Briefwechsels mit den Schweizer Brüdern, aus dem leider nur noch ein weiterer hutterischer Brief aus dem Jahr 1577 erhalten ist. Glaubt man hutterischen Quellen, so stieß die Botschaft bei den Schweizer Brüdern auf wenig Interesse. Der hutterische Chronist schreibt diesbezüglich im „Geschichtbuch", dass man den Schweizer Brüdern „ihre Irrtum und Fehl [...] angezeigt und erwiesen", diese jedoch „aber solche Antwort [ihren Brüdern und der Gemeinde] gar wenig oder nicht fürkommen und verlesen" hätten. Insofern sei ihnen der Brief „also mehr ein Zeugnis des Gerichts [...] dann ein Besserung".[47] 100 Jahre später waren Sendungsbewusstsein und Exklusivitätsdenken auf Seiten der Hutterischen Gemeinde dann jedoch unter dem Eindruck einer fundamentalen Existenzkrise gewichen. Da die Gemeinde in Geldnöte geraten war, wandten sich die Ältesten in einem Brief mit der Bitte um finanzielle Unterstützung an die Mennoniten in Holland. Der Brief war nun unterzeichnet mit dem Gruß: „Unsern allerliebsten Freunden und Brüdern im Herren!"[48]

Die inner-gemeindliche Intoleranz – der Bann als Zeichen der Exklusivität

Die Exklusivität der Gemeinde konnte nicht nur durch die Abgrenzung zu anderen täuferischen Gemeinden unterstrichen werden, sondern auch durch die innere Reinerhaltung. Der Bann und die Debatte über die Strenge seiner Anwendung sorgten in der täuferischen Geschichte immer wieder für Auseinandersetzungen und führten mehrfach zu Abspaltungen. Die beiden bekanntesten dürften die Trennung der Waterländer sein, die 1557 stattfand, und die Abspaltung der Gruppe unter Jakob Amman, deren Nachfolger bis heute unter dem Namen „Amish" in Kanada und in den USA leben.[49] Für die Frage nach Toleranz und Intoleranz in den täuferischen

---

[45] Abgeschrift der Gegebnen Antwortt, 181a.
[46] Ebd., 365b.
[47] *Wolkan*: Geschichtbuch, 324.
[48] Ebd., 666.
[49] Vgl. zur Abspaltung der Waterländer: *Visser*: Mennonites and Doopsgezinden, 309-314; *Karl Koop*: Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a

Gemeinden nehmen Maßnahmen der Gemeindezucht und die Anwendung des Bannes eine Schlüsselrolle ein. Allerdings ist es für die Beurteilung des Bannes im täuferischen Kontext ganz wesentlich, zwischen den theologischen Begründungen und der sozialen Praxis zu unterscheiden. Von seiner theologischen Begründung her diente der Bann der Reinerhaltung der Gemeinde, legitimiert mit Mt 18,15-18.[50] Schon in der Anfangszeit in Zürich war diese Bibelstelle für die Täufer ein Grund für ihre Kritik an Zwingli, da sie in ihr die Möglichkeit sahen, die Verbindlichkeit ihrer Normen innerhalb ihrer Gemeinden durchzusetzen. Insofern war der Bann von Anfang an ein Instrument, die Gemeinde zu definieren, eine geistlich wie sozial festgelegte normative Einheit herzustellen und Personen auszuschließen, die die Normen nicht erfüllten. Doch die Anwendung des Bannes hatte oft nicht nur den Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft zur Folge, sondern auch die soziale Absonderung. Er war somit eine praktische Folge der „ausgesprochenen Ethisierung des christlichen Glaubens",[51] die Auswirkungen auf alle Lebensbereiche zeigte. Gerade bei sehr konzisen Lebensmodellen wie jenem der Hutterer bedeutete ein geistlich ausgesprochener Bann immer auch eine soziale Ausgrenzung, die zur Meidung, zum Ausschluss aus der Gemeinde und sogar zur Trennung von Ehen führen konnte.[52]

Die Artikel von Schleitheim von 1527 behandelten den Bann (Artikel 2) ebenso wie Balthasar Hubmaier, der zwei Traktate mit den Titeln „Von der brüderlichen Strafe" (1526–1527) und „Von dem christlichen Bann" (1527) veröffentlichte.[53] Den Artikeln von Schleitheim zufolge sollte der Bann unter „allen denen Anwendung finden, die sich dem Herrn ergeben haben, seinen Geboten nachzuwandeln, und bei allen denen, die in den einen Leib Christi getauft worden sind, sich Brüder oder Schwestern nennen lassen und doch zuweilen ausgleiten, in einen Irrtum oder eine Sünde fallen und unversehens überrascht werden". Sie sollten, entsprechend Mt 18,15-18 zu-

Tradition, Kitcheer/Ont. 2004, 50-52; zur Entwicklung der Amish: *Steven M. Nolt*: A History of the Amish, Intercourse/PA 1992.

50 Dort heißt es: „Wenn aber dein Bruder an dir gesündigt hat, so geh hin und weise ihn zurecht unter vier Augen. Hört er auf dich, so hast du deinen Bruder gewonnen. Hört er aber nicht, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit jede Sache auf der Aussage von zwei oder drei Zeugen beruht. Hört er aber auf diese nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, so sei er für dich wie ein Heide und ein Zöllner. Wahrlich, ich sage euch: Was ihr auf Erden binden werdet, das wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, das wird im Himmel gelöst sein." (nach Schlachter-Übersetzung 2000).

51 *Hans-Jürgen Goertz*: Kleruskritik, Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in den täuferischen Bewegungen der Frühen Neuzeit, in: *Heinz Schilling* (Hg.): Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung im frühneuzeitlichen Europa (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 16), Berlin 1994, 183-198, hier 190; zum Bann und seiner Bedeutung für die Situation in Zürich, vgl. *James M. Stayer*: Bann, in: mennlex V, Teil 2: www.mennlex.de/doku.php?id=top:bann [Zugriff: 05.02.2015].

52 Vgl. zur hutterischen Praxis: *von Schlachta*: Hutterische Konfession und Tradition, 278-288.

53 Die Hubmaier-Schriften sind ediert in: *Westin / Bergsten*: Balthasar Hubmaier, 337-346; 366-378; zum Bann siehe: *Stayer*: Bann, sowie *Leu / Scheidegger*: Schleitheimer Bekenntnis, 91-93.

nächst zweimal „heimlich", also unter vier oder mehr Augen, und danach öffentlich in der Gemeinde ermahnt werden. Artikel 6 brachte den Bann zudem in Kontrast zur Anwendung des Schwertes durch die Obrigkeiten. „Ausserhalb der Vollkommenheit Christi" sei das Schwert eine „Gottesordnung", während der Bann „in der Vollkommenheit Christi" gebraucht würde „allein zur Mahnung und Ausschliessung dessen, der gesündigt hat, nicht durch Töten des Fleisches, sondern allein durch Mahnung und den Befehl nicht mehr zu sündigen".[54] Der „Rechenschaft" des Hutterers Peter Riedemann zufolge verfolgte die Anwendung des Bannes das Ziel, dass „die Gemeine rein und seiner [= des Schuldigen] Sünden unschuldig sei und nicht seinethalben von Gott Schuld und Strafe tragen müsse".[55]

Die Hutterer waren es auch, die eine besonders ausgefeilte und untergliederte Form des Bannes praktizierten. In der „Beschreibung der Gemein" heißt es hierzu, man habe den Bann gebraucht „mit den Lasterhaftigen, so sich in der Gemein erfunden, täts hinaus, sünderts ab und strafet nach eines Jeden Verschuldigung, nahm wieder herein, handlet und schloß ein, die rechte Buß bewiesen".[56] Praktisch sah dies in der hutterischen Gemeinde so aus, dass Gebannte sozial separiert wurden, entweder durch Trennung von Tisch und Bett, also durch ein abgesondertes Leben von den übrigen Gemeindemitgliedern oder durch den Ausschluss aus der Gemeinde. Da die Hutterer in der Gütergemeinschaft die umfassendste Form sozialer Vergemeinschaftung unter den Täufern lebten, musste auch die soziale Separierung innerhalb der Gemeinde in besonderer Weise geregelt werden. So gab es Essen für die Gebannten an einem besonderen Tisch – „der abgefallenen tisch genannt".[57] Bei ernsthafter Buße, so die Aussage einiger Hutterer 1606 vor dem Rat der Stadt Elbing, wurden die Abgefallenen wieder aufgenommen und die Ältesten erteilten ihnen durch Handauflegen eine Art Absolution – „wurden ihnen die sunden durch aufflegung der Eltisten hende erlassen".

Sehr weit in seiner Auffassung, wie umfassend der Bann in das Leben der Gemeindemitglieder hineinwirken sollte, ging auch Menno Simons, dessen Haltung 1557 unter anderem dafür verantwortlich war, dass sich die Waterländer von den übrigen norddeutschen Täufern abspalteten. Während die Waterländer bezüglich des Banns eine weniger rigorose Haltung einnahmen, vertraten Menno Simons und Leenart Bouwens einen sehr strikten Standpunkt, der auch erlaubte, sich von Ehepartnern zu trennen, wenn diese nicht richtig im Glauben standen. Menno Simons stellte 1550 fest, dass die Meinung, nicht der Gebannte an sich müsste gemieden werden, sondern nur seine „falsche Lehre" und sein „arges Leben", an sich schon „falsche Lehre" sei. „Fleischliche Zuneigung oder Liebe", aber auch Blutsverwandt-

---

54 *Leu / Scheidegger*: Schleitheimer Bekenntnis, 67, 69.
55 *Riedemann*: Rechenschaft, 132.
56 *Wolkan*: Geschichtbuch, 332.
57 *L. Neubaur*: Mährische Brüder in Elbing, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 33, 1912, 447-455, hier 452.

schaft oder Nachbarschaft, Bekanntschaft oder Freundschaft sollten keine Hindernisse bilden, den Bann zu vollziehen.[58] Und er führte weiter aus: Da die „Welt" die Gebannten

> „gleichwohl für Brüder hält und auch viele von ihnen noch gerne als Brüder gegrüßt sein wollen, so ist es sehr notwendig, dass man sie meide, damit beide, die Welt und auch sie, wissen und erkennen mögen, dass wir solche nicht für Brüder halten, welche in Lehre oder Leben so unrein und strafbar sind, damit des Herrn Wort und Gemeinde nicht um ihretwillen bei der unverständigen Welt in Verachtung stehe".[59]

So rigoros die Trennungen unter den Täufern über Fragen zur die Anwendung des Banns waren, umso eifrigere Versuche sind dann aus dem 17. Jh., vor allem aus den Niederlanden überliefert, diese Spaltungen wieder zu überwinden. Verschiedene Schriften, etwa das 1638 erschienene Buch „Vrede-schrift" von Jan de Witte, verfolgten das Ziel, alle doktrinären Differenzen möglichst niedrig zu hängen, um den Weg für Versöhnung zu bereiten.[60] Dennoch, auch die Abspaltung der Gruppe unter Jakob Ammann, die 1693 zur Entstehung der späteren Amish führte, war durch Fragen des Bannes in seiner sozialen Bedeutung und mit seinen sozialen Folgen motiviert. Die Forschung hat in diesem Zusammenhang immer wieder den Einfluss des Dordrecht-Bekenntnisses und damit der Ideen der niederländischen Täufer auf die Geschehnisse im Elsass diskutiert. Die Schweizer Täufer wurden dabei meist als kongregationalistisch dargestellt, die nun durch den Einfluss des Bekenntnisses von Dordrecht, aber auch durch die Übersetzung der Werke von Menno Simons ins Deutsche, damit konfrontiert wurden, eine stärkere geistliche Autorität einzelner Personen zuzulassen und den Bann rigoroser zu praktizieren. Zuletzt hat Gerald Biesecker-Mast dieses Thema aufgegriffen und in der Kontroverse zwischen Jakob Ammann und den anderen Schweizer Täufern vor allem einen Konflikt über die Einstellung zu den Obrigkeiten gesehen, die sich durch das Bekenntnis von Dordrecht ebenfalls verändert habe. Dordrecht habe die Möglichkeit eröffnet, die Obrigkeiten in einem positiveren Licht zu betrachten, womit sich auch mehr Spielraum bot für die gegenseitige Anerkennung nicht-täuferischer Nachbarn. Die Veränderungen dieser Lehrmeinungen hätten somit ebenfalls ganz zentral in die Auseinandersetzung hineingespielt.[61]

Unabhängig vom konkreten Auslöser der Kontroverse und vor dem Hintergrund, dass nur selten in der Geschichte etwas monokausal ist, soll die Abspaltung von Jakob Ammann hier besonders unter dem Aspekt besprochen werden, welche Rolle Vorstellungen vom Bann spielten. Jakob Ammann trennte sich mit seinen Anhängern von den übrigen Schweizer, Elässer und Pfälzer Täufern, nachdem er diesen brieflich eine Frist gesetzt und

---

[58] „Ein klarer Bericht über die Exkommunikation", zit. nach: Schriften des Menno Simons, 545-576, hier 547 f., 568.

[59] Ebd., 454-576, hier 566.

[60] *Zijlstra*: Anabaptism and tolerance, 122 f.; vgl. zum Hintergrund auch: ebd., 124-127.

[61] *Bisecker-Mast*: Separation, 217; auch: *Hanspeter Jecker*: Das Dordrechter Bekenntnis und die Amische Spaltung, in: Mennonitische Geschichtsblätter 50, 1993, 81-104.

jedem den Bann angedroht hatte, der nicht für seine Positionen stimmte. Wie deutlich – auch sprachlich – der Bruch war, zeigt folgende Bemerkung Jakob Ammanns über einen seiner Kontrahenten, Hans Häußli:

> „Auf dieses hin ist der Häußli Hans als ein Abtrünniger, Sektischer und Rotter (darum das er von dem rechten Bahn und himmlischen Heerscharen abtritt, und das Volk zu einer irrenden Seite rottet) aus der christlichen Kirche und Gemeinde Gottes ausgeschlossen."[62]

Die Worte überliefern eine interne Kriminalisierung mit Begriffen, die sonst nur von außen an die Täufer herangetragen wurden. Konkret ging es bei den Auseinandersetzungen um Fragen, wie häufig das Abendmahl gefeiert und wie streng Gemeindedisziplin ausgeübt werden sollte. Jakob Ammann sah die absolute Trennung von der Welt als nötig an und wollte diese auch äußerlich sichtbar machen, indem er ein homogenes Erscheinungsbild in Kleidung, Haar- und Barttracht sowie im Schuhwerk forderte. Eine forcierte Gleichheit, die unter anderen Mennoniten auf Widerspruch stieß, wie der Hamburger Mennonit Gerhard Roosen 1697 schrieb. Es binde „der liebe Heiland nicht an äußerlichen Dingen" und man könne sein Gewissen nicht an einer „Form von Hüte, Kleider, Schuhe, Strümpfe, oder das Haar am Haupte" festmachen.[63]

Ein wesentlicher Punkt war für Ammann jedoch die Meidung, die ein deutliches Zeichen für die Absonderung von der Welt und damit für die Gleichheit der Gemeinde sein sollte. Es galt, die „reine Gemeinde" zu erhalten, „ohne Flecken und Runzeln" und – was für den vorliegenden Kontext wesentlich ist – der Bann sollte innerhalb der Gemeinde so rigoros angewandt werden, dass er auch die soziale Meidung beinhalte. Ammann forderte eine generelle Ausweitung der Delikte, die unter den Bann zu fallen hatten, indem er sich explizit auch gegen „Lügner" wandte, die selbst dann, wenn sie der Lüge überführt waren und dies auch bekannten, gebannt werden sollten. Darüber hinaus vertrat Ammann die Meinung, nur die Ältesten, nicht die Gemeinde sollte über die Meidung entscheiden, was eine striktere Hierarchie bedeutet hätte.

Als Ergebnis neuerer Forschungen, die die Kontakte zwischen Täufern und Pietisten in den Blick genommen haben, ist betont worden, dass die von Ammann forcierte Absonderung und Meidung auch eine Reaktion auf die wachsende Offenheit der Schweizer Täufer nach außen war – Toleranz brachte hier also als Gegenreaktion Intoleranz hervor. Jakob Ammann kritisierte nämlich einerseits die mittlerweile in der Schweiz recht verbreitete Praxis der Schweizer Täufer, auch reformierte Gottesdienste zu besuchen. Man wende sich damit von „Gottes Gemeinde" ab, einem „fremden Lehrer" zu und man meine, in der Dunkelheit Licht beziehungsweise die Wahrheit

---

62 Zit. nach: *Leo Schelbert*: Absage an den Pietismus. Ein Deutungsbeitrag zur Entstehung der amischen Gemeinden am Ende des 17. Jahrhunderts, in: *Frank Trommler* (Hg.): Amerika und die Deutschen. Bestandsaufnahme einer 300jährigen Geschichte, Opladen 1986, 137-148, hier 138.

63 Zit. ebd., 144.

zwischen lauter Lüge finden zu können.[64] Andererseits sprach er sich gegen eine zu große Offenheit gegenüber den sog. „Treuherzigen" oder „Halb-Täufer" aus. Damit waren Reformierte gemeint, die den Täufern nahestanden, sich zu ihren Versammlungen hielten, den Täufern wohl auch Schutz und Hilfe gewährten, jedoch nicht getauft waren.[65] Ammann zufolge dürfte diesen Treuherzigen nicht zugesprochen werden gerettet zu sein, wenn sie nicht Mitglied der täuferischen Gemeinde waren. Der Gang in den reformierten Gottesdienst und das Zugeständnis, dass auch die Treuherzigen errettet sein könnten, brachte die alte Dichotomie der täuferischen Absonderung und ihrer exklusiven Gemeindeauffassung wieder hervor: Gut und Böse, Licht und Dunkelheit sollten wieder in den Mittelpunkt gerückt werden. Von der Gegenseite kam einiger Widerspruch, wie bereits mit den Worten Gerhard Roosens zitiert. In der Schweiz war der Kontrahent von Jakob Ammann vor allem Hans Reist, der sich gegen die Ausweitung der Bannpraxis aussprach und die Haltung der Schweizer Brüder damit verteidigte, auch Jesus habe Gemeinschaft mit Steuereintreibern und Sündern gehabt.[66]

Resumée

Täufer und Intoleranz – eine Verbindung, die auf den ersten Blick nicht so recht zusammenzupassen scheint. Doch der zweite Blick fördert einige Beispiele täuferischer Intoleranz zutage, die sich gegen die Außenwelt ganz allgemein, gegen andere täuferische Gemeinden, aber auch gegen eigene, deviante Gemeindemitglieder richtete. Dabei konnte die Intoleranz auch gravierende persönliche Folgen nach sich ziehen, wenn sie, wie im Fall des Bannes, zum Gemeindeausschluss, zur Trennung von Tisch und Bett und letztendlich zum Verlust des sozialen Umfeldes führte. Die sehr rigorose Gemeindedisziplin lag in der täuferischen Idee einer „reinen Gemeinde von Heiligen" begründet, und es war die Aufgabe aller Gemeindemitglieder, und ganz besonders der Ältesten, dafür zu sorgen, dass die Gemeinde nicht wegen der Sünden eines Gemeindemitglieds selbst schuldig würde und von Gott Schuld und Strafe auferlegt bekäme, wie der Hutterer Peter Riedemann dies formuliert hat.

Das täuferische Gemeindeverständnis trug mit seiner Auffassung von Exklusivität zur Intoleranz auf täuferischer Seite bei. Auch wenn es den Täufern allgemein nicht darum ging zu verfolgen, zeigt der Bann mit seinen sozialen Implikationen eine Form der Intoleranz, die in eine Kriminalisierung und harte Sanktionierung mündete. Und somit erhält die Intoleranz in diesem Fall noch einmal eine andere Qualität, als wenn sie lediglich zum Ausschluss aus der Abendmahlsgemeinschaft geführt hätte.

---

[64] Zit. nach: *John Roth* (Hg.): Letters of the Amish Division. A Sourcebook, Goshen/IN, ²2002, 40.

[65] Vgl. *Rudolf Dellsperger*: Täufertum und Pietismus um 1700. Das Beispiel Bern, in: Mennonitica Helvetica 34/35 (2011/12), 11-42.

[66] Vgl. *Roth*: Letters, 17; *Schelbert*: Absage an Pietismus, 138.

Allerdings: Die täuferische Vielfalt und die geschichtlichen Entwicklungen sorgten dafür, dass sich unter den Täufern sehr verschiedene Vorstellungen finden lassen. Die in den Artikeln von Schleitheim sehr klar vorgegebene Exklusivität brach vielfach auf und machte überkonfessionellen Kontakten sowie der Integration in die nicht-täuferische Gesellschaft Platz, die auch eine wesentlich weniger rigorose Gemeindedisziplin mit sich brachte. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die Täufer vor allem als Advokaten der Toleranz in Erinnerung geblieben sind, zumal sie ihre Glaubensüberzeugungen mit reichlich Blut und Vertreibung bezahlen mussten. Auf die lange Dauer gesehen wirkten die Täufer mit ihren Forderungen nach Tolerierung und Gewissensfreiheit nach außen und in die verschiedenen Debatten hinein. Auswirkungen des täuferischen Werbens um Gewissensfreiheit im politisch-weltlichen Bereich lassen sich in zahlreichen Werken finden, die sich in der Zeit der frühen Aufklärung und im 18. Jh. für die Akzeptanz und Tolerierung Andersgläubiger einsetzten, beispielsweise bei Gelehrten wie Philipp von Zesen, aber auch in kirchenhistorischen Werken wie der „Unpartheyischen Ketzer-Historie" von Gottfried Arnold.[67]

Wie sich täuferischer Einfluss auch in Aussagen niederschlug, die sich mit den ideellen Grundlagen der Eidesleistung befassten, zeigt ein Beispiel aus Rotterdam, mit dem der Bogen der täuferischen Toleranz- und Intoleranzgeschichte wieder zum Ausgangspunkt – zur täuferischen Toleranz – geführt werden soll. In der harten Zeit der Verfolgung, die in den reformierten Kantonen der Schweiz noch in der zweiten Hälfte des 17. Jhs. herrschte, schrieb die Stadt Rotterdam im Jahr 1660 einen Brief nach Bern. Sie nahm darin Bezug zur Verfolgung der Täufer in der Schweiz und warf sich zum Advokaten der in dieser Zeit auch in den Niederlanden in nicht geringer Zahl wohnenden Täufer auf. Es würde, so schrieb der Stadtrat, einem Staatswesen keineswegs schaden, wenn sich eine Gruppe von Untertanen, wie die Mennoniten, aus „einer sonderlichen Gottesfurcht" heraus, des Eides enthalten würde. Denn schließlich würden die Mennoniten sonst der Obrigkeit keinen Gehorsam verweigern und wenn sie „ihre nakte erklährung", an die sie eigentlich gebunden sind, brechen, so gelte dies auch als Meineid und der Meineidige würde sich der Strafe willig unterwerfen.[68] In einem Umfeld, das den Eid in seiner konfessionell einheitlichen Ausrichtung als nicht mehr so wichtig ansah, eröffnete sich Spielraum für täuferische Abweichung. Allerdings setzte die offenkundige Säkularisierung des Eides trotzdem immer noch die „Gottesfurcht" auf Seiten des Schwörenden voraus, band diese jedoch nicht mehr konfessionell.

---

[67] Vgl. generell: *von Schlachta*: Gefahr oder Segen?, bes. 171-197.

[68] Vgl. den Brief in: *Philipp von Zesen*: Des Weltlichen Standes Handlungen / und Urteile wider den Gewissenszwang in Glaubenssachen, Amsterdam 1665, in: *Ferdinand van Ingen* (Hg.): Philipp von Zesen. Sämtliche Werke, Bd. 13 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), Berlin / New York 1984, 155-299, hier 285 f.

Jenseits der Dogmen: Die Herrnhuter als Untertanen, Staatsbürger und als Christen vom 18. bis ins 20. Jahrhundert

Hedwig Richter

Vom „berechtigte[n] Kampf unseres Volkes heute gegen Internationalismus und Pazifismus, gegen Marxismus, Rassenvermischung und jüdischen Einfluss", sprach 1933 der Herrnhuter Theologe Friedrich Gärtner, der einige Jahre später zu den wenigen Kritikern in der Freikirche gehören sollte, die von der Brüdergemeine eine klarere Positionierung gegen das NS-Regime einforderten.[1] In der DDR aber galt die Brüdergemeine als Inbegriff einer weltoffenen, internationalen, friedfertigen Kirche und als ureigenste Verfechterin von Antirassismus. Trotz ihrer kompromittierenden Haltung im Nationalsozialismus gelang es den Mitgliedern der Brüder-Unität (wie die Herrnhuter Brüdergemeine auch genannt wird) bald nach dem Zweiten Weltkrieg, alle – auch das vorgeblich streng antifaschistische SED-Regime – davon zu überzeugen, dass die Herrnhuter entschiedene Gegner des Nationalsozialismus gewesen seien.

Die Herrnhuter waren immer Kinder ihrer Zeit. Sie taten sich, was Anpassungsleistungen, Opportunismus oder Widerständigkeit betraf, kaum hervor, häufig zeigten sie sich als besonders kompromissbereit und flexibel. Die Theologie der Brüder-Unität passte sich den jeweiligen Bedürfnissen an. Obwohl stark lutherisch geprägt, war die Gemeine für alle Konfessionen offen und erklärte dogmatische Fragen für zweitrangig.

Wie lässt sich die Flexibilität der Brüdergemeine erklären? Die Antwort ist meines Erachtens relativ einfach: Die Freikirche hätte anders nicht überleben können. Dass die Anpassung aber so erfolgreich war, lag an zweierlei: erstens an der expliziten Indifferenz gegenüber den Dogmen; zweitens an der (nicht immer intenatoinalen) Instrumentalisierung von Tradition zur eigenen Legitimation. Meine These lautet also: Als kleine Freikirche und ohne spezifisch brüderische Theologie war die Herrnhuter Brüdergemeine darauf angewiesen, sich an die jeweiligen Zeiten anzupassen; die Anpassungen liefen über Reformulierungen der Tradition; gerade auch die theologischen Begründungen passten sich dabei stets den Verhältnissen an. Entsprechend weit oder eng waren auch die Anforderungen an die Gemeindemitglieder. Traditionen sind gut geeignet, Kontinuität zu konstruieren. Daher sind sie in der Lage, gerade in Umbruchzeiten Selbstvergewisserung zu bie-

[1] *Friedrich Gärtner*: Die Verkündigung der Brüdergemeine im neuen Deutschland, Vortrag gehalten auf der 8. brüderischen Jungtheologen-Tagung, 10. u. 11. Oktober 1933, in: Herrnhut, 27.10.1933, 325.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

ten und Wandlungsprozesse zu forcieren. In der Forschung wird mit verschiedenen Begriffen auf diese Neuerungskraft hingewiesen: „Reformulierung" (José Casanova), „Prozess kontinuierlicher Schöpfung" (Peter Burke) oder „Invention of Tradition" (Eric Hobsbawm).[2] Ich will die Fähigkeit der Brüdergemeine zum konstruktiven Umgang mit ihrer Traditon mit einem kurzen Überblick über ihre Geschichte darlegen – und dabei besonderes Augenmerk auf die Zeit des Nationalsozialismus legen, da diese einerseits für das Verhältnis zum Staat besonders aussagekräftig ist. Darüber hinaus ist diese Zeit bisher kaum untersucht worden.[3]

Von Zinzendorfs Querelen abgesehen, pflegte die Brüdergemeine eine loyale Haltung gegenüber der Obrigkeit. Anders hätte die kleine Unität mit ihrer eigenen Frömmigkeitspraxis nicht überleben können. Das galt vor allem auch für die Aufgaben, die sich die Unität selbst stellte. Diese Dienste, wie die Herrnhuter sie nannten, bildeten einen Kernbestand der Tradition. Da die Unität keine eigene, von den anderen großen Kirchen unterscheidbare Botschaft und kein klar identifizierbares theologisches Dogmengebäude hatte (anders beispielsweise als später die Zeugen Johovas), musste die Brüdergemeine eine Tradition und Legtimation jenseits der Theologie finden. Dabei spielten ihre Dienste eine zentrale Rolle. Die Dienste wiederum prägten maßgeblich das Verhältnis der Brüder und Schwestern zur Obrigkeit.

Der erste Dienst, der wesentlich die Identität der Brüdergemeine bestimmte, war die Mission. Seit dem 20. Jahrhundert nimmt im Missionsnarrativ der Herrnhuter der angebliche Kampf gegen die Sklaverei breiten Raum ein. Dieser Kampf hat jedoch mit den historischen Tatsachen wenig zu tun. Herrnhut konnte Mission nur im Kontext seiner Zeit betreiben. Die Unität besaß im heutigen Surinam in Südamerika und im US-amerikanischen Süden eigene Sklaven.[4] Überlegungen, bekehrten Sklaven die Freiheit zu schenken, lehnten die Herrnhuter in der Regel ab und ermahnten stattdessen die Bekehrten, ihrem Herrn treu zu dienen. Andererseits wäre die systematische Diskriminierung von Schwarzen in der Brüdergemeine theo-

---

2 *José Casanova*: Civil Society and Religion. Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam, in: Social Research 68/4 (2001), 1041–1080; *Peter Burke*: Was ist Kulturgeschichte? Frankfurt/M. 2005; *Eric Hobsbawm*: Das Erfinden von Traditionen, in: *Christian Conrad / Marina Kessel* (Hg.): Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung, Stuttgart 1998, 97–120.

3 Vgl. aber die informative Studie von *Paul Peucker*: Die Zeister Brüdergemeine im Zweiten Weltkrieg. Eine deutsche Gemeinde während der deutschen Besetzung, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 40 (1990), 111–145.

4 *Hans-Beat Motel*: Von der Saat zur Ernte. Die Geschichte von C. Kersten und Co, in: Internationaler Theologischer Dialog in der Brüder-Unität 6 (2006), 9–31, hier 16 f.; vgl. zur Haltung der Herrnhuter gegenüber der Sklaverei die ausgezeichnete Studie von *Jon F. Sensbach*: Rebecca's Revival. Creating Black Christianity in the Atlantic World. Cambridge 2005, 53 u. 142; *Hartmut Beck*: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der Brüdergemeine, Erlangen 1981, 40 u. 184 f.; Auskunft von C. Atwood an die Autorin, 04.03.2008.

logisch undenkbar gewesen.[5] Auch wenn die Hilfe der Herrnhuter für die Sklaven und „Wilden" mitunter den Unwillen der Kolonialherren erregte, waren die Brüder doch bei ihren Vorhaben auf eine wohlgesonnene Obrigkeit angewiesen.[6] Dieses Bemühen um ein geordnetes Verhältnis zu den Herrschern hat wohl insgesamt ein staatstreues, kaum zum Widerstand fähiges Herrschaftsverständnis gestärkt.

Mit dem Tod Zinzendorfs 1760 begann eine Epoche der Umstrukturierung und Reformulierung bisheriger Traditionen, in der die Gemeine ihre Anpassungsfähigkeit bewies. Auf drei „Reformsynoden" in den Jahren 1764, 1769 und 1775 gaben sich die Herrnhuter eine neue Ordnung.[7] Die Unität bemühte sich, ihre Loyalität gegenüber den Landeskirchen und der konventionellen Theologie zu unterstreichen, um dem immer gefürchteten Ruch einer Sekte zu entgehen.[8] Zinzendorfs Schriften wurden dafür gründlich zensiert, vielmals durch Schwärzungen zerstört, seine Lyrik und eigentümlichen Lehren bis zur Unkenntlichkeit konventionalisiert.[9] Deutlich zeigt sich dabei auch das Bemühen um eine gnädige Obrigkeit. Dank der Konventionalisierung und der sich festigenden, auf Konsens zielenden theologischen und kirchenpolitischen Überzeugungen, gewann die Unität an Akzeptanz. Insgesamt lässt sich die Haltung der Brüdergemeine gegenüber den Herrschenden für das 18. Jahrhundert als passive Loyalität bezeichnen.

Ein weiteres Element kam hinzu: Die Unität wurde wirtschaftlich immer erfolgreicher. Sie betrieb Handelshäuser in St. Petersburg, Moskau und Astrachan, in denen sie insbesondere mit Leinen handelte. Die kaufmännisch tüchtigen Herrnhuter erwarben meist die Zuneigung der Herrscher und erhielten das Privileg der Militärfreiheit.[10] Im 19. Jahrhundert baute die

---

5 *Karl Friedrich Müller*: Bete und arbeite! Wie evangelische Missionare schon vor 150 Jahren die Neger zur Arbeit erzogen haben. Herrnhut 1908, 1-6; *Katherine M. Faull*: Moravian Women's Memoirs. Their Related Lives, 1750–1820, Syracuse/NY 1997, 77 f.; *Jon F. Sensbach*: Rebecca's Revival, 77; *Paul Peucker*: From All Nations. Non-Europeans in the European Moravian Church around 1750. Lecture presented at the Moravian Archives Friends' Day. March 13, 2005. (Unveröffentlicht, Moravian Archives, Bethlehem.).

6 Vgl. *Sensbach*: Rebecca's Revival, 142; vgl. dazu auch *J. Taylor Hamilton / Kenneth G. Hamilton*: Erneuerte Unitas Fratrum. 1722–1954. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine, 63-67; *Beck*: Brüder, 112.

7 *Theodor Gill*: Herrnhut – Freikirche in der Landeskirche, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 2 (1977), 3–20, hier 9; *Dietrich Meyer*, Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, Göttingen 2000, 63-66.

8 *Meyer*: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 66.

9 Vgl. dazu *Hans-Christoph Hahn*: Vom Umgang mit Erinnerung in der Brüdergemeine, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 53/54 (2004), 43–65; *Hans-Jürgen Schrader*: Zinzendorf als Poet, in: *M. Brecht / P. Peucker* (Hg.), Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung, Göttingen 2006, 134–162; *Gisela Mettele*: Bürgerinnen und Schwestern. Weibliche Lebensläufe in bürgerlicher Gesellschaft und religiöser Gemeinschaft im 19. Jahrhundert, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 45/46 1999, 113–140, 74 f.; *Meyer*: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 85 f.

10 *Meyer*: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 88.

Brüdergemeine ihre Betriebe, ihren Handel und ihre Industrie aus. Sie wurde ein überaus erfolgreicher kapitalistischer Akteur.

Neben ihrer Missionsarbeit und ihren Firmen fand die Unität im 19. Jahrhundert mit der Pädagogik eine weitere Aufgabe. Die Schulen und Internate in den Herrnhuter Siedlungen öffneten sich auch für Nicht-Herrnhuter. Viele Kinder der höheren Gesellschaftsschichten besuchten die Unterrichtsanstalten.[11] Seit dem 19. Jahrhundert zeigte die Brüdergemeine mit zunehmendem Nationalismus ein wachsendes Interesse am Militär. 1840 wurde im Pädagogium im schlesischen Niesky das „Nieskyer Regiment" gegründet. Das Kinder-Regiment entsprach der damaligen Mode und wurde Vorbild für andere brüderische Schüler-Regimenter. Unter dem Einfluss der nationalen Euphorie und der Offizierssöhne in den herrnhutischen Anstalten fand eine allmähliche Militarisierung der Erziehung statt.[12] Im November 1871 erklärte die Leitung der Brüder-Unität in Deutschland in einem „Offenen Brief an die evangelischen Christen im deutschen Vaterland", wie in der Reformation werde Deutschland erneut Quell neuen Lebens und Lichtes sein.[13] Auf der Generalsynode von 1857 gaben sich die Brüder eine neue, dezentrale Verfassung, die das Ende eines Herrnhuter „Weltbürgertums" markierte: Die Kirche teilte sich in eine amerikanische, eine englische und eine deutsche Provinz.[14] In dieser Entwicklung lagen für die Unität bedeutende Chancen: Als globale Gemeinschaft hätte sie in der Zeit der Nationalstaaten kaum bestehen, zumindest nur beschränkt agieren können.

Der Historiker Philipp Prein zeigt, wie sich im 19. Jahrhundert auch eine Neufassung des Missionsauftrags entwickelte: Im Zuge der Nationalisierung in Deutschland operierte die Herrnhuter Mission zunehmend mit einem Konzept von „Volkskirche" und versuchte, „Volksleben, Volkssitte, Volksganzes" in ihrer Mission umzusetzen.[15] 1908 erschien in Herrnhut die Schrift des Theologen Karl Friedrich Müller, Pfarrer in der kaiserlichen Marine, wie das Titelblatt hervorhob, in der dieser anhand der brüderischen Mission aufzeigte, wie „Missionare schon vor 150 Jahren die Neger zur Arbeit erzogen haben".[16]

---

11 *Guntram Philipp*: Die Sozial- und Wirtschaftsstruktur und die kulturellen Ausstrahlungen der Herrnhuter Brüdergemeine in Schlesien im 18. und 19. Jahrhundert, in: *Bernhart Jähnig / Silke Spieler* (Hg.), Kirchen und Bekenntnisgruppen im Osten des Deutschen Reiches. Ihre Beziehungen zu Staat und Gesellschaft, Bonn 1991, 71–130, hier 117; *Meyer*: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 105.

12 *Philipp*: Sozial- und Wirtschaftsstruktur, 116–118; *Philipp Prein*: Mission to Arcadia: The Moravian Invention of an African Missionary Object as an Example of the Culture of German Nationalism and Colonialism, in: German History 16 (1998), 328–357, hier 333 f.; vgl. dazu auch *Hans-Windekilde Jannasch*, Pädagogische Existenz, Göttingen 1967.

13 Zitiert nach *Prein*: Mission to Arcadia, 334.

14 *Gisela Mettele*: Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft. 1727-1857, Göttingen 2009.

15 *Prein*: Mission to Arcadia, 339, vgl. auch 332–311.

16 *Müller*: Bete und arbeite!, 1.

Die Herrnhuter stimmten auch in den Kaiser-Jubel ein. 1900 wies die brüderische Wochenzeitung „Herrnhut" die gemeinsamen Vorfahren von Wilhelm II. und Zinzendorf nach. Geburtstage des Kaisers feierten die Brüder und Schwestern mit eigenen Gottesdiensten.[17] Mitglieder des Kaiserhauses besuchten die Versammlungen im schönen, vornehmen Kirchensaal der Berliner Gemeinde in der Wilhelmstraße.[18] Ein Prediger notierte kritisch über die Berliner Herrnhuter Gemeinde: Sie habe zum Großteil aus „angesehenen Persönlichkeiten" bestanden und die „Feste wurden mit einem großen Aufwand an leiblichen Genüssen und stimmungsvoller Betriebsamkeit begangen". Die Brüdergemeine, so der Prediger, habe mehr dem verfeinerten gesellschaftlichen Leben als den geistlichen Anforderungen gedient – eine Gefahr, in der sich jede Herrnhuter Gemeinde befinde, meinte der Theologe.[19]

Entsprechend groß war die Begeisterung, als 1914 der Krieg ausbrauch. In der Anstalts-Chronik eines Internats hieß es, für die Jugendlichen sei dieser Weg „der einzig und selbstverständlich zu gehende [...] gewesen: zur Waffe, auf's Schlachtfeld"[20]. Wieder war die Unität nur Teil eines weit greifenden Phänomens: Theologen aller kriegsführenden Länder erklärten ihre Nation zum auserwählten Volk und zum Siege prädestiniert und Herrnhuter in Großbritannien und Deutschland gehörten zu den Mitunterzeichnern feindseliger Erklärungen britischer bzw. deutscher Theologen, in denen jeweils der anderen Seite die Schuld für den Krieg zugeschoben wurde. Die noch 1914 von den Mitgliedern der weltweiten Unität beschworene Internationalität hatte sich in nichts aufgelöst.[21]

Das Kriegsende erwies sich als traumatisch. Die Grundhaltung der deutschen Gemeine blieb wie der Mainstream des Protestantismus konservativ-national. Sozialdemokraten wie beispielsweise der Theologe und Leiter des

---

17 Der Artikel im „Herrnhut" ist zitiert in Otto Uttendörfers Lebenserinnerungen, 337, UA Nachlass Uttendörfer; *Hans-Jürgen Kunick*: Die Königsfelder Zinzendorfschulen in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 43 (1998), 9-124, 38; *Philipp*: Sozial- und Wirtschaftsstruktur, 123-126; *Meyer*: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 125; vgl. auch *Hahn*: Vom Umgang mit Erinnerung, 53–56.

18 Lebenslauf Frieda Räthling, geb. Nielsen, 2, UA; Ältestenrat Berlin an Archiv der DBU, 9.3.1960, Gemeinarchiv Neukölln, D VII Aufbau.

19 Ergänzungsbericht zum Jahresbericht Berlin 1947, Gemeinarchiv Neukölln C3Ib1.

20 *Joachim Knothe*: Nieskyer Traditionen im Ansturm einer neuen Zeit. Das Pädagogium zu Niesky und der Anspruch des Nationalsozialismus, Teil 1, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 34 (1993), 65–102, 80; vgl. auch Lebenslauf Gottfried Clemens.

21 Vgl. *Martin Greschat*: Die Bedeutung der Sozialgeschichte für die Kirchengeschichte. Theoretische und praktische Erwägungen, in: *Anselm Doering-Manteuffel / Kurt Nowak* (Hg.), Kirchliche Zeitgeschichte: Urteilsbildung und Methode, Stuttgart u.a. 1996, 101–124, 502 f.; *Hamilton / Hamilton*: Erneuerte Unitas Fratrum, 410; vgl. auch die Auseinandersetzung im „Herrnhut" und „Moravian Messenger", z. B. Herrnhut, 04.08.1916, 173 f.

Diakonissenhauses „Emmaus", Theodor Schmidt, bildeten die Ausnahme.[22] In der brüderischen Wochenzeitung „Herrnhut" hieß es 1919 selbstkritisch:

> „[...] ist es nicht in weiten Kreisen bei uns so, dass es als selbstverständliche Pflicht jedes guten Patrioten und Christen angesehen wird, zu den rechtsstehenden Parteien zu gehören? Jeder, der sich als Demokrat oder gar Sozialdemokrat bekennt, macht sich bei uns leicht etwas anrüchig."[23]

Dass allerdings dergleichen kritische Stimmen im brüderischen Organ zu Wort kamen und ein Sozialdemokrat Leiter des Diakonissenhauses wurde, ist bemerkenswert und typisch für die Brüdergemeine, die immer von einer diskursiven Offenheit geprägt blieb.

Auch das Theologische Seminar bewies seine Anpassungsfähigkeit. Schon im 19. Jahrhundert hatte sich die Unität in den Streit um liberale oder konservativ „positive" Theologie eingelassen, der den Protestantismus des 19. Jahrhunderts gespalten hatte. Das ging bis zur Relegation von Dozenten, die der Unitätsleitung und den Mitgliedern nicht fromm genug erschienen. Einer von ihnen konnte später wieder zurückkehren, und am Ausgang des 19. Jahrhunderts wurden am Theologischen Seminar der Unität recht unterschiedliche Lehrrichtungen geduldet – auch das ein Hinweis auf die geistige Offenheit.[24]

Die Lebensläufe, die Herrnhuter in einem höheren Alter verfassten und die dann bei ihrer Beerdigung verlesen wurden, deuten in dieser Zeit auf eine Vielfalt in Theologie und Alltagsfrömmigkeit hin: Es zeigte sich neben theologisch liberalen Auffassungen nach wie vor die herrnhutische Frömmigkeit mit der „persönlichen Konnexion mit dem Heiland"; außerdem gab es ein im Traditionalismus aufgehendes Christentum, eine „Liebe zur Gemeine" etwa, die von den Schreibern mit den Riten und der Herrnhuter Ästhetik definiert wurde. Schließlich fanden sich auch erste Kirchenmitglieder, die in ihren Lebensläufen Religion kaum noch thematisieren.[25] Da die Herrnhuter traditionell wenig Wert auf Dogmen legten, war die Gemeine offen für neue und vielfältige Strömungen.

Die Nähe der Brüdergemeine zum Nationalsozialismus lässt sich gut nachvollziehen. Die Brüder-Unität hatte sich stets als eine kleine, aber feine Gemeinschaft gefühlt. Ihre Dienste – insbesondere in der Mission, aber

---

[22] *Gontrude Weber*: Theodor Schmidt, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 29/30 (1991), 199–235; vgl. zur reflexhaften Ablehnung der Linken durch Pietisten Hartmut Lehmann: Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung, in: Pietismus und Neuzeit, 15 (1989), 40–58, hier 49 f.; vgl. allg. *Lucian Hölscher*: Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland, München 2005, 371 f.

[23] *Padel*: „Christentum und politische Partei", in: Herrnhut, 21.02.1919, 44.

[24] *Meyer*: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 101–104.

[25] Vgl. beispielsweise Lebenslauf der Frieda Räthling, geb. Nielsen; Lebenslauf von Wilfried Merian u. Erwin Förster; vgl. *Annette Kuhn*, Lebensläufe von Frauen, 557.

auch in der Pädagogik – hatten ihr elitäres Distinktionsgefühl bestärkt. Im bürgerlich-christlichen Kosmos der brüderischen Sieglungen wurde Hitlers Machtergreifung mit überschwänglicher Freude begrüßt.[26] Die NSDAP hatte schon seit 1929 von einer brüderischen Firma ideelle und finanzielle Unterstützung erhalten. In Herrnhut stand ein „Braunes Haus", das die Firma 1932 der NSDAP zur Verfügung stellte; nach der Machtergreifung wurde die Straße, in der das Gebäude stand, in Adolf-Hitler-Straße umbenannt. Später sollte das brüderische Unternehmen das Haus an die sozialistische „Freie Deutsche Jugend" weiterreichen.[27] Auch in anderen brüderischen Siedlungen wurden Straßennamen entsprechend umbenannt und jüdische Namen getilgt.[28]

Bei den Reichstagswahlen vom 5. März 1933 errang die NSDAP in Herrnhut rund 43 Prozent und damit fast so viel wie im Reichsdurchschnitt (knapp 44 Prozent). In den anderen herrnhutischen Siedlungen, von denen die Wahlergebnisse überliefert sind, erhielt die NSDAP sogar noch mehr Stimmen. Kleinwelka mit über 50 Prozent bildete dabei die Spitze.[29] Mit Fackeln zogen die Herrnhuter nach der Wahl durch die Straßen. Bald wehten die Hakenkreuzfahnen im ganzen Ort.[30] Ein Gemeindebrief nannte 1933 rückblickend das „Jahr des Heiles". Über „das große Erleben unseres Volkes" könne man nur „mit dankbarer Freude sprechen: Wie groß ist des Allmächtigen Güte"[31]. Paroli hatte den Nationalsozialisten der Herrnhuter Druckereibesitzer Bruder Gustav Winter geboten, der sich im Wahlkampf für den Christlich Sozialen Volksdienst (CSVD) engagiert und Flugblätter gegen die NSDAP gedruckt hatte.[32] Auch das ist typisch, dass er nicht etwa von der Gemeine geächtet wurde; Minderheitenpositionen waren möglich.

Die Festkultur der Herrnhuter füllte sich in den 1930er Jahren mit neuen Inhalten, die ihrer Neigung zum Militarismus entgegen kamen. In der Thüringer Herrnhuter Siedlung Neudietendorf veranstalteten NSDAP, SA und Stahlhelm einen Fackelzug bei Hitlers Machtergreifung. „Der Appell

---

[26] Vgl. die Jahresberichte 1933 der Gemeinen, der Direktion etc., UA.

[27] Antrag der Brüder-Unität Herrnhut vom 20.08.1948 auf Rückgabe der Güter, Stellungnahme Merian, 24, Bundesarchiv DO 4/342; Bericht der Dienststelle Löbau, 13.01. 1956, BStU BV Drd. KD Löbau 18066, 2.

[28] „Königsfeld", in: Herrnhut, 04.05.1933, 145; „Niesky", in: Herrnhut, 16.06.1933, 191; *Hans Wagner*: Abraham Dürninger & Co. 1747–1939. Ein Buch von Herrnhutischem Kaufmanns- und Unternehmertum. Herrnhut 1940, 257.

[29] „Aus den Gemeinen der Deutschen Brüder-Unität", in: Herrnhut, 08.03.1933, 92; Reichstag-Wahlergebnisse in Brüdergemeinen, zusammengetragen von G. Bühler, in: Unitas Fratrum 40 (1990), 20; *Andreas Wagner*: „Machtergreifung" in Sachsen. NSDAP und staatliche Verwaltung 1930–1935, Köln 2004.

[30] „Aus den Gemeinen der Deutschen Brüder-Unität", in: Herrnhut, 08.03.1933, 92. Eine Ausnahme bildete Niesky, wo die Bevölkerung stark gespalten war: Die NSDAP erhielt mit 46 Prozent sehr hohe Zustimmung, jedoch erreichten hier auch die Sozialdemokraten mit 26 Prozent ein wesentlich besseres Ergebnis als im Reich.

[31] Gruß der Gemeine Neudietendorf an ihre auswärts wohnenden Geschwister, Januar 1934, Gemeinarchiv Ebersdorf, Ordner „Geschichtliches".

[32] Bericht der Dienststelle Löbau, 13.01.1956, BStU BV Drd. KD Löbau 18066, 3; Ordnung, 250 Jahre Herrnhut, 38 f.

des Reichskanzlers an das Deutsche Volk durch Rundfunk übertragen", so die brüderische Zeitung „Herrnhut", „beschloss unter Singen des Deutschlandliedes die erhebende Feier"[33]. Im sächsischen Kleinwelka bot sich der Gemeine nach dem Gottesdienst – wie es damals hieß – „ein eindrucksvolles Bild auf unserem Kirchplatz: Stahlhelm und Militärverein, die mit ihren Fahnen dem Gottesdienste beigewohnt hatten, waren aufgetreten". Die brüderischen Bläser spielten. Das gute Wahlergebnis der NSDAP in Kleinwelka sei Grund zur Dankbarkeit.[34] In den Nachrichten über das schlesische Gnadenfrei beschreibt der „Herrnhut" im März 1933 ein Fest, in dem Kreisleiter der NSDAP und Gauführer gelobten, im Sinne Hitlers weiter zu wirken. „Zum Schluss", so der „Herrnhut", „erklang das Lied: ‚Ich bete an die Macht der Liebe' weihevoll hinaus in die stille Nacht"[35]. Ebenfalls in Gnadenfrei fand am Vorabend zum 1. Mai 1933 eine „Rüstversammlung" im Kirchsaal statt. Unter der „dicht gedrängten Zuhörerschaft", berichtet der „Herrnhut", fanden sich „die langen braunen und grauen Reihen der SA und des Stahlhelm, alle dem Wort unseres Predigers lauschend"[36].

Das „braune Gnadenfrei", wie diese schlesische Siedlung wegen ihrer besonders intensiven nationalsozialistischen Gesinnung genannt wurde, bat die Direktion der Unität im Sommer 1933 um den Anschluss an die nationalsozialistischen Deutschen Christen. Die Direktion lehnte dieses Ansinnen mit der Begründung ab, man wolle nicht voreilig handeln und wolle sich am Kurs der Landeskirchen orientieren. Die Unitätsleitung betonte dabei mehrfach die guten Beziehungen zu den staatlichen Institutionen und forderte „die Gemeinen zu lebendiger innerer Mitarbeit an den gegenwärtigen Vorgängen" auf.[37] Dieses Verhalten prägte auch die weiteren Jahre. Immer in der Angst, die kleine Freikirche könne unter das Rad der Geschichte geraten, blieb die oberste Devise das Stillhalten. Dafür nutzte die Unität in der NS-Zeit wie später im Sozialismus ihre Beziehungen zu den Landeskirchen – von denen sie sich sonst in Stil und Habitus so sorgfältig abgrenzte. Die Gemeine hoffte, im Windschatten der evangelischen Landeskirchen das Überleben ihrer Institutionen zu sichern. Der „Dienst" dieser Einrichtungen, der für ihre Legitimation unverzichtbar war, führte immer wieder in intime Nähe zur Obrigkeit, ohne deren Zustimmung die Institutionen nicht erhalten bleiben konnten.

---

[33] „Neudietendorf", in: Herrnhut, 24.04.1933, 61; vgl. auch *Kunick*, Die Königsfelder Zinzendorfschulen, 40 f.

[34] „Kleinwelka", in: Herrnhut, 14.03.1933, 92 f.

[35] „Gnadenfrei", in: Herrnhut, 21.03.1933, 136.

[36] „Gnadenfrei", in: Herrnhut, 02.06.1933, 166.

[37] An die Ältestenräte der Gemeine der DBU von Direktion, 20.7.1933, Gemeinarchiv Ebersdorf, Ordner „Geschichtliches"; vgl. auch „Deutsche Brüdergemeine", in: Herrnhut, 29.9.1933, 291; vgl. zur Rolle der Deutschen Christen von 1933 bis 1935 in: *Martin Schulze Wessel*: Die Deutschen Christen im Nationalsozialismus und die Lebendige Kirche im Bolschewismus – zwei kirchliche Repräsentationen neuer politischer Ordnungen, in: Journal of Modern European History 3 (2005), 147–163, 154.

Das Feiern hielt an. Zum Wahlsonntag im November 1933 strömten in Königsfeld

> „[...] beim Schall der Posaunen alt und jung in unseren Kirchensaal [...] Die Kriegsvereine, die NSDAP und die Stahlhelmleute [schritten] in geschlossenen Reihen zur Predigt und danach zur Wahlurne, begleitet von der Hitlerjugend und dem Bund Deutscher Mädel."[38]

Am Tag danach pries die Gemeine das Wahlergebnis von über neunzig Prozent für die NSDAP mit dem Choral: „Nun danket alle Gott".[39]

Tradition erwies sich in der NS-Zeit in vielfältiger Form als Erneuerungs- und Anpassungsmotor.[40] Das Pilgermotiv, das für die Gemeine seit Zinzendorf zentral war und ihre Missionarbeit begleitete, bekam einen neuen Klang. In einer Interpretation des brüderischen Theologen Karl Müller waren die Pilger nunmehr „das Volk" – nicht mehr die Gemeine. Die Pilgerfahrt sei die Suche nach dem rechten Deutschland, das Ziel die „neue Heimat", Deutschland.[41] Ein Gemeinhelfer sprach nach den Märzwahlen 1933 vom „Grund des neuen Reiches [...], das wir bauen wollen".[42]

Im Zweifelsfall stellte sich die Brüdergemeine auf die Seite der Macht. Ihre Hauptsorge galt dem Überleben der Freikirche.[43] Als der „Arierparagraph" verordnet wurde, versetzte die Brüdergemeine 1935 umgehend ihren Pfarrer Erwin Schloss, der jüdische Vorfahren hatte, auf eine Pfarrstelle in Bern.[44] Nach 1945 kursierende Berichte von Rettungsaktionen jüdischer Bürger unter den Herrnhutern lassen sich nicht belegen. Die brüderische Tradition hatte wenig von Zinzendorfs Philosemitismus bewahrt. Als in Niesky 1940 die NSDAP der Brüdergemeine die Judenfreundlichkeit ihres Gründers vorhielt, wies die Direktion diesen Vorwurf entrüstet zurück.[45] Nicht zuletzt von landeskirchlicher Seite wurde die Gemeine vielfach angefragt, ob sie nicht mit Hilfe ihres internationalen Netzwerks „nicht-arische" Menschen ins Ausland bringen könne. Um 1940 erhielt die Direktion beinahe täglich solche Bittbriefe – und lehnte kategorisch ab.[46] Unter den lei-

---

38 „Königsfeld", in: Herrnhut, 15.11.1933, 360.

39 Ebd., 360; vgl. auch *Kunick*, Die Königsfelder Zinzendorfschulen, 35.

40 Landeskirchenrat Eisenach, Betreff: Pfarrerkalender, 16.01.1939, Gemeinarchiv Ebersdorf, Ordner „Geschichtliches"; Sitzungsbericht der DUD, 13.12.1950, UA DEBU 4.

41 „Unterwegs nach Deutschland" von *Karl Müller*, in: Herrnhut, 21.04.1933, 117.

42 „Kleinwelka", in: Herrnhut, 24.03.1933, 92.

43 *Peucker*: Zeister Brüdergemeine im Zweiten Weltkrieg; *Karin Damaschke*: Diktatur und Kirche. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der Zeit des Nationalsozialismus, in: Neues Lausitzisches Magazin. Zeitschrift der Oberlausitzischen Gesellschaft der Wissenschaften, Neue Folge, 10 (2007), 75–92, 82 f.

44 Direktion der EBU an Herrn 1. Vizepräsidenten Fischer, Landesverwaltung Sachsen, 25.10.1945, HStA Drd. 11377/236; vgl. zur evangelisch-lutherischen Landeskirche Sachsen *Georg Wilhelm*: Die Evangelisch-lutherische Landeskirche in Sachsen im „Dritten Reich", in: *Clemens Vollnhals* (Hg.): Sachsen in der NS-Zeit, Leipzig 2002, 133–143, 135 u. 140.

45 *Damaschke*: Diktatur und Kirche, 88 f.

46 Briefwechsel in UA DUD 4332 u. 6034; vgl. *Damaschke*: Diktatur und Kirche, 89.

tenden Männern gehörte der Antisemitismus wie fast überall in nationalkonservativen Kreisen zum guten Ton.[47]

Auch die Jugend wurde auf Kurs gebracht. Anfang der 1930er Jahre unterrichteten in den brüderischen Anstalten ca. 450 Lehrerinnen und Lehrer rund 3 000 Schülerinnen und Schüler.[48] Zahlreiche brüderische Pädagogen erkannten eine Übereinstimmung zwischen christlichen und nationalsozialistischen Erziehungszielen und setzten sich in ihrem Beruf mit Nachdruck für die neuen Ideen ein,[49] zur Not auch gegen den Willen der Zöglinge. „Knabenanstalt erscheint in der Predigt endlich im Braunhemd, nach viel Schwierigkeiten", hieß es 1933 in der Königfelder Chronik.[50] 1940 fügte die Brüder-Unität in die Satzung ihrer Erziehungsanstalten die Passage ein:

> „[...] die Zinzendorfschulen [wollen] Jungen und Mädchen, die ihren Schulen und Heimen anvertraut sind, zu nationalsozialistischen deutschen Männern und Frauen heranbilden und zu christlichen Charakteren erziehen".[51]

Wie sehr die Nationalsozialisten die Arbeit der herrnhutischen Schulen schätzten, wird daran deutlich, dass die Zinzendorfschulen – anders als die Mehrzahl konfessioneller Schulen – zunächst nicht verstaatlicht wurden.[52] Ein NS-Schuldezernent erklärte, es bestünden gegenüber den Zinzendorfschulen im Gegensatz zu anderen konfessionellen Privatschulen keine politischen Bedenken.[53] Die brüderischen Lehrer nahmen es hin, als 1940 die staatlichen Stellen den Religionsunterricht untersagten, sie fanden sich damit ab, als sie der SS-Inspektion unterstellt wurden, und akzeptierten schließlich das Verbot des gemeinsamen Gebets.[54] Doch allen Anpassungen zum

---

47 *Friedrich Gärtner*: Die Verkündigung der Brüdergemeine im neuen Deutschland, Vortrag gehalten auf der 8. brüderischen Jungtheologen-Tagung, 10. u. 11. Oktober 1933, in: Herrnhut, 27.10.1933, 325; Uttendörfers Lebenserinnerungen, 256, 326, 333 et passim, UA.

48 Jahrbuch der Brüdergemeine 1933/34, 142; „Die Neue Jugend in der Brüdergemeine" von Gerhard Favre, in: Herrnhut, 27.10.1933, 327.

49 Auch Knothe erklärt, „ein großer Teil der Lehrer" habe das nationalsozialistische Programm gut geheißen, *Knothe*: Nieskyer Traditionen, 9; Br. Hans Bönhof, Direktor der Königsfelder Mädchenanstalt, teilte im Jahresbericht 1933 der Direktion mit: „Es ist das Vorrecht der Jugend, sich begeistert um den Führer zu scharen und mit ganzem Herzen sich mit fortreißen zu lassen. Es war uns eine Freude, dabei mit zu tun und in solcher Zeit der Jugend zu helfen", zitiert nach *Kunick*: Die Königsfelder Zinzendorfschulen, 41, vgl. auch 37, 84 et passim u. darin Chronik der Mädchenanstalt am 16.07.1933, 37, 84; *Knothe*: Nieskyer Traditionen, Teil III, 28 et passim; vgl. zur Jugendarbeit in der Brüdergemeine auch den Bericht „Das Evangelische Kameradschaftslager Königsfeld 1934" mit der Zeichnung eines Hakenkreuzes über dem Schwarzwald, Jahrbuch der Brüdergemeine 1935/36, 18 f.

50 Chronik der Mädchenanstalt am 16.07.1933, zitiert nach *Kunick*: Königsfelder Zinzendorfschulen, 37.

51 Aktennotiz für Amtsgericht – Abteilung Handelsregister, Herrnhut, 07.12.1940, Staatsfilialarchiv Bautzen, Amtsgericht Herrnhut 2318.

52 *Knothe*: Nieskyer Traditionen, Teil III, S. 36.

53 Ebd., 55.

54 Ebd., 33 u. 36; Vortrag „Die Brüdergemeine und die Schuldfrage", *Hans-Walter Erbe*, 16.04.1946, S. 6, UA DEBU 1367.

Trotz verstaatlichten die NS-Behörden kurz vor Kriegsende schließlich doch noch die Zinzendorfschulen.[55]

Erstaunlich ist die unkritische Nähe der Herrnhuter zum Nationalsozialismus über die Anfangseuphorie hinaus. Hier unterschieden sie sich von den meisten Landeskirchen, aber auch von anderen pietistischen Gemeinschaften. Die Dachvereinigung Gnadauer Verband hatte nach peinlicher Verbrüderung mit den Deutschen Christen bereits im Dezember 1933 deren Theologie für falsch erklärt; ein Großteil der Gemeinschaftsbewegung schloss sich daraufhin der Bekennenden Kirche an. Die Brüdergemeine hat einen solchen Schritt nie vollzogen.[56] Im Wochenblatt der Herrnhuter Brüdergemeine hieß es 1941 zum „Geburtstag des Führers":

> „Der Weg Adolf Hitlers zum Führer des deutschen Volkes und zum obersten Befehlshaber der Deutschen Wehrmacht ist so eigenartig, dass es den Generationen, die nach uns kommen [...] als ein kaum fassbares Wunder erscheinen wird."[57]

Es spricht vieles dafür, dass sich die Treue der Unität zum „Führer" und ein tiefer Durchhaltewille bis zuletzt halten konnten.[58]

Wie gelang es den Herrnhutern nach diesen Jahren, die DDR so gut zu überleben? Sie durften unter sozialistischer Oberhoheit das Losungsbuch herausgeben und herstellen, sie konnten internationale Delegationen empfangen (ganz ähnlich wie die Sorben als kurioses Vorzeigeobjekt der sozialistischen Toleranz), Herrnhuter reisten ins Ausland und sie spielten eine bemerkenswert prominente Rolle im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Dabei kam der Staatssozialismus anders als der Nationalsozialismus dem Gepräge der Unität in keiner Weise entgegen. Elitärer Geist und christliche Kultur waren im Sozialismus nicht mehr angesagt, sondern passten im Gegenteil ins Feindbild der proletarisch-sozialistischen Mehrheitskultur.

Doch es gelang der Unität in der Sowjetischen Besatzungszone und in der DDR, ihrer Identität als einer elitären, auf Distinktion bedachten Gemeinschaft zu entkommen. Sie erzählte ihr Narrativ neu als das einer be-

---

[55] *Helmut Hickel*: Die Geschichte der Diakonie der Evangelischen Brüder-Unität Distrikt Herrnhut, seit 1945, in: Unitas Fratrum. Beiträge aus der Brüdergemeine 27/28 (1990), 157–168, hier 159; *Kunick*: Königsfelder Zinzendorfschulen, 105; *Knothe*: Nieskyer Traditionen, Teil III, 40.

[56] *Hartmut Lehmann*: Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert, Stuttgart u.a. 1969, 332–346; *Jörg Ohlemacher*: Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Ulrich Gäbler* (Hg.): Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000, 450–464, hier 452; *Rudolf v. Thadden*: Pietismus zwischen Weltferne und Staatstreue. Politik als Ärgernis, in: *Gäbler* (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3, 646–666, hier 657; vgl. zur Unität *Damaschke*: Diktatur und Kirche.

[57] „Zum 20. April", in: Herrnhut, 20.04.1941; Vgl. auch „Sieg!", von *P. Hahn*, in: Herrnhut, 14.1.1940.

[58] Vgl. etwa Uttendörfers Lebenserinnerungen, 337, UA Nachlass Uttendörfer, 228, 287 et passim.

sonders solidarischen, besonders demütigen kleinen Freikirche. Aus ihrer Missionsarbeit wurde die Geschichte antirassistischer Solidarität – ihr Kampf gegen Sklaverei galt als ausgemacht und wurde in Publikationen der Ost-CDU ein ums andere Mal besungen.[59] Die Geschäftstüchtigkeit der Herrnhuter und ihre kapitalistische Kompatibilität wurde uminterpretiert in frühe Versuche kommunistischer Ökonomie. Es gelang der Freikirche aber auch, gänzlich neue Traditionen zu erfinden: ein Antimilitarismus und eine besondere Sorge um die Schwachen und Behinderten. Aus dem elitären pädagogischen Dienst für Söhne und Töchter höherer Schichten wurde in der DDR eine ausgezeichnete Behindertenarbeit. Die Behinderten überließen die Sozialisten – anders als die nicht-behinderten Kinder – gerne den Kirchen. Dieser Dienst der Unität wurde wie fast die gesamte Diakonie in Ostdeutschland überwiegend aus dem Westen finanziert und der SED-Staat nutzte diese Arbeit schamlos für seine Propaganda. Dennoch bedeutete dieser Dienst für die betroffenen Menschen eine unschätzbare Hilfe, die sonst in der DDR nicht zu erhalten gewesen wäre.[60]

Dank ihrer reichen Tradition, so lässt sich zusammenfassend sagen, hatten die Herrnhuter für jede neue Zeit die passende Antwort. Jede Anpassung konnte mit dem Hinweis auf das Brauchtum der Gemeinde – auch mit theologischen Überlieferungen – legitimiert werden. Da Tradition ein effektives Legitimationsmittel ist, liefen die Anpassungen innerhalb der Gemeinden weitgehend reibungslos ab.

---

[59] *Hedwig Richter*: Pietismus im Sozialismus. Die Herrnhuter Brüdergemeine in der DDR. Göttingen 2009, 295–307.

[60] Ebd., 283-285.

Streit um Bestattungen – Hausfriedensbruch und Anzeigen

Friede auf kirchlichen Friedhöfen durch staatliche Gewalt?*

Karl Heinz Voigt

1. Ein Problem mit vielen Facetten

Es ist im seelsorgerlich sensiblen Bereich an der Grenze zwischen Leben und Tod eine breit angelegte Untersuchung über das problematische Verhalten in Verbindung mit landeskirchlichen bzw. landeskirchlich verwalteten kommunalen Friedhöfen erforderlich. Die Probleme im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind vielschichtig. Die bisherige Erwähnung in kirchengeschichtlichen Darstellungen deuten nicht einmal deren Breite an. Erich Geldbach fasst alles unter dem Stichwort „Friedhofsstreitigkeiten"[1] zusammen, Hartmut Weyel schreibt von „ungelösten Friedhofsproblemen".[2] Ich selber schreibe über „Probleme der Bestattung von Freikirchlern auf landeskirchlichen Friedhöfen" und weise auf die Beschwerde der Vereinigung Evangelischer Freikirchen bei der Deutschen Evangelischen Kirche von 1928 hin.[3] Die unterschiedlichen Dimensionen dieser Vorgänge bleiben häufig unerkannt. So handelt es sich zuerst um ganz verschiedene Fragestellungen der seelsorgerlichen Verantwortung gegenüber Trauernden. Es geht um die Frage, ob Kirchenzucht an Verstorbenen, die aus einer Kirche ausgetreten sind, im Nachhinein vollzogen werden kann und soll. Es betrifft das Leben einer sozialen Gemeinschaft, wenn in einem Dorf ein Freikirchler durch Versagen von Glockengeläut und normalem Begräbnisplatz diskreditiert wird. Schließlich enthält die Problematik eine ökumenische Dimension der Demütigung durch die Verhinderung einer gesellschaftlichen Akzeptanz und damit der Einschränkung öffentlicher Wirksamkeit freikirchlicher Gemeinden und ihrer Pastoren. Hier wird ihnen auf eine äußerst unangenehme Weise die eigene landeskirchliche Machtposition gegenübergestellt und dem freikirchlichen Prediger nicht nur die pastorale, sondern auch die menschliche Würde genommen. Und dieses ganze breit angelegte und strategisch gewollte Dilemma geschieht auf dem Hintergrund absolut gegensätzlicher Auslegungen des öffentlichen Rechts, von dem kirchlichen Friedhofsrecht ganz abgesehen.

Diese umfassenden menschlich-seelsorgerlichen, zwischenkirchlichen und rechtlichen Probleme wird man kaum in dem nüchternen Wort „Friedhofs-

---

* Es wurde der Vortragsstil beibehalten.

1 *Erich Geldbach*: Freikirchen. Erbe, Gestalt und Wirkung, Göttingen 2005, 157.

2 *Hartmut Weyel*: Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, Witten 2013, 95–97.

3 *Karl Heinz Voigt*: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert), Leipzig 2004, 143 und 153 f.

FF 24 (2015)
© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

streitigkeiten" oder „Friedhofsprobleme" erfassen können. Es ist auch nicht möglich, die Fülle der Probleme und die Vielzahl der unterschiedlichen Vorgänge in einem „Fallbeispiel"[4] zu erfassen. Darum stelle ich dem gewählten Fallbeispiel eine mehr zufällig entstandene und darum unvollkommene Übersicht von Bemühungen zur Überwindung der aufgetretenen Probleme voran. Außerdem füge ich vier Beispiele von Berichterstattungen aus den Zeitschriften der Freikirchen bei. Damit will ich zeigen, wie die aufgeworfenen Probleme nicht Fragen der Kirchen- und Bundesleitungen waren, sondern die Gemeinden erschütterten.
Das in diesem Beitrag vorzustellende Beispiel liegt zufällig in der Zeit der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Die verschiedenen Probleme haben sich in dem Zeitraum vom Beginn der freikirchlichen Tätigkeit an ergeben und sie dauerten bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs, in Einzelfällen[5] auch danach noch an.

2. Verschiedene Bemühungen zur Lösung der Konflikte – chronologisch dargestellt.

(1) Im Jahre 1905 beauftragte die Vereinigte Bundesverwaltung der deutschen Baptisten den erweiterten Bundes-Ausschuss, in der Sache der „Kirchhofsangelegenheiten" aktiv zu werden. Zentrale Aufgabe war, eine Bittschrift an den preußischen Landtag zu verfassen. Dadurch sollte „eine Aenderung der bestehenden unhaltbaren Zustände" angestrebt werden.[6]

(2) Fünf Jahre später sammelte der Vorstand des Hamburger Zweiges der deutschen Evangelischen Allianz, geeignetes Material von freikirchlichen Predigern, die „unter der Unduldsamkeit der einzelnen Prediger der Landeskirche zu leiden hatten." Man verfolgte das Ziel, über den Vorstand der Deutschen Evangelischen Allianz aktiv zu werden.[7]

(3) Als die Freikirchen 1918 mit einem Forderungskatalog an die neue Regierung herantraten, lautete eine Bitte:

---

[4] Das war der Auftrag an den Referenten.

[5] In Einzelfällen gibt es bis heute insbesondere in der Frage des Glockengeläuts Probleme. Sie werden vermutlich ausgelöst durch überholte Ordnungen für die „Benutzung der Kirchenglocken…". In einer solchen Vorschrift im Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau (1948) heißt es: „Konfessionsverwandten" ist das Beerdigungsgeläut auf Antrag des Verstorbenen zu gewähren, „wenn dieser niemals der evang. Landeskirche angehört hat." Gelegentlich berufen sich Pfarrer auf diese Ordnung. Darum sind zwei Aspekte für zukünftige Veränderungen einzufordern: (1) Es handelt sich um ein Individualrecht, das auf Antrag des Verstorbenen gewährt wird. Diese Frage ist ökumenisch, d. h. zwischenkirchlich und damit grundsätzlich zu klären. (2) Die einschränkende Bestimmung als landeskirchliche Kirchenzuchtmaßnahme wegen eines Kirchenübertritts ist heute ökumenisch nicht mehr zumutbar. Die Gewährung des Geläuts kann gegenwärtig nur erfolgen, wenn der Verstorbene „niemals der evang. Landeskirche angehört hat." (Geltendes Kirchenrecht: http://www.kirchenrecht-ekhn.de/showdocument/id/19032).

[6] Zur Friedhofsfrage, in: Der Evangelist, 56. Jg. (1905), 55.

[7] *J. Jacobus Coobs*: Ein Wort an die Prediger. Aufruf zur Sammlung von Berichten, in: Der Evangelist, 61. Jg. (1910), 626.

„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."[8]

(4) Am 10. Mai 1928 wandte sich der zweite Vorsitzende der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Johannes van den Kerkhoff[9] (1876–1945) an das Deutsche Evangelische Kirchenbundesamt in Berlin. Im Anschluss an im März geführte Gespräche übersandte er jetzt eine Dokumentation von 27 Fällen mit Vorkommnissen auf den Friedhöfen in der Zeit vom Dezember 1922 bis zum Februar 1928.[10] Die breite örtliche Streuung wird in der Aufzählung der Fälle sofort erkennbar.[11] Weder der politische Umschwung noch die Ökumenische Entwicklung nach Stockholm 1925 und Lausanne 1927 hatten zu einer generellen Veränderung der Praxis geführt.

(5) Nachdem 1948 die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (ACK) gebildet worden war, wurden nacheinander zwischenkirchliche Problemzonen bearbeitet. Das erste (!) Feld, das besprochen wurde, waren die Probleme auf kirchlichen Friedhöfen. Dies führte schon im Februar 1949 zu einem Rundscheiben an alle Mitgliedskirchen.[12]

---

8 Zitat nach: *Karl Heinz Voigt*: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848–1945, Göttingen 2014, 208.

9 *Hartmut Weyel*: Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 3, Witten 2011, 187–219.

10 Ev. Zentralarchiv (EZA) Berlin Sign. 1/904: Schreiben der Vereinigung Evangelischer Freikirchen an das Deutsche Evang. Kirchenbundesamt Berlin vom 10. Mai 1928.

11 Die dem Deutschen Evangelischen Bundesamt in Berlin übersandten Berichte über aufgetretene Schwierigkeiten auf Friedhöfen sind chronologisch erfasst und mit Monat und Jahr versehen: Loebenhagen, Bez. Königsberg (12/1922), Tschirnitz bei Glogau (4/1923), Ragow bei Mittenwalde (4/1923), Flatow, Posen/Westpreußen (2/1924), Wischerhafen bei Hamm/Westf. (4/1925), Arnswalde, Brandenburg (4/1925), Wiblingwerde, NRW (9/1925), Wymeer/Ostfriesland (10/1925), Christophswalde, Neumark (12/1925), Ortelsburg, Reg.-Bezirk Königsberg (2/1926), Bracht, Kurhessen (3/1926), Rothenbergen in Hessen (7/1926), Bischofswerder, Westpreußen (9/1926), Mülheim/Ruhr (Herbst 1926), Deutsch-Eylau, Ostpreußen (9/1926), Westpreußen (11/1926), Berlin-Charlottenburg (2/11927), Betziesdorf, heute ein Stadtteil von Kirchhain, Landkreis Marburg (2/1927), Remscheid (2/1927), Berlin, Friedhof der Nazareth-Gemeinde (4/1927), Werkel, heute Stadtteil von Fritzlar (7/1927), Leutkirch, Allgäu (8/1927), Schötmar, Lippe (11/1927), Thiersheim, Fichtelgebirge (2/1928), ohne Datenangaben: Brake/Unterweser, Schneidemühl/Posen, Nüttermoor, heute Stadtteil von Leer/Ostfriesland.
Diese Liste enthält nicht die Schikanen gegenüber Gemeinden außerhalb der damaligen VEF, also der Mennoniten, der Brüdergemeinden, der Siebenten-Tags-Adventisten, möglicherweise der lutherischen Freikirchen, der Irvingianer und weiterer, weil sie zu jener Zeit nicht mit erfasst wurden.

12 ACK-Rundschreiben an die Mitgliedskirchen betreffend Begräbnisfeiern freikirchlicher Gemeinden auf landeskirchlichen Friedhöfen vom 25. Febr. 1949. In: Kirchliches Jahrbuch, 82. Jg. (1955), 374 f.

Die fünffache Initiative innerhalb eines Zeitraums von fast fünfzig Jahren weist auf ein langandauerndes Problem hin und zeigt die Dringlichkeit für eine Lösung des Problems, die seit 1948 endlich auf ökumenischer Ebene vorangetrieben werden konnte.[13]

3. Vier Beispiele aus freikirchlicher Berichterstattung

Das historische Gedächtnis hat Unterschiedliches aufbewahrt. Ich stelle einige konkrete Beispiele vor:

(1) Im Bericht des Rechtsausschusses der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) von 1934 heißt es:

> „In Deutsch-Thierau, Kr. Heiligenbeil in Ostpreußen, hatte Prediger Dahl von der Baptistengemeinde eine Beerdigung zu halten, bei der er ohne freie Rede mit Bibellesen, Gesang und Gebet amtierte. Es wurde ihm vorgeworfen, § 11 der dortigen Friedhofsordnung übertreten zu haben und verlangt, daß er dem zuständigen Pfarramt gegenüber sein Verhalten bedaure und sich künftig der Bestimmung des Gemeindekirchenrats unbedingt unterwerfe. Der betreffende Paragraph der Friedhofsordnung lautet:
>
> ‚Gewährt ausnahmsweise der Gemeindekirchenrat, und zwar möglichst einstimmig und auf schriftlichen Antrag, an Personen, die außerhalb der unierten preußischen Landeskirche stehen, auf dem neuen Friedhof einen Begräbnisplatz, so hat die Beisetzung, wenn auf die Bestätigung der zuständigen Kultusbeamten verzichtet wird, lediglich in aller Stille, unter Ausschluß jeglichen Zeremoniells, einschließlich Reden, zu erfolgen.'" [14]

In dem VEF-Bericht weist Bernhard Keip, methodistischer Vertreter im Rechtsausschuss der VEF, ausdrücklich auf die Rechtslage hin. Es stehe danach der Unierten Gemeinde gar nicht zu, „ausnahmsweise" und „möglichst einstimmig auf schriftlichen Antrag" ein Begräbnis zu gewähren. Wo, wie in Deutsch-Thierau, kein kommunaler Friedhof zur Verfügung stehe, bestehe nach dem Preußischen Landrecht die Pflicht, einen Begräbnisplatz zu gewähren.[15]

(2) Aus der Evangelischen Gemeinschaft (heute Evangelisch-methodistische Kirche) wird im Jahr 1910 aus dem westpreußischen Vandsburg[16] „von ei-

---

[13] Weiter Einzelheiten dazu in: *Karl Heinz Voigt*: Ökumene in Deutschland, Bd. 2 (ab 1945), in Vorbereitung.

[14] Zit. nach: Fünfte Tagung der Vereinigung Ev. Freikirchen (5. bis 7. Nov. 1934) in Hamburg, Kassel 1934, 20.

[15] Der Baptistenprediger Dahl hat nach dem VEF-Bericht die von dem zuständigen Pfarrer Reinhold erhaltene Zuschrift an das Innenministerium in Königsberg gesandt. Von dort sei das Evangelische Konsistorium über den Vorgang in Kenntnis gesetzt worden.

[16] Zu dieser Zeit waren Heinrich Curth (1865–1941) und Ernst Dieck (1887–1957) Prediger in Vandsburg. 1895 war die Friedenskirche dort eingeweiht worden. Im gleichen Jahr kam Theophil Krawielitzki, bekannt als Diakonissenvater innerhalb der Gemeinschaftsbewegung, und bildete ein Gegengewicht zur regionalen Erweckung, die dort die Prediger der Ev. Gemeinschaft ausgelöst hatten. Vgl. auch: *Frank Lüdke*: Diakonische Evangelisation. Die Anfänge des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes, 1899–1933, Stuttgart 2003, 66–68.

nem Fall gröblichster Intoleranz" berichtet, „die von landeskirchlicher Seite bei einer freikirchlichen Leichenbestattung geübt wurde".

In Vandsburg hatten sich die Glieder der Ev. Gemeinschaft damit abgefunden, dass in einem Todesfall in ihrer Gemeinde auf dem konfessionellen Friedhof nur den nächsten Angehörigen der Weg an das Grab erlaubt war. Der Leichzug musste außerhalb des Friedhofs der Bestattung beiwohnen. Aber das war im Vergleich zu einem anderen Fall am 19. Februar 1910 noch sehr gütig.

Ich zitiere aus einem Bericht des Predigers Heinrich Goebel (1864–1956). Er schrieb:

> „Als dem Steinschläger Jahns in Vandsburg ein Kind starb, verweigerte man ihm die Grabstelle auf dem Friedhofe. Alles Protestieren half nichts. So blieb die Leiche im Hause stehen. Am 4. Tag kamen die Gendarmen mit einem ‚Leiterwagen, der zum Dungfahren benutzt wird', holten den Sarg und brachten ihn eine Stunde Wegs von Vandsburg, um das Kind dort zu beerdigen. Die dortigen Bewohner jedoch verweigerten die Beerdigung, da der Friedhof nicht der Stadt gehöre, sondern ihr [kirchliches] Eigentum sei. So fuhr man wieder zurück zur Stadt. Wer beschreibt das Entsetzen der Leidtragenden, als der Fuhrmann mit dem famosen ‚Leichenwagen' und der Leiche wieder zurückkam. Jetzt aber zeigte der Herr Bürgermeister seine ganze Größe! Da der Herr Pfarrer unterdessen entdeckt hatte, daß auch der auswärtige Friedhof nicht ein kommunaler – sondern ein konfessioneller Friedhof sei und somit Eigentum der Kirchengemeinde, so befahl der Herr Bürgermeister, daß doch die Beerdigung auf jenem Friedhofe eine Stunde außerhalb der Stadttore zu geschehen habe. Der Bürgermeister, nur begleitet von Gendarmen und Fuhrmann, zog hinaus. Trotz der Proteste der Eigentümer wurde die verschlossene und verrammelte Friedhofstür erbrochen, und die Leiche außer der Reihe in des Wortes wörtlicher Bedeutung ‚eingescharrt'. Alle Beschwerden beim Landrat, Regierung und Kultusministerium waren erfolglos!"[17]

Selbst wenn dieser emotionale und in Erregung geschriebene Bericht übertrieben sein mag, ist der Kern durch einen zweiten, zeitnahen Bericht bestätigt.[18]

---

[17] *Heinrich Goebel*: Die Rechtlosigkeit der Freikirchen in Preußen, o. O., o. J., Zentralarchiv EmK Reutlingen.

[18] In: Umschau in Kirche und Wissenschaft, in: Evangelische Bausteine, 19. Jg. (1910), 92 f. heißt es: „Einem Mitglied der Evangelischen Gemeinschaft starb ein Kind. Der Ortspfarrer und der Bürgermeister verweigerten die Beerdigung desselben auf dem Ortsfriedhof. Die Kindesleiche wurde später von der Polizei im Trauerhause abgeholt, um auf einem entlegenen Friedhofe, der nicht zum städtischen gehört, beigesetzt zu werden. Der Sarg wurde auf einem Leiter- resp. Dungwagen zur Begräbnisstätte überführt. Als die Angehörigen mit Recht sich weigerten, die kleine Leiche auf diese unwürdige Weise bestatten zu lassen und erklärten, daß sie dem Sarge nicht folgen könnten, wurde von der hochwohllöblichen Polizei der *Fuhrmann* und der *Nachtwächter* beauftragt, die Beerdigung zu vollziehen. Das klingt unglaublich, aber leider ist es wahr. Und wo soll denn dieses unerhörte Ereignis sich abgespielt haben? In Rußland vielleicht, oder in Spanien? Solches ist geschehen am 19. Februar 1910 in dem Landstädtchen Vandsberg in Westpreußen." Derartig unwürdige Vorgehensweisen gab es auch sonst. Vgl.: *Eberhard Goes*: Die Friedhofsfrage. Konfessions- oder Simultanfriedhöfe? Gießen 1905, 6.

(3) Aus den Freien evangelischen Gemeinden erinnert Hartmut Weyel an einen Vorgang vom 25. März 1926, der sich im hessischen Dorf Bracht ereignet hat. Es handelt sich dabei um einen der 27 vorher genannten Fälle.[19] In dem Bericht der freievangelischen Kirchenzeitung „Der Gärtner" wird berichtet: Nach einer Andacht im Haus der Heimgegangenen

> „[...] bewegte sich der kleine Trauerzug zum Friedhof. Außer einigen Trägern nahmen nur die hiesigen und die auswärtigen Geschwister [der Freien evangelischen Gemeinde] 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. Er hatte in Verkennung seiner Befugnisse kategorisch jede Feier am Grab verboten und das Betreten des Friedhofs durch einen ‚Sektierer' für Hausfriedensbruch erklärt.[20] In Wirklichkeit hatte er dazu kein Recht, denn der Friedhof gehört der politischen Gemeinde und wird von der Kirche nur verwaltet. Dennoch gelang es diesem ‚verordneten Diener der christlichen Kirche' 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."[21]

Der die Bestattung vornehmende Prediger Hermann Schmidt aus Hartenrod wurde verklagt. Es kam zu Gerichtsverhandlungen, die durch erfolgte Widersprüche bis zum Kammergericht gingen.[22]

(4) Das vierte Beispiel. Heinrich Nuelsen, aus Amerika für einige Jahre nach Deutschland zurückgekehrter Prediger der Methodistenkirche, erinnert sich rückblickend an die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts in Hamburg. Er schrieb darüber:

> „Vater Bruns, ein armes, schwaches Männchen, seines Handwerks ein Schneider, war selig im Herrn gestorben. Der Leichenzug bewegte sich über die Lombardsbrücke, die eine unvergleichliche Aussicht bietet. Links die ‚Binnen-Alster', von hohen, prächtigen Gebäuden umrahmt, unter ihnen der ‚Jungfernstieg', wohl der schönste Teil Hamburgs; zur Rechten die große ‚Außen-Alster' mit prachtvollen Villen an den Ufern, meistens in blumenreichen Anlagen und Gärten halbversteckt. [...] Der heimgegangene Bruder, dem wir

---

19 Vgl. Anm. 11.

20 Die Umstände sprechen nicht für eine Verkennung der Befugnisse des Pfarrers, sondern für die Anwendung eines Hinweises aus dem Kirchlichen Amtsblatt des Kasseler Konsistoriums vom 23. Febr. 1907. Darin werden Konsequenzen aufgrund einer früheren Verurteilung eines methodistischen Predigers im schlesischen Haynau gezogen (vgl. die Ausführungen unter Punkt 4); siehe: Kirchliches Amtsblatt, Gesetz und Verordnungsblatt für den Amtsbezirk des Königlichen Konsistoriums zu Cassel, XXII. Jg. (1907) Nr. 3, 13. Nr. 3.

21 W. Bamberger in: Der Gärtner, 16. Jg. (1926), 253. Zit. nach: *Weyel*: Evangelisch und frei, 95.

22 Ebd., 96.

> jetzt das letzte Geleit gaben, hatte wenig von den Freuden des Lebens gekostet. [...] Wohl zum ersten wie zum letzten Male sollte ihm noch im Tode militärische Ehre zu teil werden. Denn als der [Trauer-]Zug das Dammtor erreichte, hörte man den lauten Ruf: ‚Wache heraus!' und die Hansasoldaten stürzten heraus an ihre Gewehre, um sie zu präsentieren, als sei ein Oberster oder sonst eine hochgestellte Persönlichkeit herangenaht. Es war dies Präsentieren ein alter Brauch, welcher jedem Leichenzug, ob hoch oder niedrig, zuteil wurde."[23]

Vier Kirchen, vier Landesteile, vier Situationen, wie sie unterschiedlicher kaum sein können. Sie deuten bereits an, was sich im Laufe von mehr als einem Jahrhundert zeigte: Das Friedhofsrecht war in den einzelnen deutschen Staaten sehr unterschiedlich. Die politischen und kirchlichen Verwaltungsstellen haben es gerne nach ihrem jeweiligen Ermessen angewandt, Pfarrer wie Polizei verhielten sich in den konkreten Situationen ganz verschieden.

„Friedhofsintoleranz" im 19. Jahrhundert hat es zwischen *allen* Konfessionen gegeben. Katholiken haben sie in Ländern mit einer entsprechenden Mehrheit (Lothringen, Schlesien, Bayern, Österreich-Ungarn) gegenüber allen Evangelischen ausgeübt. Die Landeskirchen haben sich gegenüber Katholiken entsprechend verhalten. „Dissidenten" waren überall betroffen. Aber auch weltliche Körperschaften haben sich nicht als neutral erwiesen, in der Frage kommunaler Friedhöfe gab es gelegentlich nur Nuancen zu solchen in konfessionellem Eigentum.[24]

4. Ein Typischer Fall im ehemals schlesischen Haynau

4.1 Freikirchliche Mission in Schlesien

Im früheren Schlesien kam es zu baptistischen Gemeindebildungen: 1846 in Breslau, 1848 in Vogtsdorf und im schlesischen Freiberg, 1849 in Liegnitz.[25] Die Methodisten nahmen 1876 ihre Mission in Schlesien auf. Der Prediger Johann Jakob Sommer[26] berichtete über offene Türen und viele Zuhörer bei seinen Evangelisationen in und um Liegnitz.[27] Erwähnt seien auch die Anfänge der schlesischen Gemeinschaftsbewegung, die 1893 ihren Ausgang in Grünberg nahm.[28]

In einen Konflikt, der sich in Haynau, 17 Kilometer von Liegnitz entfernt, ereignete, flossen auch alte römisch-katholische Vorstellungen ein, die im Vorwege kurz skizziert sein sollen.

---

[23] *Heinrich Nuelsen*: Erinnerungen aus den Fünfziger Jahren, in: Der Christliche Apologete, 61. Jg. (1899), 371. Heinrich Nuelsen war 1854/55 in Hamburg und berichtet aus dieser Zeit.

[24] Vgl. *Goes*: Friedhofsfrage.

[25] *Rudolf Donath*: Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden (1849–1909), Kassel 1960, 342.

[26] Zu Johann Jakob Sommer: *Karl Heinz Voigt*: BBKL Bd. 10 (1995), 777 f.

[27] *Johann W. E. Sommer*: Der Wesleyanische Methodismus in Deutschland, in: *J. Louis Nuelsen*: Kurzgefasste Geschichte des Methodismus, Bremen ²1929, 584 f.

[28] *Christian Dietrich / Ferdinand Brockes*: Die Privat-Erbauungsgemeinschaften, Stuttgart 1903, 159 ff.

Katholische Christen versprachen sich Seelenheil für ihre Verstorbenen durch die Fürbitte der Heiligen. Darum schätzten sie im Mittelalter Begräbnisstätten möglichst nahe bei den Reliquien von Heiligen in den Altären ihrer Kirchen. Bischöfe und Fürsten fanden ihre Grablage in den Krypten von Domen und Kirchen, möglichst direkt unter dem Altar. Gemeindeglieder fanden ihre Plätze auf dem „Kirchhof" möglichst nahe an einer Reliquie. „Andersgläubige, Selbstmörder, Ehebrecher, Räuber, Spieler, unbußfertig Gestorbene, ungetaufte Kinder waren [damals] von der christlichen Bestattung ausgeschlossen."[29] Für solche kirchlich und gesellschaftlich geächteten Außenseiter gab es ungeweihte Grabstellen am Rande nahe der Friedhofsmauer. Der Volksmund nannte sie „Schandwinkel" oder manchmal „Selbstmörderwinkel". Das war der Ort für jene, denen das übliche „Reihengrab" verweigert wurde. Die Reformation hatte zwar andere Vorstellungen entwickelt, aber Volksfrömmigkeit sitzt tief, besonders bei solchen, die lediglich aufgrund der Konfessionsgesetzgebung von 1555 lutherisch geworden waren.

4.2 Die Auseinandersetzungen in Haynau

Zurück ins schlesische Haynau. Dort war es zu einer methodistischen Gemeindebildung gekommen. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert zählte diese Gemeinde etwa 60 erwachsene Kirchenglieder. Diese versammelten sich ursprünglich in Räumen der Stadtkirche, später in einem gemieteten Saal. Der Prediger kam von Liegnitz. In Haynau scheint es sich um eine Arbeitergemeinde gehandelt zu haben, wie sie zu damaliger Zeit bei den Methodisten typisch war.

Als 1902 in Haynau ein Todesfall eintrat, wurden frühere Probleme, die zur Anmietung eines Saales außerhalb der dortigen landeskirchlichen Gemeinde geführt haben, wieder akut. Der Ortspastor Martin Senf (1858–1926, Pfarrer in Haynau von 1891 bis 1920) soll in dem Zusammenhang gegenüber dem zu dieser Zeit für Haynau zuständigen methodistischen Prediger Curt Albert Wenzel (1882–1962) erklärt haben: „Leute, die zu den Methodisten gehen, denen wird das christliche Begräbnis verweigert."[30] Wenzel wandte sich an den Bürgermeister, um dessen Rat einzuholen. Der riet ihm, zu Pastor Senf zu gehen, um mit ihm die geplante Beisetzung zu besprechen. Das war notwendig, weil der einzige Friedhof im Ort Eigentum der Kirchengemeinde war. In zwei unangenehmen Gesprächen, von denen das zweite heftig gewesen sein muss, wurde keine Genehmigung zur Beisetzung auf dem Friedhof erteilt. Wenzel wurde mit einem „Hausverbot" sogar das Betreten des Kirchhofs untersagt. Zu der unangenehmen Situation kam noch hinzu, dass alle Verwandten der Entschlafenen der Landeskirche angehörten und eine Beerdigung durch den methodistischen Prediger zu verhindern suchten. Sie wünschten die Begräbnisfeier durch Pastor Senf. Der wiederum verweigerte den Angehörigen die Bitte, weil die Verstorbene der methodistischen Kirche angehörte.

---

[29] *Hans-Kurt Boehlke / Michael Belgarder*: Art. Friedhof, in: TRE 11 (1983), 649.
[30] *Goes*: Friedhofsfrage, 48 f.

Der Methodist Wenzel hielt den gottesdienstlichen Teil der Trauerfeier im Haynauer methodistischen Predigtsaal. Danach zogen die Angehörigen zu einem bei allen Einschränkungen rechtlich möglichen „stillen Begräbnis" auf den Friedhof. Das war in dem überschaubaren Städtchen ein unerhörtes Ereignis. Am Grab kein Gebet, kein Vater-Unser und kein Segen, vom Kirchturm kein Glockenton, das war die Art, wie man damals am Rande der Friedhöfe solche begrub, die aus der Kirche ausgetreten oder die durch Suizid aus dem Leben geschieden waren.[31] Hier scheint die alte katholische Vorstellung, dass geweihte Erde nicht entweiht werden soll, unreflektiert nachzuwirken.

Für die weitere zwischenkirchliche Spannung genügte es, dass Prediger Wenzel mit den Angehörigen den Sarg bis auf den Friedhof begleitet hatte. Der Gemeindekirchenrat reichte eine Klage wegen Hausfriedensbruch ein, weil der Methodistenprediger den Kirchhof trotz Verbots betreten hatte.

Das Schreiben des Gemeindekirchenrats vom 2. September 1902[32] an Prediger Wenzel gibt Aufschluss über die Verbote. Sie umfassten das Betreten des kircheneigenen Friedhofs zur Bestattung wie auch das Reden, nicht nur auf dem Friedhof, sondern auf jeglichem kirchlichen Boden. Im gleichen Schreiben wurde der methodistischen Gemeinde das Betreten des Friedhofs und das damals bei methodistischen Beisetzungen übliche Singen auf demselben untersagt. Für den Fall von Zuwiderhandlungen wurden Folgen angedroht.

4.3 Anklagen und Widersprüche auf allen Ebenen

Tatsächlich kam es zu einer Gerichtsverhandlung. Jedoch erklärte das Haynauer Schöffengericht die ergangenen Verbote für unzulässig, weil der Begräbnisplatz nach § 189 des Allgemeinen Landrechts für die preußischen Staaten anderen Kirchengemeinschaft nicht verwehrt werden darf.[33] Der Begräbnisplatz in Haynau, auch wenn er im Eigentum der Kirchengemeinde stehe, sei „auch für Angehörige verwandter Konfessionen, Baptisten, Methodisten" nicht zu verwehren. Zwar sei nach einer Verfügung des Ministers der geistlichen Angelegenheiten vom 30. Mai 1844 die Beisetzung einer Leiche „in stiller Begleitung" zu vollziehen, jedoch sei „davon die Teilnahme des Geistlichen der Kirchengesellschaft nicht betroffen".[34] Mit der Entscheidung des Gerichts schien die Sache erledigt.

Mit Hinrich Bargmann (1875–1953) wurde 1903 für kurze Zeit ein neuer Prediger nach Liegnitz gesandt. Er betreute außer Liegnitz und Haynau

---

31 *Goes*: Friedhofsfrage, 49.

32 Text in: Der Evangelist, 54. Jg. (1903), 100. Dort auch die weiteren Einzelheiten.

33 Allgemeines Landrecht (ALR) § 188 lautet: „Ohne Erkenntniß des Staates soll niemand das ehrliche Begräbnis auf dem öffentlichen Kirchhofe versagt werden." § 189: „Auch die im Staate aufgenommenen Kirchengesellschaften der verschiedenen Religionsparteyen, dürfen einander wechselweise, in Ermangelung eigener Kirchhöfe, das Begräbniß nicht versagen."

34 Ein amtsgerichtliches Erkenntnis [Urteil], in: Evangelist, 54. Jg. (1893), 101.

auch Jauer, Parchwitz und Bunzlau. Später ist er einer der führenden Prediger in Österreich geworden.[35]

Bargmann erlebte in Haynau neue Auseinandersetzungen. Ein Kind des Fabrikarbeiters Otto König und seiner Ehefrau Anna König geb. Apelt war am ersten Tag nach der Geburt verstorben. Die Eltern waren Mitglieder der methodistischen Gemeinde. Es scheint, als habe es ohne vorherige gottesdienstliche Feier lediglich eine Bestattung auf dem Friedhof gegeben. Die Eltern baten ihren Prediger, dem Begräbnis durch ein Gebet eine Würde zu geben. Noch bevor Bargmann eine Entscheidung darüber getroffen hatte, wie er sich in diesem Fall verhalten solle, wurde ihm am 22. April 1904 ein eingeschriebener Eilbrief vom Gemeindekirchenrat zugestellt. Es wurde ihm „wie jedem anderen Methodistenprediger in diesem wie in allen kommenden Fällen das Betreten des Friedhofs in amtlicher Eigenschaft" verboten.[36] Um Rat zu suchen, wandte sich der junge Prediger an einen Regierungsbeamten. Der sandte ihn weiter zum Superintendenten[37] mit dem Bemerken, er werde dort Gehör finden und fügte hinzu: „Wir wollen in unserer evangelischen Kirche doch keine Intoleranz."[38] Als der Beamte jedoch den Brief des Pastors gelesen hatte, verschlug es ihm die Sprache.

Bargmann entschloss sich, der Bitte der trauernden Eltern zu entsprechen. Nach den Gerichtsakten vollzog sich die Beisetzung nicht ohne Peinlichkeit. Darin heißt es: Obwohl ein Verbot ergangen war,

> „[...] hat der Angeklagte am 24. April 1904 Nachmittags 4 Uhr das Begräbnis des König'schen Kindes auf dem evangelischen Friedhof in Haynau vorgenommen, nachdem ihm der Totengräber Walter vor Beginn desselben und vor Betreten des Friedhofs nochmals und wiederholt mitgeteilt, er habe den Auftrag, ihm, wenn er in amtlicher Eigenschaft komme, im Namen des Gemeindekirchenrats den Zutritt zu dem Friedhof zu verbieten, Bargmann ist in dem Leichenzug direkt hinter dem Sarge auf den Friedhof gegangen, und hat nach Versenkung der Leiche in das Grab die Ermahnung Walter's, den Friedhof zu verlassen, mit dem Bemerken, er möge ihren Gottesdienst nicht weiter stören zurückweisend, ein liturgisches Begräbnis dem ein von ihm laut vor- und von dem Trauergefolge mitgebetetes Vaterunser nachfolgte, vollzogen."[39]

---

[35] *Helmut Nausner*: Hinrich Bargmann – ein Diener der Kirche. Bisher unveröffentlicht. Kopie im Zentralarchiv der Ev.-methodistischen Kirche in Reutlingen, Sign. R 2014/20. Am Gottesdienst anlässlich seines Todes nahmen z. B. teil: Bischof Dr. May und Sup. Traar von der Ev. Kirche A.B., Prodekan Prof. Enz von der Universität Wien, Prediger Köster von der Baptistengemeinde und der Ev. Allianz, Generalvikar Bernauer in Vertretung des Alt-Katholischen Bischofs. Das war fünf Jahre vor der Bildung des ÖRK (ACK) in Österreich.

[36] *Hinrich Bargmann*: Zum Friedhofsstreit in Haynau, in: Der Evangelist, 56. Jg. (1905), 450 f.

[37] Pastor Martin Senf war zwischenzeitlich zum Superintendenten im Nebenamt ernannt.

[38] *Bargmann*: Friedhofsstreit, 450.

[39] Gerichtsurteil (1. Strafkammer Liegnitz) vom 27. Juli 1904. Ev. Zentralarchiv Berlin (EZA), Best. 7/Gen. XII, 60. Bei diesem und allen folgenden Urteilen handelt es sich um Zitate aus kirchenbehördlichen „Abschriften von Abschrift".

Dem methodistischen Prediger war seine Entscheidung, das Verbot zu übertreten, um so leichter gefallen, als verschiedene preußische Gerichte entsprechende Einschränkungen, wie sie ihm auferlegt waren, als nicht rechtens erklärt hatten. Es kam hinzu, dass die Ortspolizei-Behörde von Haynau laut Gerichtsprotokoll den evangelischen Gemeindekirchenrat angewiesen hatte, der Methodisten-Gemeinde für diese und auch ein folgendes Begräbnis Grabstätten anzuweisen. Was auch geschah.

Einen Monat später verstarb der Arbeiter Gustav Wandelt. Er wurde am 29. Mai 1904 ebenfalls durch Bargmann auf dem gleichen Friedhof bestattet. Der Totengräber Walter trat in gleicher Weise wie fünf Wochen vorher auf. Das gleiche Drama der Störungen durch den Totengräber Walter wiederholte sich und der Kirchengemeinderat erhob erneut Anklage. Am 27. Juli 1904 tagte das Schöffengericht in Haynau. Das Urteil lautete: Bargmann „ist des Hausfriedensbruchs in 2 Fällen schuldig und wird deshalb mit zusammen 6 Mark Geldstrafe bestraft“[40], was damals die niedrigste Strafsumme war. Das Gericht bemerkte in der Urteilsbegründung, Bargmann habe in beiden Fällen „die Grabfeier [...] in liturgischer Form[41] abgehalten, einmal auch eine kürzere Grabrede gehalten.“ Bargmann, der in Begleitung des Liegnitzer Justizrats Meyer zur Gerichtsverhandlung nach Haynau gekommen war, legte Berufung ein. Das Königliche Landgericht Liegnitz trat als zweite Instanz am 2. November 1904 zusammen. Es hob das frühere Urteil auf und stellte fest: „Der Angeklagte wird von der Anklage des Hausfriedensbruchs in zwei Fällen freigesprochen.“[42] In der Begründung wird auf die Ordination Bargmanns durch Bischof John H. Vincent[43] im Jahr 1903 hingewiesen. Bargmann wirke als ordnungsgemäß ordinierter Prediger. Daraus folgte:

> „Da die Methodistengemeinde in Haynau keinen eigenen Friedhof besitzt, so wird der evangelische Gemeindekirchenrat Haynau von der dortigen Polizeiverwaltung angewiesen, binnen 24 Stunden nach einem Todesfalle der Methodistengemeinde eine Grabstätte auf dem Kirchhofe der evangelischen Kirchengemeinde einzuräumen.“[44]

Das Gericht kam zu dieser Entscheidung unter Berufung auf Art. 12 der Verfassungsurkunde vom 31. Januar 1850, wonach „die Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religionsgesellschaften und der gemeinsamen und öffentlichen Religionsausübung gewährleistet wird“. Es heißt

---

40 Ebd.

41 Man kann davon ausgehen, dass Bargmann das „Ritual für Begräbnisse“ aus der offiziellen Agende verwendet hat, die in der Ausgabe von 1896 überwiegend biblische Texte zum Inhalt hat und eng an den anglikanischen Text des Book of Common Prayer anschließt. (Lehre und Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche 1896, autorisierte deutsche Ausgabe, Cincinnati/New York 1896, 253–258 und John Wesley's Sunday Service of the Methodists in North America, London 1784, 156–161, Reprint 1983).

42 Abschrift des Gerichtsurteil vom 2. Nov. 1904. EZA, Best. 7/Gen. XII, 60.

43 Zu John H. Vincent: *Karl Heinz Voig*t: BBKL Bd. 27 (2007), 1452–1466.

44 Urteil der Ersten Strafkammer des Königlichen Landgerichts Liegnitz vom 2. Nov. 1904. EZA, Best. 7/Gen. XII, 60.

in der Urteilsbegründung: „Die Methodistengemeinde in Haynau ist ohne Zweifel eine unter Art. 12 der Verfassungsurkunde fallende Religionsgemeinschaft."[45]

Bargmann, der im liberalen Oldenburg[46] gebürtig war, hatte inzwischen auch seine dem Studium folgende Ausbildung abgeschlossen und war nach Königsberg versetzt. Das enthob ihn aber nicht des Zugriffs durch die Behörden. Schon zu der Verhandlung des Landgerichts in Liegnitz am 2. November 1904 war er nicht aus Königsberg angereist.

In der methodistischen Kirche hatte wohl kaum jemand damit gerechnet, dass die Staatsanwaltschaft gegen das ergangene Landgerichtsurteil Revision einlegen würde. Aber sie tat es. Nun trat am 20. März 1905 der Erste Strafsenat des Berliner Kammergerichts als dritte Instanz zusammen. Es hob das Urteil des Landgerichts Liegnitz auf und wies „die Sache zur anderweiten Verhandlung und Entscheidung [...] an das Berufungsgericht zurück."[47] Es erschien dem Kammergericht fraglich, „ob die Eigentümerin des Friedhofs [...] die Amtshandlungen des fremden Geistlichen auf ihrem Friedhofe dulden muß, und ob der fremde Geistliche widerrechtlich handelt, wenn er gegen das erklärte Verbot der Eigentümerin des Friedhofsgrundstücks amtiert".[48]

Das hat nunmehr am 10. Mai 1905 die Erste Strafkammer des Landgerichts Liegnitz bewogen, das früheres Urteil zu revidieren. Das Kammergericht hatte das ALR §189 so ausgelegt, dass hier lediglich die Verpflichtung festgelegt sei, „die Begräbnisstelle nicht zu versagen, über die Art des Begräbnisses, insbesondere über die Kultushandlungen dabei, aber nichts sage."[49] Der Kirchengemeinderat sei berufen, auf dem eingezäunten und mit einem nachts geschlossenen Tor versehenen Friedhof den Hausfrieden zu wahren. Der Verstoß sei mit dem widerrechtlichen Eindringen trotz der Aufforderung der Unterlassung gegeben. Das Gericht sah es „bei der Zweifelhaftigkeit der Rechtslage" für seine Entscheidung als ausschlaggebend an, dass der als wissenschaftlich gebildete Angeklagte mit der Möglichkeit gerechnet haben muss, das gegen ihn – und früher schon gegen seinen Vorgänger – erlassene Verbot könne rechtmäßig ergangen sein. Die 1. Strafkammer beim Landgericht in Liegnitz entschied nun, dass Bargmann

> „widerrechtlich [in das Besitztum der evangelischen Kirchengemeinde] eingedrungen ist und von demselben, auf dem er ohne Befugnis verweilt,

---

[45] Die umfassende Urteilsbegründung enthält weitere juristisch interessante Aspekte, die Einblick geben in die gesetzliche Verworrenheit im Umgang mit kirchlichen Minderheiten. In der hier geführten Betrachtung steht aber lediglich die Beobachtung des zwischenkirchlichen Verhaltens im Fokus.

[46] *Karl Heinz Voigt*: „In die Separation gedrängt?". Erweckungsbewegung und Methodisten im [oldenburgischen] Ammerland, in: Jahrbuch der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte, 111. Jg. (2013), 75–106.

[47] Urteil des Kammergerichts Berlin vom 20. März 1905. EZA, Best. 7/Gen. XII, 60.

[48] Ebd. Hervorhebungen im Original.

[49] Urteil der 1. Strafkammer vom 10. Mai 1905. EZA, Best. 7/Gen. XII, 60. Hervorhebung im Original.

auf die Aufforderung des Berechtigten sich nicht entfernt hat [...] die Berufung des Angeklagten sonach zu verwerfen [sei]".[50]

Mit dieser neuen Beurteilung der inzwischen über ein Jahr zurückliegenden Vorgänge konnten die Methodisten nicht einverstanden sein, handelte es sich für sie doch um eine Art Musterprozess. Sie strebten erneut eine Revision des Urteils an. Das Oberlandesgericht in Breslau tagte am 4. Juli 1905 in dieser Angelegenheit. Es hat das Revisionsbegehren „als unbegründet verworfen". Weil Bargmann das Verbot trotz des Hinweises, das Betretens könne strafbar sein, sich nicht abhalten ließ, den Friedhof zu betreten und die Bestattungen vorzunehmen, seien die Voraussetzungen für eine Verurteilung gegeben.[51] Damit hatte das zwischenkirchliche gerichtliche Verfahren alle vier Stufen durchlaufen.

5. Einige grundsätzliche Beobachtungen zu den Vorgängen

5.1 Hinrich Bargmann und die methodistische Kirche

Der von dem Verfahren betroffene Methodistenprediger Hinrich Bargmann äußerte sich öffentlich im Sonntagsblatt der methodistischen Kirche. Er sei oft gefragt worden:

> „Warum einen solchen Streit vom Zaun brechen und Prozesse führen mit landeskirchlichen Verwaltungen? Ist es nicht weit besser, sich friedlich mit den Herren Geistlichen von der Landeskirche zu verständigen, als durch Prozessgeschichten, die durch die gesamte evangelische und katholische, christliche und weltliche Presse die Runde machen, das Ansehen des evangelischen Christentums zu untergraben? Fordert es nicht geradezu den Spott der ungläubigen Welt, wenn nicht auch der katholischen Kirche heraus, wenn zwei angesehene evangelische Kirchen sich streiten bis übers Grab hinaus?"[52]

Nach der Darstellung seiner Haynauer Erfahrungen im methodistischen Sonntagsblatt zeigte Bargmann seinen kirchenpolitischen Weitblick. Er schrieb: Die Probleme auf den Friedhöfen können „jedoch höchst unangenehm werden für alle Freikirchen in Preußen, und sie werden Schritte tun müssen, um der ständigen Plackerei ein Ende zu machen." Bargmann war sich darüber im Klaren, dass wir „nicht eher Ruhe haben [werden], bis die Sache ein für allemal durch ein Gesetz geregelt ist oder aber – vielleicht ist die Zeit nicht fern – der Geist der wahren Allianz durch unser Land rauscht." Schon in den Begründungen der Prozess-Akten wird erkennbar, dass es in diesem Prozess um eine Grundsatzfrage ging, die man endlich klären zu können glaubte. Leider vergeblich.

Man kann davon ausgehen, dass die beiden Prediger C. A. Wenzel und H. Bargmann von ihren in Berlin wohnenden Superintendenten unterstützt

---

[50] Ebd.

[51] Urteil des Oberlandesgerichts Breslau vom 10. Mai 1905. EZA, Best. 7/Gen. XII, 60.

[52] Alle Zitate: *Hinrich Bargmann*: Zum Friedhofsstreit in Haynau, in: Der Evangelist, 56. Jg. (1905), 450 f. Daraus auch die folgenden Zitate.

wurden und dass auch die Anwaltskosten und die Strafe von dort gezahlt wurden. Das ist um so mehr anzunehmen, als Superintendent Carl Schell (1852–1920) die Anfänge der Haynauer Auseinandersetzungen in diesem Amt mitverantwortete. Schell konnte teilnehmendes Verständnis für seinen Kollegen in Haynau haben, aber er konnte nicht ahnen, dass ihn in Schlesien seine eigenen früheren Kasseler Erfahrungen wieder einholen würden.[53]

5.2 Die Behörden des preußischen Staates

Die Urteile zeigen in der Sprache und damit auch in der Sache, dass die preußischen Behörden der methodistischen Kirche mit einem gewissen Respekt begegneten. Ich greife nur einige Beispiele heraus. Der methodistische Prediger wird als „Geistlicher" einer „Kirchengemeinschaft" bezeichnet, der als Methodist – wie die ebenfalls ausdrücklich erwähnten Baptisten – einer der heimischen Landeskirche „verwandten Konfession" angehört. Er wird in einer Urteilsbegründung als „Geistlicher einer verfassungsgemäßen Religionsgemeinschaft" angesehen, die dem preußischen Verfassungsartikel 12 entspreche. Obwohl es den Methodisten trotz verschiedener Bemühungen in Preußen noch nicht gelungen war, einen Rechtsstatus zu erlangen,[54] wurde Bargmann als ordnungsgemäß ordinierter Geistlicher beschrieben und sogar als ein „wissenschaftlich gebildeter Mann" mit eigenem Urteilsvermögen charakterisiert.[55] Alle Termini lassen die üblichen kirchlichen Konnotationen „Laienredner", „Sektenprediger", „Sektierer" hinter sich. Insgesamt muss man anerkennen, dass jedenfalls der preußische Staat[56] respektvoller als seine Staatskirchen mit den autonomen Minderheiten umging. Natürlich sah der Staat in den Freikirchen keine Konkurrenz, während Kirchenverwaltungen und viele Gemeindepfarrer aufgrund der „cuius regio eius religio"–Tradition es so empfanden. Lediglich auf der Ebene der Evangelischen Allianz gab es eine gewisse zwischenkirchlich-vorökumenische Offenheit.

Insgesamt zeigt es sich, dass die Rechtsprechung in dieser Frage nicht eindeutig war. Deshalb scheint eine breiter angelegte Untersuchung sowohl für

---

[53] Siehe dazu unter Punkt 7.

[54] Die renitenten Lutheraner, die Mennoniten und Teile der Baptisten (seit 1879) hatten aufgrund des Art. 13 der Preußischen Verfassung einen Rechtsstatus erlangt, der – und das macht einen deutlichen Unterschied aus – den methodistischen Kirchen zu dieser Zeit noch versagt blieb. (Verh. der Jährl. Missions-Conferenz der Bisch. Methodistenkirche 1872, 23 f. u. a.). Die von der Bischöflichen Methodisten bis 1889 erlangten Rechtsstellungen umfassten Bremen (1863), Bayern (1883) und Hamburg (1889).

[55] Eine internationale Einordnung der frühen freikirchlicher Predigerseminare hat *Thomas Hahn-Bruckart* in einer Studie publiziert: Internationale Wissenschaftsbeziehungen freikirchlicher Theologie im 19. Jahrhundert, in: *Claus Arnold / Johannes Wischmeyer*: Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie, Göttingen 2013, 89–106).

[56] Eine Studie über die rechtliche Einordnung der verschiedenen Freikirchen und ihrer Prediger mit den staatskirchenrechtlichen Begründungen ist eine künftige Aufgabe.

die preußischen Staaten wie für andere Länder innerhalb des Deutschen Reiches wünschenswert. Dabei wäre auch der Unterschied zwischen kircheneigenen und kommunalen Friedhöfen, die der Staat mancherorts in eine kirchliche Verwaltung gegeben hat, zu erörtern. Es gibt innerhalb der Freikirchen Fälle, in denen zwar die politische Gemeinde Eigentümerin des Friedhofs war, den Nicht-Landeskirchen aber trotzdem ein Verbot zur Vornahme einer Bestattung durch die landeskirchliche Verwaltung ausgesprochen wurde. In Einzelfällen führte das gerichtlich sogar durch mehrere Instanzen. Und das wegen einer Bestattung auf einem kommunalen Friedhof in kirchlicher Verwaltung![57] Erst am 2. Februar 1928 konnte ein Erlass des Preußischen Ministeriums des Innern erwirkt werden, der endlich alle Beschränkungen auf kommunalen Friedhöfen aufhob.[58]

5.3 Die landeskirchlichen Organe

Für den Bereich der Landeskirchen haben die Urteile von Haynau eine überregionale Bedeutung gewonnen. Der Evangelische Oberkirchenrat Berlin wurde über die Vorgänge in Haynau durch die Übersendung der Urteile informiert. Am 28. Oktober 1905 übersandte er die Abschriften „betreffend die Strafsache gegen den Methodistenprediger Heinrich [sic!] Bargmann in Liegnitz wegen Hausfriedensbruches, veranlasst durch die Vornahme von geistlichen Amtshandlungen auf dem evangelischen Friedhof zu Haynau trotz ausdrücklichen Verbots durch den Gemeindekirchenrat" an die königlichen Konsistorien.[59] Was in Hessen-Kassel daraus wurde, wird weiter unten verfolgt.[60]

Ökumene-ethisch, wenn es so etwas gibt, sind diese Vorgänge heute für alle Beteiligten peinlich und sie werden in betroffenen Freikirchen als auch ihnen unangenehm, ja beschämend empfunden. Bedauerlich ist das Verdrängen und Verschweigen dieser Vorgänge, wo doch ein Austausch für beide Seiten angebracht wäre.

5.4 Offen sind die Reaktionen von Betroffenen

Die Gefühle und Empfindungen, welche die Angehörigen und die Teilnehmer solcher Bestattungen erlebten, kann man sich gut vorstellen. Leider habe ich weder Berichte, Briefe und Äußerungen von Eltern oder Kindern über derartige Peinlichkeiten noch Berichte aus den betroffenen Gemeinden ausfindig machen können. Aber es kann keine Frage sein, dass diese Vorgänge die Familien tief verletzen mussten und sie unter den entwürdigenden Erfahrungen gelitten haben. Die Prediger als Repräsentanten

---

[57] *Johannes van den Kerkhoff*: Friedhofstreitigkeiten und – kein Ende? In: Der Evangelist, 79. Jg. (1928), 276–278.

[58] *Weyel*: Evangelisch und frei, 96.

[59] Schreiben Ev. Oberkirchenrat an die Königl. Konsistorien vom 28. Okt. 1905. EZA, Best. 7/Gen. XII, 60.

[60] Vgl. dazu unter Punkt 7.

ihrer Gemeinden wurden in ihrer Autorität beschädigt und die Gemeinden zweifelsfrei noch mehr in die „Sektenecke" gedrängt, was ihre Mission enorm behinderte – und das sollte ja auch so sein.

Es wäre wünschenswert, Zeitungsberichte über diese Schikanen auf den Friedhöfen, die es reichlich gibt, zu sichten. Es ist nicht ausgeschlossen, dass eine Bemerkung Bargmanns zutraf, als er schrieb: Er sei mehrfach durch Sympathiebezeugungen nichtmethodistischer Kreise in seiner Haltung bestärkt worden. Daraus schloss er, dass „die landeskirchliche Gemeinde in Haynau mit der Handlungsweise ihres Vorstands gar nicht so sehr einverstanden" war.[61]

6. Unterschiedliche Behinderungsarten – ein summarischer Überblick

Dem württembergischen Pfarrer Eberhard Goes in Langenbeutingen (heute Landkreis Heilbronn) waren die Streitereien zwischen den Konfessionen auf Friedhöfen leid. Er bemühte sich um einen Lösungsversuch und publizierte 1905 als praktizierender Gemeindepfarrer sein Buch „Die Friedhofsfrage" in ökumenischer Sicht.[62] Im Zusammenhang seiner Darlegungen zu „Protestantischer Intoleranz gegenüber den Dissidenten" definierte er, was

> „zu einer vollständigen kultischen Friedhofsfeier [gehört]: das Geläute, allerlei Requisiten wie das Bahrtuch, der Redeakt durch den Geistlichen der Gemeinde, Gebet, endlich gewisse symbolische Zeremonien, vielleicht noch ein dem Sinn des Toten entsprechendes Bekenntnis, wie es sich etwa in einer Grabdenkmalinschrift ausdrückt."[63]

Misst man die Berichte in den freikirchlichen Zeitschriften „Der Wahrheitszeuge" (Baptisten), „Der Evangelist" (Methodisten), der „Evangelische Botschafter" (Evangelische Gemeinschaft) und „Der Gärtner" (Freie evangelische Gemeinden) an diesen Kriterien, dann kann man mit Goes durchaus von einer „Entziehung [...] einer bürgerlichen Ehre" sprechen.

Die Berichte und Dokumentationen von Gerichtsurteilen finden sich in regelmäßigen Abständen. Bis in die dreißiger Jahre hinein wird immer wieder von neuen Schikanen und Rechtsstreitigkeiten berichtet. Die Verletzungen erfolgten durch ganz unterschiedliche Handlungsweisen, die hier nur kurz genannt werden können: Verbot, den Friedhof zu betreten; Verbot, die Bestattung nach einem Ritus vorzunehmen, der nicht landeskirchlich war, was einem Verbot zu einer liturgischen Handlung überhaupt gleichkam, denn es wäre anmaßend gewesen und ein neuer Konflikt entstanden, wenn ein freikirchlicher Prediger eine von einer Landeskirche herausgegebene Agende benutzt haben würde. In den erwähnten Zusammenhang ge-

---

61 *Bargmann*: Friedhofsstreit, in: Der Evangelist, 56. Jg. (1905), 450 f.

62 *Goes*: Friedhofsfrage. Methodistische Rezension: *Paul Grünewald* (?): Der Konfessionalismus auf dem Friedhof, in: Der Evangelist, 61. Jg. (1910), 428.

63 *Goes*, Friedhofsfrage, 45.

hört das Verbot, überhaupt am Grab ein Gebet zu sprechen, vielleicht ein Vater-Unser, oder ein Lied zu singen.

Infolge dieser Einschränkungen für freikirchliche Prediger sind äußerst peinliche Situationen entstanden. An verschiedenen Orten haben Totengräber im Auftrag ihres Pfarrers freikirchliche Prediger Bestattungen aktiv gestört durch Eingreifen, Wegschieben vom Grab, den Beginn eines vorwurfsvollen Gesprächs beim Beginn der öffentlichen Rede oder Einschreiten mit lautem Dazwischenreden wie z. B. „Sie haben hier nichts zu tun".

Eine andere Konsequenz war, dass der Leichenzug nach dem Gottesdienst in der eigenen Kapelle die liturgische Ordnung zur Bestattung *vor* dem Friedhofstor gelesen, gebetet und die Gemeinde gesungen hat, um dann den Kirchhof zu betreten und in aller Stille den Sarg in das Erdreich zu versenken.[64] Peinlich war, wenn innerhalb des Friedhofs für den Weg zum Grab die Benutzung des Leichenwagens verweigert und entsprechend das dazu gehörige Bahrtuch verweigert wurde. Dass in allen diesen Fällen die Glocken nicht läuteten, kann nicht überraschen, obwohl eine moralische Pflicht dazu bestanden haben kann, denn die kirchlichen Abgaben wurden nicht wie eine Kirchensteuer gesehen, sondern als eine Art Bürgerabgabe, die bis 1918/19 auch von den Nichtlandeskirchengliedern erbracht werden musste.

Die erwähnten Schikanen und Verweigerungen waren keine Seltenheit. Man kann es eher als die Ausnahme betrachten, dass freikirchliche Prediger sich den Verboten widersetzten. Sie scheuten sich persönlich vor dem öffentlichen Konflikt oder wollten den Angehörigen der Verstorbenen am Grab keinen Anlass zu einer Verbitterung geben. Darum nahmen sie lieber eine „stille Beisetzung" vor, auch weil sie einem Gerichtsprozess wegen Hausfriedensbruch aus dem Weg gehen wollten. Diese „stillen Beisetzungen" waren in manchen Regionen so normal, dass sie für die Mitteilung in der Presse kein Interesse gefunden haben. Es bleibt zu erwähnen, dass gewöhnlich Mitgliedern freikirchlicher Gemeinden jene Grabstellen zugewiesen wurden, die am äußersten Rande des Kirchhofs für Ausgetretene, „Selbstmörder" und andere aus dem allgemeinen gesellschaftlichen Leben ausgeschlossene Menschen notgedrungen bereitgehalten werden mussten. Es gibt Fälle, in denen freikirchlichen Bürgern auf landeskirchlichen Friedhöfen eine Grabstelle verweigert wurde. Das war noch eine milde Kirchenzuchtmaßnahme gegenüber aus der Landeskirche Ausgetretenen.

In Württemberg hatte „das Auftreten von Dissidentenpredigern bei Begräbnissen"[65] eine andere Wirkung als die freikirchliche (Kinder-!)Taufe, die Teilnahme am Konfirmandenunterricht einer Freikirche oder die Trauung durch einen freikirchlichen Pastor. In den letzteren drei Fällen wurden die Betroffenen „als aus der Kirche freiwillig ausgetreten betrachtet und

---

[64] Ein Ministerialreskript von 1844 enthielt die Anweisung, ggf. eine Bestattung „in stiller Begleitung" zu erlauben. Auf diesen Modus wird von Zeit zu Zeit verwiesen.

[65] Amtsblatt des württembergischen Consistoriums und der Synode in Kirchen und Schulsachen Nr. 303 vom 27. Juni 1877, 2673 f.

behandelt."[66] Dagegen wurde „das Auftreten von Sektenpredigern an Gräbern solcher Gemeindeglieder, die gestorben sind, ohne aus der evangelischen Landeskirche ausgetreten zu sein, [als] im allgemeinen ungesetzlich" erklärt. Jedoch wurde das „geistliche Amt [aufgefordert], sich nicht aufzudrängen." Die Entscheidung über den „Gesang des Lehrers und der Schulkinder" in solchen Fällen hatten die kirchliche Ortsbehörden zu fällen, über das Glockengeläut dagegen ein Stiftungsrat oder der Kirchenausschuss. Lediglich im Falle von Bestattungen wurde auf einen Ausschluss verzichtet.

Zu den Gründen, eine Bestattung durch einen Dissidentenprediger nicht zu gestatten, gehörte in manchen Fällen die Nichtanerkennung seines pastoralen Status und damit die Verweigerung der Anerkennung seiner Ordination.[67] Selbst in der Weimarer Republik waren diese peinlichen zwischenkirchlichen Probleme nicht beendet. Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) wandte sich noch im Mai 1928 an das Berliner Kirchenbundesamt und übersandte 24 Fälle von Friedhofsproblemen aus den vorausgegangenen fünf Jahren. Nach Verhandlungen dieser erneut aufgeworfenen Fragen im Kirchenbundesrat, in den alle Landeskirchenregierungen ihre Vertreter entsandten, in dem der hannoversche Landesbischof August Marahrens (1875–1950) sich in einem Referat[68] deutlich für eine Lösung dieser Konflikte eingesetzt hatte, wurde den Landeskirchen *empfohlen*, den VEF-Kirchen zu erlauben, „ihre Toten nach eigener Art und Liturgie zu bestatten."[69] Die Ohnmacht der obersten Kirchenbehörde wurde in dem Schreiben deutlich, das fast ein Jahr nach dem Beschluss vom Kirchenbundesamt der VEF mitteilte, es habe den Landeskirchenkirchen empfohlen (!), „im Einzelfall auf Friedhöfen tunlichstes Entgegenkommen zu üben."[70]

Es darf nicht verschwiegen werden, dass es auch wohlwollende Stimmen gab. Ich erwähne gerne einen Erlass des rheinischen Hauptvereins des Evangelischen Bundes aus dem Jahre 1904. Darin wurde den evangelischen Kirchengemeinden geraten, weitestgehende Gastfreundschaft gegen Andersgläubige zu üben, selbst auf die Gefahr des Missbrauchs hin.[71]

---

66 Ebd., 2644 f. Diese Art von Kirchenzucht hat wesentlich dazu beigetragen, dass gerade in Württemberg – ähnlich war die Praxis in Sachsen – die methodistischen Kirchen in stärkerem Maße zur Gemeindebildung kamen als in der Mehrheit der anderen deutschen Staaten. Bisher wurde das zu einseitig auf den pietistischen Hintergrund zurückgeführt, der – zusammen mit den Rückwirkungen aus Amerika – genauer zu untersuchen ist.

67 Beispiele zu diesen Fragen hat *Goes*, Friedhofsfrage, bis 1905 zusammengetragen und belegt (45–53).

68 Landesbischof August Marahrens formulierte „7 Leitsätze", die anschließend diskutiert wurden. EZA A2/464: „Bericht über die Äußerungen der obersten Kirchenbehörden über die Freikirchen (Sekten) in Deutschland" vom 15./16. März 1928. Darin: „Zur Frage der Friedhofstreitigkeiten zwischen den evangelischen Landskirchen, Freikirchen und Sekten", 30–37.

69 Urteil des Kirchenbundesrates vom 11./12. Juni 1928. EZA Best. A2/256.

70 Schreiben Kirchenbundesamt an VEF vom 30. April 1929, EZA Bestand A2/464.

71 *Goes*, Friedhofsfrage,118. Recherchen im Düsseldorfer Landeskirchlichen Archiv waren ergebnislos.

7. Folgen des Beschlusses über die Vorfälle in Haynau

Die Hoffnung der Methodisten, die gegen Hinrich Bargmann angestrengte Klage werde zu einem Musterprozess für sie und die anderen Freikirchen werden, erfüllte sich nicht. Im Gegenteil, überall in den verschiedenen Ländern hin und her kam es zu Verurteilungen wegen Hausfriedensbruchs.[72]

Es lohnt sich, den Blick kurz ins hessische Kassel zu lenken. Dort hatte der methodistische Prediger Carl Schell, der die Haynauer Angelegenheit als Superintendent für Schlesien gewiss aufmerksam verfolgt hatte, schon seit 1885 entsprechende Probleme. Um eine Beerdigung halten zu können, hatte er nacheinander alle kirchlichen Instanzen bis hin zum Konsistorium gebeten, ihm eine Erlaubnis dazu zu erteilen. Alle Bemühungen waren jedoch vergeblich. Als er zuerst am 4. und dann am 10. Juni 1885 ohne Genehmigungen mit dem Trauergefolge den Friedhof betrat, wurde ihm durch den „Friedhofsinspektor" – was auf einen kommunalen Friedhof hindeutet – nochmals erklärt, es sei ihm eine Bestattung nicht erlaubt. Schell wies das zurück und beschränkte sich auf die Verwendung der Texte der methodistischen Agende[73] mit biblischen Lesungen, Gebeten und dem Vaterunser. Das reichte aus, um ihn „wegen unbefugten Haltens von Leichenreden unter Berufung auf eine Polizeiverordnung von 1878" anzuklagen. In der 1878er Verordnung hieß es: „Das Halten von Leichenreden durch Laien auf den unter der Aufsicht und Verwaltung der Kirche stehenden Totenhöfen ohne zuvor erhaltene Genehmigung des zuständigen Pfarrers ist untersagt."[74] In diesem Fall war aber der Streitfall nicht der „Laie", sondern die gar nicht gehaltene „Leichenrede". Wie in Haynau folgten aufeinander das Schöffengericht, die 1. Strafkammer des Landgerichts Kassel und das Kammergericht in Berlin, das schließlich auf Freispruch entschied. Bei einer früheren Gelegenheit hatte Schell wegen des Verbots seine liturgischen Texte vor dem Friedhofstor gelesen und ist danach zu einer „stillen Beerdigung" geschritten, wie sie jahrzehntelang in Teilen von Hessen, aber auch andernorts, von Methodisten als normale Praxis geübt wurde.[75]

---

[72] „Ausgerechnet in Kassel, von wo das Konsistorium allen Gemeinden das Haynauer gerichtliche Endergebnis als Argumentationshilfe zum Schutz der eigenen Friedhöfe übermittelte, hatte es 1885 eine ähnliche Auseinandersetzung um eine Bestattung gegeben. Das Kammergericht in Berlin, der oberste Gerichtshof Preußens, hatte am Ende dem Kasseler methodistischen Prediger Carl Schell am 22. Februar 1886 das Recht zugesprochen, auf dem Friedhof in Kassel ‚zu amtieren'." (Ein Methodist, Kirchliche Intoleranz, in: Der Evangelist, 58. Jg., 1907, 391 f.) – Neu war nach dem Haynauer Urteil die Begründung der Verurteilung wegen „Hausfriedensbruchs". Es wäre zu untersuchen, ob es schon früher zur Begründung von Verurteilungen herangezogen wurde.

[73] Text zur Begräbnisfeier in der Agende: siehe Anhang.

[74] Urteil des Königl. Kammergerichts zu Berlin betr. das recht und die Freiheit, auf einem Friedhof ein Gebet zu sprechen. Veröffentlicht in: Wächterstimmen, 17. Jg. (1886), Heft 1, 30–32.

[75] O. Verf., Kirchliche Intoleranz, in: Der Evangelist 58. Jg. (1907), 391, wo berichtet wird: „Die Methodisten in der Umgegend von Gelnhausen haben *Jahre lang ihre To-*

Zwanzig Jahre nach dem Urteil über die Vorgänge in Kassel flammte in Haynau der zwischenkirchliche Streit wieder auf. Die Hoffnung; dass der Freispruch Schells vom 1. März 1886 durch das Berliner Kammergericht endlich eine Befriedung gebracht hätte, erfüllte sich also nicht.

1907 erließ das Kasseler Konsistorium einen neuen Erlass zur „Wahrung des Hausrechts auf Totenhöfen".[76] Unter ausführlicher Berufung auf die „Strafsache gegen den Methodistenprediger Heinrich [!] Bargmann" wurde der Haynauer „Hausfriedensbruch" zum Anlass genommen, für den Kasseler Amtsbezirk festzustellen: Auch die hiesigen „Kirchengemeinden bezw. deren Presbyterien" haben die Befugnis, gleichartige Verbote zum „Betreten des im alleinigen Eigentum der evangelischen Kirchengemeinde befindlichen Friedhofes in amtlicher Eigenschaft zum Zwecke des Abhaltens eines Begräbnisses und ebenso die Verrichtung geistlicher Handlungen, die Vollziehung von Leichenfeierlichkeiten und das Halten von Grabreden auf dem Friedhofe" zu untersagen.[77] Der Weg und die Argumentation von Haynau werden zusammenfassend geschildert und zur Nachahmung ausdrücklich empfohlen. Das Kasseler Konsistorium veröffentlichte seinen Erlass zur „Wahrung des Hausrechts auf Totenhöfen" mit dem Schlusshinweis:

> „Wir bringen dies zur Kenntnis der Presbyterien und Friedhofsverwaltungen, die somit in der Lage sind, sich gegen unberechtigtes Amtieren von Predigern von Sekten und außerkirchlichen Gemeinschaften zu schützen."[78]

Der Erlass griff. Als der Methodistenprediger Theodor Rödiger (1875–1943) am 28. März 1910 von einem Pfarrer die Mitteilung bekam, dass er eine „Leichenfeier" in Niedermittlau nur vornehmen darf, wenn eine Genehmigung vom zuständigen Pfarrer vorliege, suchte er ihn zur Rücksprache auf. Er verließ, wie er selber schrieb, „den Herrn Pfarrer ratlos". Der hatte ihn auf einen Erlass des Konsistorium zu Kassel hingewiesen.[79] Zu dieser Zeit schrieb man das Jahr 1910.

8. Was bedeutet das angesichts des anstehenden Gedenkens an die Reformation?

Diese historische Erinnerung im Zusammenhang des Gedenkens an die Reformation wirft die Frage nach einem verantwortlichen Umgang mit der Geschichte und ihren bleibenden Wirkungen auf. Wer die Themen „Frei-

---

ten stille beerdigt, weil man ihnen von autoritativer Seite stets bedeutete, daß ihnen auf den dortigen Friedhöfen nicht das Recht zustehe, irgendwelche Amtshandlungen vorzunehmen."

[76] Wahrung des Hausrechts auf Totenhöfen. Erlass in Kirchliches Amtsblatt für den Amtsbezirk des Königlichen Konsistoriums zu Cassel, Nr. 3 22. Jg. (1907) v. 23. Febr. 1907, 1. Dokumentiert auch in: Der Evangelist, 58. Jg. (1907), 391. – Ein früherer „Conistorial-Erlaß" findet sich in: Amtsblatt des württembergischen evangelischen Constistoriums und der Synode in Kirchen und Schulsachen, Nr. 303, v. 27. Juni 1872, 267 f. betr. „das Auftreten von Dissidentenpredigern bei Begräbnissen".

[77] Ebd.

[78] Ebd.

[79] *Theodor Rödiger*: Zur Friedhofsfrage, in: Der Evangelist, 61. Jg. (1910), 508.

heit" und „Toleranz" zu Zentren des konfessionellen Rückblicks macht, der muss sie auch zu einer offenen Reflexion im Umgang mit diesen überkonfessionellen Werten in der Praxis seines kirchlichen Handelns stellen. Gerade zu kirchlichen Selbstdarstellungen gehören nicht nur die zweifellos reichlich vorhandenen positiven Wirkungen. Gerade bei Jubiläen besteht die Gefahr zu Glättungen oder sogar „Geschichtsklitterungen"[80] Das wirft für alle Kirchen die Frage nach einer „Ethik des Historischen" auf. Erich Geldbach stellt kritisch fest:

> „Die evangelischen Kirchen der Reformation, ob in Zürich unter Zwingli, in Genf unter Calvin oder in den deutschen Territorien unter der Anleitung Luthers und der anderen Reformatoren, waren keine Kirchen der Freiheit, sondern Kirchen der Verfolgung unter Hinzuziehung der ‚Obrigkeit'."[81]

In einem veränderten, ökumenisch bestimmten Kontext ist auch die Frage nach dem theologisch angemessenen Umgang mit den *gemeinsamen* Erfahrungen der Vergangenheit zu erörtern. In der Charta Oecumenica haben sich die Kirchen in Abschnitt II, 3 selbstverpflichtet:

> „Im Geiste des Evangeliums müssen wir gemeinsam die Geschichte der christlichen Kirchen aufarbeiten, die durch viele gute Erfahrungen, aber auch durch Spaltungen, Verfeindungen [...] geprägt ist.[...] Menschliche Schuld, Mangel an Liebe und häufiger Missbrauch von Glaube und Kirchen für politische Interessen haben die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses schwer beschädigt."[82]

Es ist keine Frage, dazu gehört auch der Missbrauch politischer Macht für kirchenpolitische Interessen. Die Summe aller Maßnahmen der mit dem Staat verbundenen Kirchen gegen die sog. „Sekten" hat dem ganzen Land und allen Kirchen auf lange Sicht geschadet. Es ist im 19. Jahrhundert gelungen, nicht nur ihre gesellschaftlichen Einflussnahmen zu verhindert, sondern ihre Mitgliederzahlen so gering zu halten, dass dieses bis heute Folgen hat.

Der landeskirchliche Protestantismus hat zu keiner Zeit innerhalb des eigenen Landes eine echte ökumenische Herausforderung gehabt, bis nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil durch die römisch-katholische Kirche eine neue Ausgangslage geschaffen wurde. Der Mangel an theologischen und kirchlichen Alternativen bedeutet immer einen Verlust. Es gibt zahlreiche Beispiele dafür, dass durch das „Eindringen" einer Freikirche in eine Parochie für die betroffenen landeskirchlichen Gemeinden positive Veränderungen eingetreten sind (z. B. der Bau neuer Kapellen in Diasporagebieten, der Beginn eines Kindergottesdienstes als Antwort auf eine freikirchliche Sonntagsschule,[83] die Berücksichtigung der „Konkurrenz" bei einer Pfarr-

---

[80] *Erich Geldbach* zur These 15 des Wissenschaftlichen Beirats zur Vorbereitung des Reformationsjubiläums. Wie evangelisch ist der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden? In: *Volker Spangenberg* (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Göttingen 2013, 55–70 (62).

[81] Ebd., 61.

[82] Charta Oecumenica II, 3.

[83] *Claudius Kienzle*: Mentalitätsprägung im gesellschaftlichen Wandel. Evangelische Pfarrer in einer württembergischen Wachstumsregion der frühen Bundesrepublik, Bd. 45, Stuttgart 2012, 307.

stellenbesetzung usw.). Warum sollte das, was sich auf lokaler Ebene als Reaktion ereignet hat, nicht auch auf gesamtkirchlicher Ebene möglich gewesen sein?

Aber was soll angemessen – das meint in geistlich-theologischer Verantwortung – mit der belasteten Vergangenheit konkret geschehen? Eigentlich hätte die Charta Oecumenica beim Ökumenischen Kirchentag nach einem Bußgottesdienst unterzeichnet werden müssen. Aber ich verkenne die Schwierigkeiten nicht, die damit im Vorfeld entstanden wären. Ein Muster von Geschichtsbewältigung haben der Lutherische Weltbund und die weltweite Gemeinschaft der Mennoniten in Stuttgart geliefert. Es macht nachdenklich, dass dieser eindrucksvolle gottesdienstliche Akt vom Lutherischen Weltbund und der Mennonitischen Weltkonferenz, also außerhalb Deutschlands, seinen Vorlauf hatte. Bezeichnend ist auch, dass Martin Junge, der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, anlässlich eines Treffens mit dem Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes anmahnte: „Wir müssen aber zusehen, dass wir die weltweite Ökumene nicht auf diese bilaterale Dimension verengen."[84] Er deutete damit die Dominanz der Vorüberlegungen für 2017 in Richtung der römisch-katholischen Kirche an. Natürlich steht diese bilaterale Ebene in Deutschland unter einer besonderen Verpflichtung. Aber sie darf das Jahr 2017 nicht in eine nationale Enge führen. Einige der hiesigen Freikirchen repräsentieren die „weltweite Ökumene" im eigenen Land, sind aber bisher nicht als solche entdeckt, obwohl der Direktor des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Walter Fleischmann-Bisten, sich seit Jahren bemüht, mit Sachverstand und bemerkenswerter Kenntnis freikirchlicher Theologie und Geschichte anregende Brückendienste zu leisten.[85]

Aus dem Bereich der Freikirchen sind es zwei Stimmen, die eine Brücke aus der Vergangenheit in die Zukunft schlagen: Erich Geldbach stellt die These 21 aus den „Perspektiven für das Reformationsjubiläum" in einen neuen Zusammenhang. Damit führt er sie weiter und macht daraus eine verpflichtende Forderung, wenigstens eine ökumenische Herausforderung.[86] Die These aus dem EKD-Text lautet:

> „Die Bewahrung und Fortentwicklung der modernen westlich geprägten Kultur kann heute nur geschehen, wenn beides zur Geltung gebracht wird: das gemeinsam Christliche und das je besondere Profil der Konfessionen – konfessionelle Differenz und ökumenische Gemeinsamkeit."[87]

Erich Geldbach nimmt der Vereinigung Evangelischer Freikirchen nicht ab, einen konkreten Vorschlag vorzulegen, *wie* das in der innerdeutschen Öku-

---

[84] *Björn Schlüter*: „Reformation ist eine Weltbürgerin". LWB-Generalsekretär begreift Jubiläum als Chance für die Ökumene, in: epd-ZA vom 09.12 2013, 1.

[85] *Walter Fleischmann-Bisten*: Freikirchen und innerprotestantische Ökumene. Ökumenischer Lagebericht 2013, in: Materialdienst der Konfessionskundlichen Instituts, 64. Jg. (2013), 115 f.

[86] *Erich Geldbach*: Wie Evangelisch ist der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten)?, 70. – Dort auch die These 21.

[87] www.luther2017.de/139-perspektiven-fuer-das-reformationsjubilaeum-2017.

mene praktisch eingelöst werden könnte und wer die Partner für diesen Prozess wären. In einem früheren Tübinger Vortrag hat er eine Grundvoraussetzung dafür angesprochen, *was* zu tun ist. Er sagte: „Es müsste, um über eine gemeinsame Zukunft zu sprechen, die Vergangenheit aufgearbeitet werden."[88]

Andrea Strübind setzt sich mit den Perspektiven des „Wissenschaftlichen Beirats der Lutherdekade" und der EKD-„Kundgebung" vom November 2012 kritisch auseinander und fragt am Ende: „Was hindert die Kirchen aus täuferischen und kongregationalistischen Traditionen am gemeinsamen Feiern 2017?" Die Oldenburger Professorin wünscht, dass es „zur Erarbeitung eines inklusiven Verständnisses der Reformation als Pluralisierung von Religion kommen [müsste], das die vielfältigen Bewegungen, Sozialisierungen und schließlich denominationellen Institutionalisierungen umfasst." Weiter erwartet sie, dass „die Konflikt- und Verletzungsgeschichten zwischen Landes- und Freikirchen [...] im gegenseitigen Dialog analog zum gelungenen Versöhnungsprozess zwischen Lutheranern und Mennoniten aufgearbeitet werden."[89]

Konkret stellt sich hier die ökumenisch ernüchternde Frage: Wer könnten denn die Partner eines solchen Dialogs sein? Die EKD wohl kaum, eher schon die VELKD, aber was ist mit den Reformierten und Unierten? Müssten nicht mit ihnen die Fragen anders besprochen werden als mit den Lutheranern?

Man darf nicht übersehen, dass mit der kontinentalen Reformation des 16. Jahrhunderts am Baum der Kirche Christi ein neuer, tragender Ast gewachsen ist. Aber aus diesem starken Ast sind neue, große und kleine Zweige ganz unterschiedlicher Natur erwachsen, die heute *alle zusammen* das Geschenk der Reformation sichtbar machen und trotz oder gerade durch manche Entwicklungen, die inzwischen in der globalen Weltgesellschaft Auswirkungen auf diesen Baum haben, nach einem sichtbaren Ausdruck jener Einheit in toleranter Gemeinschaft suchen, die ihm als Wirklichkeit der Kirche Christi von Anfang an eigen ist.

---

88 *Erich Geldbach*: Landeskirchen und Freikirchen. Vergangenheit und Zukunft, in: *Holger Eschmann / Jürgen Moltmann / Ulrike Schuler* (Hgg.), Freikirche – Landeskirche. Historische Alternative – Gemeinsame Zukunft?, Neukirchen 2008, 59.

89 *Andrea Strübind*: Erbe und Ärgernis. Was gibt es für Kirchen aus täuferischen und nonkonformistischen Traditionen anlässlich des Reformationsjubiläums 2017 zu feiern? In: *Spangenberg* (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, 71–87 (86 f.).

ANHANG

Methodistische Agende für eine Begräbnisfeier.

Der Text ist anglikanischen Ursprungs und als Teil des *Book of Common Prayer* ein offiziell anerkanntes Formular für die Kirche. John Wesley, der anglikanischer Pfarrer, hat es in seine Ordnung „Sunday Service of the Methodists in North America" 1784 im Zusammenhang mit der Bildung der „Methodist Episcopal Church" entnommen. Die gleiche Grundform ist in Deutschland als „Ritual" in die Lehre und Kirchenordnung der Bischöflichen Methodistenkirche von 1876 übernommen (Cincinnati/New York 1877, 260–267).

Die Wiedergabe des Originaltextes ist insofern notwendig, als immer wieder der Vorwurf oder wenigstens die Sorge um antilandeskirchliche Polemik auf deren eigenen Friedhöfen Anlass für das Gebot „stiller Begräbnisse" war.

Die im Original ausgeschriebenen Bibeltexte sind hier nur als Stellenangabe in Klammern wiedergegeben.

Ordnung der Verwaltung des Abendmahls des Herrn und der Taufe, sowie der Einsegnung der Ehe, Begräbnisfeier und Ordination der Prediger.

nach dem Gebrauch der Wesleyanischen Methodisten. (1874)

[...]

Ordnung bei dem Begräbnis der Todten.

§ Der Prediger soll, während er vor dem Sarge hergeht sprechen: (Joh. 11,25.26; Hiob 19, 25-27; 1.Tim. 6,7; Hiob 1,27)

§ Sodann, wenn der Leichenzug in der Kirche (oder in dem Hause) angekommen ist, soll einer oder die beiden folgenden Psalmen gelesen werden: (Psalm 69; Psalm 90)

§ Dann soll die Vorlesung aus dem fünfzehnten Kapitel der ersten Epistel des heiligen Paulus an die Corinther folgen: (1.Kor. 15,20-58)

§ Hierauf mag ein Lied gesungen, oder eine Ermahnung oder ein Gebet folgen, wie der Prediger es für gut hält.

§ Am Grabe, nachdem der Sarg in die Erde gesenkt worden ist, soll der Prediger sprechen:

Der Mensch vom Weibe geboren, hat nur kurze Zeit zu leben, und diese ist voll Elends. Er blüht und verwelkt wie eine Blume; er fliehet vorüber wie ein Schatten, und hat hier nirgends eine bleibende Stätte.

In der Blüthe des Lebens ist nur ein Schritt zwischen uns und dem Tode; bei wem können wir Hülfe suchen als bei Dir, o Herr, der Du um unserer Sünden willen mit Recht über uns zürnest?

Wir bitten Dich, Du heiliger und gerechter Gott, almächtiger Herr, barmherziger Heiland! übergieb uns nicht der bittern Pein des ewigen Todes.

Du kennest, o Herr! die Gehheimnisse unerer Herzen. Beschließe Dein gnädiges Ohr nicht gegen unsere Gebete, sondern schone unser o heiligster Herr, allmächtiger Gott, heiliger und barmherziger Heiland, Du erhabener, ewiger Richter! laß uns nicht in unserer letzten Stunde der Todesangst willen von Dir abfallen.

§ Während nun etwas Erde auf den Sarg geworfen wird, soll der Prediger sprechen:

Da es dem allmächtigen Gott gefallen hat, die Seele unseres abgeschiedenen Bruders aus dieser Welt zu nehmen, so übergeben wir seinen Leib der Erde, Erde der Erde, Asche der Asche, Staub dem Staube, indem wir der allgemeinen Auferstehung am jüngsten Tag und dem ewigen Leben in der zukünftigen Welt entgegensehen durch unsern Herrn Jesum Christum, bei Dessen zweiter herrlichen Zukunft zum Weltgericht die Erde und das Meer ihre Todten wieder geben werden, und die verweslichen Leiber derer, welche in Ihm entschlafen sind, verwandelt und Seinem eigenen verklärten Leibe ähnlich gemacht werden sollen nach der Wirkung, mit welcher Er kann auch alle Dinge Ihm unterthänig machen.

§ Sodann soll gesprochen werden: (Off. 14,13)

§ Dann soll der Prediger sprechen:

Herr, erbarme Dich unser. Christe, erbarme Dich unser. Herr, erbarme Dich unser.

Vater unser, ...

§ Dann soll eines oder die beiden folgenden Gebete gesprochen werden:

Allmächtiger Gott! bei dem die Geister derer leben, die in dem Herrn sterben, und bei welchem die Seelen der Gläubigen, nach ihrer Erlösung von der Bürde des Fleisches in Freude und Glückseligkeit wohnen; wir sagen Dir herzlichen Dank, daß es Dir gefallen hat, diesen unsern Bruder von dem Elende dieser sündigen Welt zu befreien. Auch preisen wir Deinen heiligen Namen, für alle Deine Knechte, die im Glauben an Dich und in Diener Furcht aus diesem Leben abgeschieden sind. Wir flehen Dich an, daß Du, nach Deiner huldreichen Güte die Zahl Deiner Auserwählten bald vollenden, und in Dein Reich kommen lassen wollest; damit wir, sammt allen denen, die im wahren Glauben an Deinen Namen von hinnen geschieden sind, an Leib und Seele in Deiner ewigen Herrlichkeit zur gänzlichen Vollendung und Seligkeit gelangen mögen, durch Jesum Christum, unsern Herrn. Amen.

O barmherziger Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der einst zu den Seinen sprach: „Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an Mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe und wer da lebet und glaubet an Mich, der wird nimmermehr sterben: Wir bitten Dich demüthigst, o Vater, erwecke uns vom Tode der Sünde zum Leben der Gerechtigkeit, damit wir einst, wenn wir dieses Leben verlassen, in Christo ruhen und am großen Auferstehungstage vor Dir gerecht erfunden werden und aus dem Munde Deines lieben Sohnes das Wort vernehmen mögen: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt." Die Gnade verleihe uns, o barmherziger Vater, durch Jesum Christum, unsern Mittler und Erlöser. Amen.

Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, und die Liebe Gottes, und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes, sei mit uns Allen immerdar! Amen.

Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig

Eine regionalgeschichtliche Fallstudie

Peter Muttersbach

Vorbemerkung

Im Zuge der Reformationsdekade steht auch das Thema „Heilung der Erinnerung" an. Inhaltlich ausgerichtet stehen die Belastungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evangelischen Landeskirchen im Mittelpunkt. Umso nötiger ist es auch auf die Geschehnisse zwischen Freikirchen und Landeskirchen im 19. Jahrhundert hinzuweisen. Im letzten Herbst startete dazu ein vielversprechendes Forschungsprojekt. Die epd-Dokumentation[1] dazu ist noch sehr vage in der Aussage, was denn nun der Heilung konkret bedarf – und zwar auf beiden Seiten. Vielleicht können meine Ausführungen dazu einen kleinen Beitrag leisten.

Wichtig ist mir, die Auseinandersetzungen zwischen Landeskirchen und Baptisten im 19. Jahrhundert nicht einseitig verengt aus der „Betroffenheitsecke" zu betrachten. Bei dem Wunsch, die Vorgänge zu dokumentieren und zu würdigen, darf nicht unberücksichtigt bleiben, dass wir inzwischen nicht nur einen erheblichen zeitlichen Abstand zu den Geschehnissen haben, sondern auch in einer veränderten kirchlichen Situation leben. Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass letztere immer noch diskussionsbedürftige Züge trägt, die sich nur aus der Vergangenheit erklären lassen. So dient das Aufarbeiten der damaligen Vorgänge nicht nur der Erinnerungskultur, sondern auch dem Erkenntnisgewinn zur Fortentwicklung der heutigen kirchlichen Situation zu noch mehr ökumenischer Gemeinsamkeit.

1. Bezugsrahmen der Untersuchung

In meinen Nachforschungen zu den Anfängen des Baptismus[2] in der Braunschweiger Region bin ich auf einen interessanten Sachverhalt gestoßen. Die Differenzierung zwischen Rechtslage und Rechtspraxis im Titel dieses Beitrags lässt das anklingen. Zunächst gilt es den Bezugsrahmen dieser Ausführungen abzustecken.

---

1 Vgl. epd-Dokumentation (9/2014) des Symposions „Heilung der Erinnerungen. Das Verhältnis der evangelischen Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert", Hachenburg/Westerwald vom 20.–21.09.2013.

2 Andere Freikirchen gab es in der behandelten Zeit noch nicht im Herzogtum. Lediglich in Thedinghausen, einem Landesteil des Herzogtums vor den Toren Bremens, gab es für kurze Zeit um 1850 missionarische Bemühungen durch Bremer Methodisten.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

1.1 Zeitlicher und geographischer Bezugsrahmen

Behandelt werden hier nur die 1850er Jahre im Herzogtum Braunschweig im Zusammenhang mit den Konflikten zwischen der lutherischen Landeskirche und den Behörden einerseits und den Baptisten andererseits. Geografisch eingebettet in dieses Gebiet im heutigen östlichen Niedersachsen lagen die Hauptteile des Herzogtums Braunschweig – Hauptteile deshalb, weil das Herzogtum wie eine Inselgruppe aus zehn größeren und zum Teil ganz kleinen Einzelgebieten bestand, jeweils umschlossen entweder vom Königreich Hannover oder vom Königreich Preußen. Um Braunschweig herum befand sich das Kerngebiet des Herzogtums, die „Hauptinsel" mit den Städten Braunschweig, Wolfenbüttel und Helmstedt.

Ausgangspunkt der baptistischen Missionstätigkeit war ab 1839 das Dorf Othfresen bei Salzgitter, südlich von Braunschweig und im Königreich Hannover gelegen – gleichsam zwischen einigen der Braunschweigischen Inseln. Die Probleme, die missionarisch aktive Baptisten mit den ständigen Grenzübertritten hatten, bleiben hier unberücksichtigt. Die Beschränkung auf die Geschehnisse im Herzogtum Braunschweig der 1850er Jahre bedeutet nicht, dass Einflussgrößen unberücksichtigt bleiben, die über diesen Rahmen hinausgehen.

1.2 Juristischer Bezugsrahmen

Die einschlägigen Archive bieten umfangreiches Aktenmaterial zu den Konflikten mit Baptisten aus dieser Zeit. Auffällig sind nun einige Besonderheiten in den Akten. Behördliches Tun soll bekanntlich juristisch legitimiert sein. Darum bemühten sich auch damals Landeskirche und Behörden. Sie begründeten also ständig in den Akten ihr Vorgehen mit gesetzlichen Vorgaben. Die Auffälligkeit besteht nun darin, dass sich eine Differenz erkennen lässt zwischen dem objektiven – also dem verschrifteten – Recht im Herzogtum und einer Praxis, die nicht nur deutlich interessegeleitet diese Vorgaben auslegte und dehnte, sondern, wo es angebracht erschien, auch ganz auf sie verzichten konnte. So wurden einschneidende Akte vollzogen (wie z. B. Zwangstaufen), zu denen es keinerlei Rechtsgrundlage in Braunschweig gab. Deshalb ist es interessant, einmal speziell diesen juristischen Bezug in der Konfliktlage zwischen Behörden und Landeskirche einerseits und den Baptisten andererseits zu untersuchen.

Es erwies sich als schwierig, zur Thematik seitens der Braunschweigischen Landeskirche zu dieser Epoche und speziell zum Umgang mit Baptisten im Herzogtum etwas Erhellendes in Erfahrung zu bringen.[3] Die vorliegende Standardliteratur[4] ist dazu ebenso unergiebig.

---

[3] Diese Thematik (Umgang mit freikirchlichen Bestrebungen im 19. Jahrhundert) scheint ein blinder Fleck für die Braunschweigische Landeskirche – und wohl nicht nur für diese – in Bezug auf die eigene Geschichte zu sein.

[4] Zu nennen sind: *Hans-Walter Krumwiede*: Kirchengeschichte Niedersachsens, Bd. 2, Vom Deutschen Bund 1815 bis zur Gründung der Evangelischen Kirche in Deutsch-

2. Rechtslage und Rechtsquellen

Da die Akten beständig auf Rechtsvorschriften Bezug nehmen, ist es kein Problem, den entsprechenden Hinweisen nachzugehen und die obligatorischen Texte zu ermitteln.

2.1 Braunschweiger Recht

2.1.1 Verordnung von 3. Mai 1815

Am häufigsten wird die Serinissimi (Höchste) Verordnung vom 3. Mai 1815 zitiert:

> „§ 1. Der in der Kirchenordnung bestimmte Tauf-Termin von 3 oder 4 Tage nach der Geburt wird hiedurch auf 6 Wochen verlängert, binnen welcher Frist jedes Kind christlicher Eltern zur Taufe gebracht werden muß, und zwar bei Vermeidung einer, nach Befinden der Umstände auf zwei Thaler bis zwanzig Thaler zu bestimmenden Geldstrafe, welche der Armen-Casse des Ortes anheim fallen soll.
>
> § 2. Nur dringende Hindernisse, als etwa eine Krankheit der Mutter oder des Kindes etc. können von der Beobachtung dieser Frist dispensiren, und sind solche jedesmal den Predigern ausdrücklich anzuzeigen.
>
> § 3. Unser Consistorium, die geist- und weltlichen Behörden, so wie sämmtliche Unsere christlichen Unterthanen, haben sich hernach gebührend zu achten."[5]

Diese herzogliche Verordnung bezieht sich auf die Kirchenordnung von 1809, ist aber genau genommen nur die Fortschreibung einer Verordnung Herzog Anton Ulrichs von 1709. Inhaltlich neu in dieser Verordnung von 1815 ist die Verlängerung der Tauffrist und die Anpassung des Strafrahmens. Und genau dies sind dann auch die beiden relevanten Punkte in der Konfliktlage mit Baptisten. Dabei ist zu beachten, dass als Strafandrohung lediglich eine zwar empfindliche Geldstrafe vorgesehen ist, aber keine Zwangstaufe, wie sie später mit dieser Verordnung begründet und durchgeführt wurde.

Da es 1815 das Problem mit den aufkommenden Freikirchen noch nicht gab, stellte sich auch nicht die Frage nach einer Regelung für eine derartige Glaubensgemeinschaft. Hier wird schlicht vorausgesetzt, dass sich „sämmtliche Unsere christlichen Unterthanen" dieser Anordnung fügen. In Bezug darauf verweigerten Behörden später auch in den 1850er Jahren eine flexible Reaktion auf die neu aufkommenden abweichenden Vorstellungen von Baptisten.

---

land 1948, Göttingen 1996; *Hans-Jürgen Engelking*: Die Braunschweigische Landeskirche im 19. Jahrhundert, in: *Friedrich Weber / Birgit Hoffmann / Hans-Jürgen Engelking* (Hgg.): Von der Taufe der Sachsen zur Kirche in Niedersachsen. Geschichte der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Braunschweig 2010, 283–331.

5 Gesetz vom 3. Mai 1815 „Die Verlängerung des in der Kirchenordnung vorgeschriebenen Tauf-Termins betreffend", in: Verordnungs-Sammlung für die Herzogl. Braunschweigischen Lande. 2ter Jahrgang 1815, Nr. 9, 53–55.

2.1.2 Landschaftsordnung (Verfassung) vom 12. Oktober 1832

Die am 12. Oktober 1832 erlassene Verfassung, die *Neue Landschaftsordnung*, zeigt allerdings schon einen erweiterten Horizont im Blick auf die kirchliche Situation, zumal hier die längst im Lande ansässigen Reformierten und Katholiken, wenn auch nicht namentlich genannt, Berücksichtigung finden. In § 29 heißt es:

> „Jedem Einwohner wird vollkommene Freiheit des Gewissens und des religiösen Glaubens, auch das öffentliche Bekenntniß desselben in einer der im Staate jetzt gestatteten kirchlichen Gesellschaften gewährt. Niemand darf jedoch seine Religion vorschützen, um sich einer gesetzlichen Verpflichtung zu entziehen. Äußere Religionsübung ist der Oberaufsicht des Staates unterworfen."[6]

Bemerkenswert an diesem Text ist erstens die individualrechtliche Formulierung („jedem Einwohner"), zweitens die Gewährung der persönlichen Freiheit zum öffentlichen Bekenntnis „in einer der im Staate jetzt gestatteten kirchlichen Gesellschaften" und drittens die „Oberaufsicht des Staates". Bei genauer Betrachtung fällt der *Vorrang* der individuellen Freiheit des Gewissens und Glaubens auf, denn der zweite Aspekt erweitert mit einem „auch" die Möglichkeit des öffentlichen Bekenntnisses innerhalb einer der zugelassenen Kirchen. Das ist deshalb bedeutsam, weil in einer späteren behördlichen Interpretation aus dem „auch" ein „nur" wurde und somit den Baptisten als nicht „gestattete" Religionsgemeinschaft die „vollkommene Freiheit des Gewissens und des religiösen Glaubens" vorenthalten werden konnte. Behördlicherseits war der Schluss des Paragrafen sicher der angenehmste: der Verweis auf die Unterwerfung unter die „Oberaufsicht des Staates". Dieser Punkt wurde gern herausgestellt und wie eine Art Joker für alles und jedes im Umgang mit den unliebsamen Baptisten benutzt.

Es stellt sich die Frage nach dem Rang der Verfassung von 1832 gegenüber der Kirchenordnung von 1815. Das ergibt sich aus dem Umgang der Behörden mit beiden Rechtssetzungen. Allein das geradezu penetrante Bestehen auf die Einhaltung der Tauffristen laut Kirchenordnung von 1815 ohne Berücksichtigung der neueren Landschaftsordnung lässt die Frage aufkommen, ob nicht neueres Recht altes breche und ob eine Verfassung nicht einer (dazu noch älteren) Kirchenordnung übergeordnet sei.

2.1.3 Gesetz vom 23. Mai 1848

In einem weiteren Gesetz vom 23. Mai 1848 heißt es – wohl auf Grund der revolutionären Auseinandersetzungen, die kaum auf Braunschweig übergriffen, aber derartiges befürchten ließen:

> „Alle Rechtsungleichheiten, sowohl im öffentlichen als im Privatrechte, welche Folgen des Glaubensbekenntnisses sind, werden – vorbehaltlich der

---

6 „Neue Landschaftsordnung für das Herzogtum Braunschweig" vom 12. Oktober 1832, in: Gesetz- und Verordnungs-Sammlung für die Herzogl. Braunschweigischen Lande, 1832, Nr. 18, § 27, 198.

noch bestehenden Parochialgerechtsame und der übrigen kirchlichen Verhältnisse – hierdurch aufgehoben."[7]

Auffällig – aber auch verständlich – ist, dass dieses Gesetz behördlicherseits nirgends Baptisten gegenüber zitiert wurde. Erst durch eine Berufung darauf von baptistischer Seite gelangte es ins Blickfeld bei den Auseinandersetzungen, allerdings ohne dass die Behörden aufgaben, es weiterhin beharrlich zu ignorieren.

2.3 Andere Regelungen

Andere rechtliche Regelungen kamen in Braunschweig nicht zur Geltung – bis auf eine noch zu erläuternde preußische.

So blieb die sogenannte Paulskirchenverfassung von 1848/49 unberücksichtigt. In ihr wird in Artikel V, §§ 144 ff., ausdrücklich die freie Religionsausübung aller Bürger ebenso wie die Abschaffung der Staatskirche, die Zivilehe usw. festgeschrieben. Diese schon recht fortschrittliche Verfassung wurde nie wirklich in den einzelnen deutschen Staaten umgesetzt. Alles Berufen der Baptisten darauf führte zu nichts. Dafür folgte eher wieder ein Vorgang der Restauration wie nach der napoleonischen Zeit.

Interessant ist trotzdem ein Schreiben des Außenministeriums des Königreichs Hannover aus dem Jahre 1852 aufgrund einer Anfrage aus dem Herzogtum Braunschweig, wie denn Hannover mit dem Baptisten-Problem umgehe. In der Antwort klingt in der Rechtsauffassung vieles aus der Paulskirchenverfassung an. Deshalb war man in Fragen des Umgangs mit Baptisten zu dieser Zeit schon etwas weiter:

„1. Die verfassungsmäßige Glaubens- und Gewissensfreiheit läßt es nicht zu, die Baptisten zu der von ihnen verworfenen Kindertaufe anzuhalten. Nothwendig bleibt indessen die Eintragung der Geburten in die Kirchenbücher, da die letzteren die Stelle der Civilstandsregister vertreten.

2. Auch rücksichtlich der Confirmation kann ein Zwang nicht eintreten. Wir müssen nämlich annehmen, daß die Baptisten auch dieser Handlung nicht statuiren, da sie mit der Taufe der Erwachsenen nicht vereinbar erscheint.

3. Die auch bürgerlich wirksame Handlung der Copulation [Trauung] kann auch bei Baptisten nur durch Geistliche einer anerkannten Religionsgesellschaft verrichtet werden. Indessen kann der einzelne (evangelische oder katholische) Geistliche zu solchen Trauungen nicht gegen seinen Willen angehalten werden."[8]

---

7 „Gesetz, die Aufhebung der aus dem Glaubensbekenntnis entspringenden Rechtsungleichheiten betr." vom 23. Mai 1848, in: Gesetzes- und Verordnungssammlung für die Herzoglich-Braunschweigischen Lande 1848, Bd. 35, Nr. 27, 78–80. Dieses Gesetz greift – etwas verspätet – Art. XVI der Bundesakte von 1815 auf: „Die Verschiedenheit der christlichen Religionspartheien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen."

8 Nieders. Landesarchiv Wolfenbüttel (NLA-WF), 12 A Neu 13 Nr. 37941: Minister G. v. Witzendorff, Königlich-Hannoversches Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten an das Staatsministerium Braunschweig am 05.08.1852.

Ein bemerkenswerter Sonderfall ist eine preußische Regelung, die im Herzogtum Braunschweig bei den Auseinandersetzungen mit Baptisten bedeutsam wurde. Nach preußischem Recht konnte bei einer Taufverweigerung für den Täufling per Amtsgericht ein Vormund bestellt werden. Der brachte das Kind zur Taufe. Anschließend erhielten die Eltern das Kind zurück und die Vormundschaft war damit beendet. Allerdings galt diese Regelung in Preußen spätestens mit dem sog. Toleranzedikt von 1847 nicht mehr.[9] Das hinderte das Herzogtum Braunschweig nicht daran, diese Praxis zu übernehmen und noch in den 1850er Jahren anzuwenden.

Exkurs zur „Preußischen Praxis"

Die sogenannte „Preußische Praxis" geht auf eine Anordnung vom 23. Februar 1802 zurück. Mit ihr versuchte Friedrich Wilhelm III. von Preußen (Regentschaft 1797–1840) der laxen Haltung liberaler Kirchenvertreter und Bürger entgegenzuwirken, die offensichtlich selbst die Taufe nicht für besonders wichtig hielten.

> „Wir haben [...] Unser gerechtes Mißfallen über einige Beispiele von Verabsäumung der Kindertaufe zu erkennen gegeben, und in gedachter Ordre befohlen, die Consistorien auf die Vernachlässigung dieses religiösen Gebrauchs und auf den Verfall der Religiosität überhaupt aufmerksam zu machen.
>
> Ich will daher diese unüberlegte Neuerung hiermit gänzlich aufheben, und festsetzen, daß die Kinder christlicher Eltern längstens Sechs Wochen nach der Geburt zu taufen sind.
>
> Es kann hierbei überall von keinem religiösen Zwange die Rede sein, den Ich, so lieb mir meine Religion ist, deren Geiste er widerstreitet, hasse, weil nicht die Heiligkeit der Taufhandlung selbst, sondern nur die Zeit, zu welcher solche vorzunehmen ist, bezweifelt worden. Aber vernünftige Vorstellungen des Pfarrers werden in den wenigen einzelnen Fällen, wo ein Vater, durch irgend einen Irrthum verleitet, diese heilige Handlung nicht zur bestimmten Zeit beobachten will, um so wirksamer sein, als sie sich nur bei solchen Eltern ereignen können, die sich vor andern als Aufgeklärte bezeichnen wollen, und daher leicht zu überzeugen sein werden, daß ihren Kindern durch die frühzeitige Taufe kein denkbarer Nachtheil entstehen könne, dieselben im Gegentheil durch Unterlassung derselben nachtheiligen Folgen unwiederbringlich ausgesetzt werden. Sollten dergleichen Vorstellungen aber fruchtlos bleiben; so werden dergleichen Eltern, wenn sie sich nicht von der Kirche mit Verzichtleistung auf alle davon abhängige bürgerliche Verhältnise ganz trennen, und blos geduldet sein wollen, gleichsam als Wahnsinnige betrachtet, ihren Kindern Vormünder bestellt, und durch diese dafür gesorgt werden müssen, daß die Unvernunft der Eltern den Kindern nicht nachtheilig werde. Es ist daher mein Wille, daß Ihr sowohl in den schon vorgekommenen als künftigen Fällen unterlassener Kindertaufe hiernach verfahren lassen sollt."[10]

---

[9] Text in: *Karl Nauwerck*: Das preußische Religionspatent vom 30. März 1847, Leipzig 1847, 4–6. Diese Schrift von Nauwerck ist insgesamt ein sehr lesenswerter und ausgesprochen bissiger Kommentar zu diesem Religionspatent, weil es seiner Meinung nach der Zeit völlig hinterherhinke.

[10] „Circulare des geistlichen Departements an das Oberconsistorium und sämtliche Provinzialconsistorien, die Kindertaufe betreffend", Text in: *Johann Gottfried Scheibel*:

Es ist nicht belegt, ob es in Folge dieser Anordnung noch vor der napoleonischen Besatzung tatsächlich zu Zwangstaufen per Vormund in Preußen kam.

In den 1830er Jahren – wurde diese Regelung Preußens auf lutherische Separatisten in Schlesien angewandt, die sich der Kirchenunion widersetzten. Die von den deshalb suspendierten Pfarrern oder auch von bekenntnistreuen Eltern getauften Kinder wurden zwangsweise erneut getauft unter Einschaltung eines Vormundes – ein klarer Fall von evangelischer Wiedertaufe![11]

Unter Friedrich Wilhelm IV. (Regentschaft 1840–1861) wurde diese Praxis beendet. Im Herzogtum Braunschweig dagegen diente sie als Vorbild und Legitimation für die Zwangstaufen an Kindern baptistischer Eltern. So fand diese Regelung, die sich ursprünglich gegen „Aufgeklärte" richtete, später Anwendung gegen gänzlich anders gelagerte und motivierte Gruppierungen wie dreißig Jahre später gegen bekenntnistreue Lutheraner und weitere zehn Jahre später gegen Baptisten wegen ihrer Taufverweigerung. Unterschiedlicher konnten diese Zielgruppen kaum sein.

Im Herzogtum Braunschweig wurde noch 1852[12] auf das kirchenjuristische Standardwerk von Karl Friedrich Eichhorn (1781–1854) aus dem Jahre 1833 verwiesen, um diese Vorgehensweise als gerechtfertigt darzustellen:

> „Da es die Pflicht christlicher Eltern ist, ihre Kinder zur Taufe zu bringen, so lässt sich an dem Recht der Kirche sie an diese Pflicht zu erinnern und an dem Recht des Staates auf Anzeige der Kirche, sie durch Staatsverfügungen dazu anzuhalten nicht zweifeln.
>
> Die Erinnerung oder Anzeige muss von dem Pfarramt zunächst ausgehen; nach welcher Zeit sie erfolgen und welche Strafverfügung sie zur Folge haben soll, beruht auf dem particularen Recht; am angemessensten ist noch die Bestimmung der Preußischen Gesetzgebung, dem Kinde einen Vormund zu bestellen, der für dessen Taufe sorgt."[13]

3. Die Konfliktentwicklung

3.1 Allgemein

Die Konflikte im 19. Jahrhundert ergaben sich im Prinzip nicht daraus, dass sich jemand Baptist nannte. Sie erwuchsen vielmehr daraus, dass Baptisten auffällig wurden durch ihre Aktivitäten bzw. Verweigerungshaltungen. Drei Konfliktfelder ergaben sich daraus: Es sind

---

Actenmässige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformierten und lutherischen Kirche vorzüglich durch gemeinschaftliche Agende in Deutschland und besonders in dem preußischen Staate, Teil II, Leipzig 1834, 2–4.

11 Vgl. *Scheibel*: Actenmäßige Geschichte, Teil I, 213–216; siehe zu den Vorgängen auch *Herbert Strahm*: Reaktion der deutschen Staaten auf die entstehenden Freikirchen, Freikirchenforschung (FF) 17/2008, 18–23.

12 So in einem Schreiben der Kreisdirektion Helmstedt an Amtsvoigt Deike/Vorsfelde am 18. Mai 1852 (NLA-WF, 128 Neu 24 Nr. 22).

13 *Karl Friedrich Eichhorn*: Grundsätze des Kirchenrechtes der Katholischen und Evangelischen Religionspartei in Deutschland, Bd. 2, Göttingen 1833, 274.

1. die missionarischen Aktivitäten (Kolportage, Traktate, Hausbesuche, Missionsversammlungen usw.),
2. die gottesdienstlichen Zusammenkünfte (Hausgottesdienste, Freiluftgottesdienste, öffentliche oder heimliche Taufen, Feier des Abendmahles, Beerdigungen) und
3. die Austrittserklärungen der Baptisten und deren Weigerung, ihre Kinder taufen zu lassen.

Landeskirche und Behörden versuchten logischerweise, diese Aktivitäten zu unterbinden und den üblichen Taufzwang durchzusetzen. Baptisten glaubten nun ihrerseits, sich dem kirchlichen Reglement entziehen zu können durch die Erklärung ihres Austritts aus der lutherischen Kirche. So könnten ihre Gottesdienste nicht mehr als unbotmäßige Parallelveranstaltung zu landeskirchlichen Gottesdiensten angesehen und Säuglingstaufen nicht mehr eingefordert werden. In diesen Ausführungen soll es nur um den Kirchenaustritt, den Taufzwang und die erfolgten Zwangstaufen gehen.

3.2 Kirchenaustritt

Die Evangelisch-lutherische Kirche Braunschweigs war als Staatskirche geordnet. Oberhaupt von Staat und Kirche war der jeweilige Herzog als *summus episcopus*. Die kirchlichen Angelegenheiten wurden durch das Konsistorium geregelt, das dem Staatsministerium unterstellt war. Jeder Bürger war – wie schon im Augsburger Religionsfrieden und später im Westfälischen Frieden geregelt – Kirchenmitglied. Es gab Sonderregelungen für Reformierte, Katholiken und Juden. Ein Kirchenaustritt war rechtlich nicht vorgesehen, weil es so etwas im Prinzip nicht geben konnte, es sei denn, jemand verließe das Territorium durch Auswanderung. Deshalb ist das absolute Unverständnis nachvollziehbar, das ein Austrittsbegehren damals auslöste. Bei den Pfarrern herrschte in diesen Fällen völlige Ratlosigkeit. Sie baten ihre Vorgesetzten dringend um Hilfe und weitere Instruktionen.

Der fehlenden rechtlichen Regelung, aus der Landeskirche austreten zu können, standen die vielen Austrittserklärungen von Baptisten gegenüber. Typisch ist der Hinweis auf die beabsichtigte Wirkung ihrer Austrittserklärung von 13 Bettmarer Baptisten aus dem Oktober 1849:

> „Durch diese officielle austrits Erklärung betrachten sie [die Unterzeichner] sich als allen kirchlichen Verflichtungen der Mitglieder jener Kirche enthoben."[14]

Die traditionelle Denkweise über die Einheit von Landeskindern und deren Kirchenmitgliedschaft und der daraus resultierende Mangel einer rechtlichen Regelung für einen Kirchenaustritt hätte dazu führen können, diese Erklärungen im Prinzip von Seiten der Landeskirche als unwirksam ansehen oder schlicht ignorieren zu können. Andererseits müssen wir sehen: Ge-

[14] Landeskirchenarchiv Wolfenbüttel (LkA-WF), S 1750: Austrittserklärung von 13 Baptisten aus Bettmar an Pastor Moltag/Bettmar vom 12.10.1849 als Anhang zum Brief von Pastor L. Moltag/Bettmar an das Herzogl. Konsistorium/Wolfenbüttel am 26.02.1850.

rade *weil* es damals keine gesetzliche Regelung für einen Kirchenaustritt gab und es auch kein Gesetz verbot, aber die Landschaftsordnung von 1832 „jedem Einwohner [...] vollkommene Freiheit des Gewissens und des religiösen Glaubens" zusicherte, war dies nicht möglich. Substanziell stießen hier Baptisten in einen rechtsfreien – mindestens in einen rechtsunsicheren – Raum vor, hatten aber das Argument mit der Landschaftsordnung auf ihrer Seite. Nicht nur die Fremdheit des baptistischen Ansinnens verunsicherte also die Kirchenvertreter und Behörden, sondern auch die für sie unklare Rechtslage, denn worauf sollten sie sich berufen? Würde ein Austritt anerkannt, ergäbe sich ein Zustand, den es gar nicht geben dürfe: ein Bürger ohne Kirchenmitgliedschaft. Gerade in dieser ambivalenten Konfliktlage gewann die Beharrlichkeit der Baptisten ein Recht setzendes Gewicht, wie noch zu erläutern ist (s. u.), denn noch im gleichen Jahrzehnt führte dies zu einer erstaunlichen Regelung.

3.3 Taufverweigerung

Stets wurde Baptisten gegenüber die Verordnung vom 3. Mai 1815 als Begründung für die zu erfüllende Taufpflicht vorgetragen. Das geschah völlig ohne Berücksichtigung der weiteren rechtlichen Entwicklung z. B. im Zuge der Landschaftsordnung von 1832, die die individuelle Glaubensfreiheit zusicherte. Obendrein wurde die Säuglingstaufe nicht nur als Christenpflicht, sondern ebenso als Bürgerpflicht ausgegeben, der sich auch Baptisten zu unterstellen hätten. So heißt es in einem Rechtsgutachten des Oberstaatsanwalts Friedrich August Breymann (1798–1863) von 1853:

> „Christliche Aeltern sind nicht bloß moralisch, sondern auch den bürgerlichen Gesetzen nach verpflichtet, [...] ihre Kinder zur Taufe zu stellen."[15]

Dem konnten und wollten einige Gerichte nicht folgen. Ebenso äußerte schon 1852 der Kreisdirektor von Helmstedt, Andreas Krause, seine Zweifel dazu im Umgang mit dem Bauern Heinrich Schulze aus Tiddische wegen dessen Taufverweigerung:

> „Bei diesem Anliegen entsteht die Frage, ob in dem vorliegenden Fall die Anwendung irgend welchen Zwanges zulässig sei. Die Verordnung vom 3ten Mai 1815 v. p. verpflichtet zwar die christlichen Eltern, ihre Kinder taufen zu lassen; es garantiert aber auch zugleich der § 29 der neuen Landschaftsordnung vom 12ten Octbr 1832 jedem Landeseinwohner vollkommene Freiheit des Gewissens und des religiösen Glaubens. Es wird daher die Taufe eines Kindes von den Anhängern einer Secte nicht erzwungen werden dürfen, mit derem religiösen Glauben die Kindertaufe unvereinbar ist. Wenn nun g. Schulze ausdrücklich erklärt hat, dass er Baptist geworden und aus der evangelisch-lutherischen Kirche ausgeschieden sei, so scheint es seinem Gewissen überlassen werden zu müssen, ob und wann er an seinem Kinde die Taufe vollziehen lassen will."[16]

---

[15] NLA-WF, 12 Neu 13 Nr. 37941: Oberstaatsanwalt Breymann/Wolfenbüttel an Staatsministerium Braunschweig am 04.09.1853.

[16] NLA-WF, 128 Neu 24 Nr. 22: Kreisdirektion Helmstedt an Herzogl. Staatsministerium Wolfenbüttel am 06.12.1852.

So konnte sich Heinrich Schulze aus Tiddische mit seinem Kirchenaustritt und der Taufverweigerung für seinen Sohn vor Gericht durchsetzen. Dazu gibt es eine Reihe von Parallelfällen, aber auch – wie wir sehen werden – völlig gegensätzliche Ergebnisse in anderen Landkreisen des Herzogtums.

Ein geradezu kurioser Nebenzug in diesem Zusammenhang ist der Streit um die zu entrichtenden Taufgebühren, wenn doch lediglich das Kind in das Kirchenbuch eingetragen, aber nicht getauft wurde. Die Gebühren waren zu entrichten für die Taufe, den Küster, die Ausstellung der Gevatterbriefe (Taufpatenurkunden), das Glockenläuten usw. Die Pfarrer hatten nach dem *corpus bonnorum* ein Anrecht auf die Gebühren als Teil ihrer Einkünfte. Da es sich immerhin um rund 15% eines Monatseinkommens für die Kindeseltern handelte, kann man sich deren Verweigerung vorstellen. Sie waren lediglich bereit, für die Eintragung ins Kirchenbuch zu zahlen. Interessant ist das Argument des Pfarrers Linde aus Offleben, den Baptisten die Gebühren grundsätzlich nicht zu erlassen,

> „[...] da bei einem Hinwegfallen oder auch nur Ermäßigung derselben viele der sogenannten kleineren Leute, wie hin und wieder schon verlautet, um die Ausgabe zu ersparen die Taufe unterlassen würden, da ihnen ja dasselbe wie den Baptisten frei stehen würde."[17]

3.4 Zwangstaufen

Am deutlichsten zeigt sich die Differenz zwischen Rechtslage und Rechtspraxis an den vollzogenen Zwangstaufen, deren gesetzliche Voraussetzung völlig fehlte, was durchaus vielen beteiligten Behörden klar war.

> „Die in der Preußischen Gesetzgebung bestehende [...] Vorschrift, wonach in einem solchen Falle dem Kinde ein Vormund zu bestellen ist, der für dessen Taufe zu sorgen hat, findet sich in unseren Landesgesetzen nicht, und müsste eine solche Vorschrift wonach in die väterliche Gewalt eines von religiöser Schwärmerei ergriffenen, übrigens aber unbescholtenen und tadellosen Mannes ein Eingriff unternommen würde auch höchst bedenklich sein."[18]

Trotzdem wurde zum Mittel der Zwangstauft gegriffen. Das Vorgehen dabei beruhte auf der schon angesprochenen – inzwischen aufgegebenen – Praxis im Königreich Preußen, dem Täufling per Amtsgericht einen Vormund zu bestellen. Die Initiative zu einer Zwangstaufe ging stets vom betroffenen Pfarrer aus, der sich über den zuständigen Landkreis vom Amtsgericht einen Vormund für das Kind bestellen ließ. Da es dafür aber keine rechtliche Grundlage gab, zögerten etliche Amtsgerichte, andere verweigerten die Bestellung eines Vormundes, wieder andere genehmigten sie und ermöglichten so den Vollzug einer Zwangstaufe. Manche Pfarrer ahnten schon, dass sie beim Gericht keinen Erfolg haben würden und bemühten sich gar nicht erst um einen Vormund. In derartigen Fällen verleitete dies Pfarrer und Kreisbehörden, auch ohne amtsrichterliche Absicherung gegen

---

17 Ebd.: Pfarrer Linde/Offleben an die Visitatoren der Kirche in Offleben am 28.08.1860.
18 Ebd.: Kreisdirektion Helmstedt an Herzogl. Konsistorium Wolfenbüttel am 29.05.1852.

Baptisten vorzugehen und deren Kinder zwangsweise zu taufen, auch wenn dazu Polizeieinsatz nötig war.

Nachfolgend werden zwei Beispiele geschildert von insgesamt fünf nachgewiesenen Zwangstaufen an sechs Kindern, die innerhalb der Jahre 1852 bis 1856 im Herzogtum Braunschweig vollzogen wurden.[19] In diesen beiden Fällen wurden die Zwangstaufen ohne Einschaltung eines Vormunds durchgeführt.

3.4.1 Bethmann / Lutter am Barenberge 1852

Die ledige Caroline Henriette Bethmann gebar am 2. November 1849 im Alter von 19 Jahren eine Tochter. Pastor Heicke aus Lutter am Barenberge beklagte sich im Oktober 1852 – also inzwischen drei Jahre nach der Geburt – beim Konsistorium in Wolfenbüttel über die Taufverweigerung durch die Mutter und berichtete,

> „[...] sie sei zu den Wiedertäufern übergetreten und halte die Kindertaufe für sündlich, weshalb sie ihr Kind durch einen Prediger ihres Glaubens habe segnen und Caroline nennen lassen."[20]

So bat Heicke um weitere Weisung, wie er vorgehen solle und ob die Mutter „polizeilich gezwungen werden [könne], ihr [...] Kind nachträglich taufen zu lassen"[21]. Das Ergebnis zeigt der rückwirkende Eintrag im Kirchenbuch von 1849[22] von Lutter am Barenberge. Als Taufzeugen werden genannt: „der Herr Stationscommandant Heinrich Probst" und „die Ehefrau des Anbauers Heinrich Strute Christiane geborene Wesche, Hebamme hieselbst". Als Bemerkung trug der Pfarrer ein:

> „Die Taufe des Kindes [...] wurde von der Mutter des Kindes verweigert, und wurde dasselbe in Gemäßheit einer Anweisung Herzoglicher Kreisdirection Gandersheim vom 21sten November 1852 durch den Stationscommandanten Probst zur Taufe vorgeführt und an dem bemerkten Tage durch mich ordnungsmäßig nachträglich getauft."

Hier wurde offensichtlich auf dem „kurzen Dienstweg" alles geregelt, wohl in Erwartung, dass dieses Vorgehen kein weiteres Aufsehen erregen würde. Die später verheiratete Mutter musste 1856 eine weitere Zwangstaufe hinnehmen.

3.4.2 Voss / Hallensen 1853

Der nächste Fall ist besonders spektakulär und deshalb ausführlicher dargestellt, weil die Vorgehensweise eher an einen Kriminalfall als an eine Taufe denken lässt. Es begann wie stets mit einem Beschwerdebrief des für Hallensen zuständigen Pastors aus Wenzen 1850 an das Konsistorium in Wol-

---

19 Bethmann in Lutter am Barenberge 1852, Voss in Hallensen 1853 (zwei Kinder), Windolf in Grünenplan 1854, Brinkmann in Lichtenberg 1854, Freitag in Schöppenstedt 1856 (die Mutter ist die anfangs genannte Caroline Bethmann).

20 LkA-WF, S 1750: Pastor F.W. Heicke/Lutter a.B. an das Konsistorium Wolfenbüttel am 02.10.1852.

21 Ebd.

22 Kirchenbuch Lutter a. B., Jahrgang 1849, Seite 32, Nr. 53.

fenbüttel.[23] Er beklagte sich über den Schuhmachermeister und Tagelöhner Ludwig Voss aus Hallensen. Dieser ließ seine beiden ältesten Kinder nicht konfirmieren und sein jüngstes nicht taufen. Mit seinen seelsorgerlichen Bemühungen bei Voss hatte er keinen Erfolg. Auch der inzwischen zuständige Pastor Benckendorff blieb erfolglos. Derweil wurde Voss erneut Vater und ließ auch das Neugeborene nicht taufen. So schien das Maß endgültig voll und Benckendorff plante nun einen einmaligen Akt. Dazu bat er die Kreisdirektion Gandersheim um polizeiliche Unterstützung. Zur Begründung beschrieb er darin den Vater als uneinsichtig und zum Widerstand bereit:

> „[...] er [Voss] äußerte, dass er seine Kinder zur Vollziehung der Taufe [...] nicht eher aus seinen Armen lassen würde, als [...] dass dieselben könnten ‚zerrissen' werden."

Anschließend erläuterte er seinen Plan, wie er auch ohne den Vater die Zwangstaufe vollziehen könnte:

> „Ich verabredete nun mit dem Gemeindevorsteher Messerschmidt und mit der Hebamme Hasselmann zu Hallensen, – um wo möglich Aufsehen zu vermeiden, da es doch nicht mit Zustimmung des Vaters geschehen könnte, in dessen Abwesenheit die beiden Kinder zur Taufe zu bringen; erfuhr aber, dass er dagegen Vorsichtsmaßregeln [...] getroffen habe [...] So bleibt mir nichts übrig, als gehorsamst zu bitten, Herzogl. Kreisdirection wolle mir zur Beachtung der höheren Verfügung [gemeint ist die Verordnung vom 3. Mai 1815] den nöthigen Beistand zukommen lassen, und [...] zwei Mann Polizeimilitair schicken, die mir dem g. Voss gegenüber zur Ausführung hülfreiche Hand leisten."[24]

Der Landkreis zögerte offensichtlich. Benckendorff hakte mehrfach nach und beschwerte sich darüber, dass Voss sich über diese Verzögerung freue und das auch noch triumphierend herumposaune. Fünf Monate später, im Mai 1853, erfolgte endlich die Anweisung der Kreisdirektion an den Stationskommandanten Sötter:

> „Sie werden hierdurch beauftragt, die beiden jüngsten Kinder des Tagelöhners Voss zu Hallensen, geb. 1850 und 1852, an einem mit dem Herrn Pastor Benckendorf zu Wenzen zu verabredenden Tage diesem zuzuführen, um die heilige Taufe an ihnen zu vollziehen."[25]

Am 24. Mai 1853 schritt der Pastor unter Mithilfe zweier Landjäger zur Tat. Er hatte allerdings nicht damit gerechnet, dass der Vater wegen einer Erkrankung im Hause war. Folglich gab es einen Riesentumult. Pastor Benckendorff beschrieb später dem Konsistorium gegenüber sehr ausführlich diesen Vollzug der Zwangsmaßnahme an den beiden Kindern von Ludwig Voss. Er erwähnte dabei die Gegenwehr des Vaters, aber nicht das Geschrei der Kinder, die immerhin schon ein und drei Jahre alt waren:

---

[23] LkA-WF, S 1750: Pastor Rügener/Wenzen an das Herzogl. Konsistorium/Wolfenbüttel am 06.02.1850.

[24] NLA-WF, 129 Neu 66 Nr. 4: Pastor Benckendorff/Wenzen an Kreisdirektion Gandersheim am 21.12.1852.

[25] Ebd.: Kreisdirektion Gandersheim an Sötter/Greene am 21. Mai 1853.

„Mit Hülfe zweier [...] bestellter Polizei-Jäger konnte ich am 24. Mai die beiden jüngsten Kinder des g Voss in der Capelle zu Hallensen taufen. Mit Gewalt musste dem g Voss das ältere Kind weggenommen werden; [...] das jüngere Kind wurde vor der Hausthüre von der Hebamme sogleich aufgenommen und auf meine Andeutung war der eine der Polizei-Jäger vor der Capellenthür geblieben, um Störung der heil. Handlung zu verhindern, und es war wohlgethan, denn nur mit der äußersten Gewalt konnte der aufs Höchste erregte Voss entfernt werden.

In Gegenwart des Schullehrers Niemeyer und der Hebamme Frau Hasselmann zu Hallensen, sowie des Polizei-Jägers Wilhelm Hermann zu Greene vollzog ich die Taufe und legte beiden Kindern die Namen bei, mit welchen dieselben bereits gerufen wurden; [...] Das Bezügliche habe ich in das Kirchenbuch eingetragen."[26]

Der Pastor ahnte nicht, welches Nachspiel seine Aktion haben würde. Zunächst beschwerte sich Voss ausführlich beim Staatsministerium in Braunschweig. Offensichtlich wurde er dabei von einem Kundigen unterstützt, denn sein Schreiben war sachlich klar in der Beschreibung des Vorganges und die Beschwerde juristisch sehr geschickt untermauert:

„Durch diese gegen mich und meine Kinder [...] verübte Gewalttätigkeit bin ich auf das Tiefste in meinen Rechten und in meinem Gewissen verletzt. Der §. 29. der neuen Landschaftsordnung vom 12. October 1832 garantirt den Landeseinwohnern vollkommene Freiheit des Gewissens und des religiösen Glaubens, [...] wie solche schon durch das Reglement vom 9. April 1768. §. 18.[27] im Anfange, ausgesprochen, dessen Gültigkeit durch Rescript Herzoglichen Staats Ministerii vom 12. August 1842 ausdrücklich anerkannt ist, und das Gesetz vom 23. Mai 1848 (Gesetzsammlung Nro 27.)[28] hebt alle aus dem Glaubensbekenntnisse etwa entspringenden Rechtsungleichheiten auf, und stellt mithin alle Glaubensrichtungen unter einander in gleiche innere und äußere Berechtigung, dergestalt, dass die Staatskirche gegen anders denkende Religionspartheien einen Zwang zur Befolgung ihres Rituals nicht ausüben darf.

Hienach bildet die vollkommenste Religions- und Gewissensfreiheit in Glaubenssachen das durchgreifende Princip im hiesigen Lande, und die Höchste Landesregierung hat solches denn auch in vielen Fällen anerkannt, und die Landeseinwohner gegen alle entgegenstehenden Maßregeln, mögen diese von fanatischen Predigern, oder von den Polizeibehörden herrühren, geschützt."

Im Ergebnis forderte er das Staatsministerium auf, den Pastor Benckendorff und die Kreisdirektion Gandersheim:

„[...] zur gebührenden Verantwortung zu ziehen, auch denselben für die Zukunft gewaltsame oder sonstige Eingriffe in meine Glaubens und Gewis-

---

26 LkA-WF, S 1750: Pastor Benckendorff/Wenzen an Herzogl. Konsistorium/Wolfenbüttel am 30.05.1853.

27 Dieses Reglement Herzog Carls regelte die sehr begrenzten Möglichkeiten katholischer Geistlicher im Herzogtum. Im § 18 heißt es: „Wie wir über die Gewissen Unserer Unterthanen zu herrschen, keineswegs gemeint, so bleibt denn auch aller Zwang und Nachstellung, deren andere sich darüber anmassen mögen, billig verboten." Der Zusammenhang macht aber deutlich, dass damit nicht Religionsfreiheit, sondern ein Missionsverbot durch Katholiken gemeint war.

28 Quelle und Text s. Anm. 7.

sensfreiheit bei nachdrücklicher Strafe zu untersagen, und mir in solcher den Höchsten Schutz angedeihen zu lassen."[29]

Das kam einer Strafanzeige gleich. Mit so schwerem Geschütz hatte wohl niemand gerechnet, war man doch eher gewohnt, dass sich schlichte Bürger in Unkenntnis ihrer Rechte Behörden gegenüber schnell geschlagen geben. Zunächst musste sich der Kreisdirektor des Landkreises Gandersheim vor dem Staatsministerium rechtfertigen. In dem entsprechenden Schreiben würdigte er Voss erst einmal als Person herab („ein in geistiger Beziehung sowohl, als in seiner körperlichen Nahrung zurückgekommener Schuhmacher") und verwies auf die Verordnung vom 3. Mai 1815, für deren rechtmäßige Umsetzung er nur gesorgt habe, mit der Bemerkung:

„[...] habe ich daher dem Beschwerdeführer seine Kinder durch Polizeimilitair abnehmen und dem Prediger zur Taufe zuführen lassen. Es ist dabei mit aller möglichen Schonung zu Werke gegangen und nicht mehr Gewalt als nöthig angewandt worden."[30]

Die Beschwerdeschrift von Ludwig Voss ging auch an den Oberstaatsanwalt Breymann in Wolfenbüttel. Dessen juristisches Gutachten fiel geradezu vernichtend aus. Das war durchaus nicht in Sympathie für Baptisten begründet. Er kritisierte, dass der übliche Weg, der die preußische Praxis enthält, nicht eingehalten worden sei, übergeht dabei allerdings, dass dieser Weg im Herzogtum gar nicht gesetzlich vorgegeben war. So bemängelte er, dass die zur Zwangstaufe vorgesehenen Schritte durch die Akteure nicht beachtet wurden: zunächst Androhung einer Strafzahlung, bei weiterer Weigerung deren Eintreibung und erst bei ausbleibender Wirkung das Bestellen eines Vormundes beim Gericht. Keiner dieser Schritte wurde gegangen. Jegliche Entschuldigung, dass dies alles bei Voss nichts hätte bewirken können, lässt er nicht gelten. Wenigstens ein Vormund hätte bestellt werden müssen. Aber selbst dieses Mittel sieht er kritisch.

„Es ist diese Bestimmung dem gemeinen Rechte entsprechend, sofern dem Vater wegen schlechten Betragens die natürliche Gewalt, [...] oder doch das Erziehungsrecht, [...] durch gerichtliche Entscheidung genommen werden kann, und als dann für das Kind ein Curator [Vormund] angesetzt werden muß." [31]

Es stünde den beteiligten Behörden jedoch frei, derartiges bei einem zuständigen Gericht zu beantragen. Allerdings bliebe ungewiss, ob eine Taufverweigerung als Grund für den Verlust des Erziehungrechtes (wie bei Unsittlichkeit und Verwahrlosung) angesehen werden könne.

Von dieser staatsanwaltlichen Schelte blieb in einem Schreiben des Staatsministeriums an das Konsistorium kaum noch etwas erkennbar. Darin wur-

---

[29] NLA-WF, 129 Neu 66 Nr. 4: L. Voss/Hallensen an Staatsministerium Braunschweig am 17.06.1853. Der Fall wird auch ausführlich im „Missionsblatt" (MB) 9/1853 in einem Bericht von Carl Steinhoff/Einbeck geschildert.

[30] NLA-WF, 12 Neu 13 Nr. 37941: Kreisdirektion Gandersheim an Staatsministerium Braunschweig am 16.08.1853.

[31] Ebd.: Oberstaatsanwalt Breymann/Wolfenbüttel an Staatsministerium Braunschweig am 04.09.1853.

de das Vorgehen des Landkreises als völlig rechtmäßig hingestellt. Es sollte allerdings künftig nicht unterlassen werden, einen Vormund zu bestellen und

> „[...] bis auf Weiteres mit Zwangsmaßregeln, wie die in dem Vossschen Falle zur Anwendung gebrachten, gegen den die Taufe weigernden Baptisten nicht ferner vorzuschreiten."[32]

Noch dürftiger war das, was bis zu Ludwig Voss zurückkam. In einem sehr lapidaren Antwortschreiben des Landreises bekam Voss auf seine Beschwerde die Mitteilung:

> „Dem Schuhmacher Ludwig Voss zu Hallensen wird [...] auf seine Beschwerde wegen gewaltsamer Vollziehung der Taufhandlung an seinen beiden jüngsten Kindern weil derselbe einer ihm kirchlich und gesetzlich abliegenden Verpflichtung [...] sich entzogen, [...] hiedurch abschlägig beschieden." [33]

Die von Voss vorgetragenen juristischen Einwände blieben völlig unberücksichtigt.

Zwei Nachträge:

1. Interessant ist, dass einerseits das Staatsministerium behördenintern um korrekte Bearbeitung der Beschwerde bemüht war, andererseits nach unten die Kritik des Oberstaatsanwaltes nicht zur Kenntnis gegeben wurde. Es blieb bei dem Hinweis, künftig einen Vormund einzuschalten und auf gewaltsame Eigenmächtigkeiten zu verzichten. Für Ludwig Voss wurde von diesen internen Kritikpunkten und der künftig geänderten Vorgehensweise nichts erkennbar. Er erfuhr nicht, was seine Beschwerde ausgelöst und durchaus sinnvoll gemacht hatte. Er erhielt leider nur diesen oberflächlich begründeten abschlägigen Bescheid.

2. Trotz der Anweisung des Staatsministeriums, künftig stets einen Vormund einzuschalten, ist für anderthalb Jahre später ein Fall belegt, bei dem das zuständige Amtsgericht die Bestellung eines Vormundes ausdrücklich verweigerte und trotzdem die Zwangstaufe vollzogen wurde.[34]

4. Ergebnisse

Betrachten wir die Differenz in Bezug auf die Rechtslage und Rechtspraxis einerseits aber auch die weitere Wirkung der Auseinandersetzung zwischen Behörden und Baptisten andererseits, so führt das zu zwei scheinbar völlig gegensätzlichen Ergebnissen. Erst ihr Zusammenhang lässt die innere Logik erkennen.

---

[32] LkA-WF, S 1750: Staatsministeriums Braunschweig an Herzogl. Konsistorium am 04.11. 1853 als Kopie an die Kreisdirektion Gandersheim.

[33] NLA-WF, 129 Neu 66 Nr. 4: Kreisdirektion Gandersheim an Voss/Hallensen am 04.11. 1853.

[34] LkA-WF, S 1750: Staatsministerium Braunschweig an Herzogl. Konsistorium am 04.03. 1855 (der Fall Windolf in Grünenplan).

4.1 Feststellungen zur Rechtslage und Rechtspraxis

Die bisherigen Ausführungen verdeutlichen, dass und worin die Rechtspraxis im Herzogtum Braunschweig von der vorgegebenen Rechtslage abwich. Diese Abweichungen sind im Handlungsvollzug im Umgang mit Baptisten der 1850er Jahre als aktenkundig nachweisbar.
Die Differenzen werden an folgenden Punkten deutlich:

1. Das alleinige Bestehen auf der Durchsetzung der Taufpflicht laut Kirchenordnung von 1815 unter völliger Nichtachtung der späteren Verfassung von 1832, § 29 (individuelle Glaubensfreiheit) stellte – nicht nur aus heutiger Sicht – einen erheblichen Rechtsbruch dar. Die Verfassung von 1832 hatte unzweifelhaft Vorrang vor der Kirchenordnung von 1815. Obendrein sah diese Verordnung als Strafzumessung Geldstrafen vor aber keine Zwangstaufen.
2. Die Auslegung des § 29 der Verfassung, als gelte der individualrechtliche Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit *nur* im Rahmen einer der zugelassenen Kirchen, verfälschte den Text dieser Rechtssetzung (s. o.) zum Zwecke der Benachteiligung der betroffenen Baptisten.
3. Die Durchführung von Zwangstaufen mit Berufung auf die entsprechende – aber längst überholte! – Praxis in Preußen, stellte eine Maßnahme dar, der jegliche gesetzliche Grundlage im Herzogtum Braunschweig fehlte. Sie war nie geltendes Recht, bot aber einen legalistischen Anschein.
4. Selbst diese für das Herzogtum Braunschweig nicht gesetzliche „Preußische Praxis" wurde bei einigen der nachgewiesenen Zwangstaufen nicht eingehalten. Die Durchsetzung von Taufen wurde erzwungen allein mit der Berufung auf die Taufpflicht laut Verordnung von 1815, die derartiges gar nicht vorsah.

Diese Vorgänge lassen sich nicht einfach als Gepflogenheiten damaliger Behördenpraxis einordnen, die eben noch Nachklänge absolutistischer Zeiten enthielten und aus heutiger Sicht – aber eben nur aus heutiger – inakzeptabel seien. Dem stehen eindeutige Aussagen zeitgenössischer Juristen und Behördenvertreter entgegen, die diese Vorgänge auch in ihrer Zeit als sehr bedenklich und zum Teil als gänzlich ungesetzlich einordneten.

Die 1850er Jahre waren auch im provinziellen Herzogtum Braunschweig keine Zeit biedermeierlicher Idylle. Die Anliegen der immer häufiger auftretenden Baptisten wurden nicht theologisch diskutiert, sondern mit juristischer Begründung administrativ bekämpft. Was dabei korrekt aussehen sollte, war es – vor allem im Zusammenhang mit dem Taufzwang – nachweislich nicht. In der Rechtspraxis hatten sich die Behörden zur Durchsetzung kirchlicher und staatlicher Interessen zum Teil weit entfernt vom substantiell vorhandenen Recht (Landschaftsordnung 1832, § 29; Gesetz vom 23.05. 1848) – zum Schaden derer, die des Schutzes durch den Staat vor Übergriffen (z. B. durch Zwangstaufen) bedurft hätten. Das Königreich Preußen hatte die Durchsetzung von Zwangstaufen durch eine Vormundschaft abgelegt

wie ein altes Kleid. Das Herzogtum Braunschweig übernahm dies alte Kleid und nutzte die empörende Praxis der Zwangstaufe ohne vorhandene Legitimation.

Praktisch alle deutschen Staaten hatten in den 1850er Jahren in ihren Verfassungen einen Passus zur Gewissens- und Religionsfreiheit ihrer Bürger. Das galt damals als „gewährtes" Recht (das also auch wieder genommen werden konnte), gewährt vom jeweiligen Herrscher, später vom Parlament. Heute gelten diese Grundrechte als unveräußerliches Menschenrecht (siehe Grundgesetz). Trotz dieses enormen Unterschiedes von heute zu damals, bestand in ihrer damaligen „Gewährung" eine bindende Kraft zum Schutz des Bürgers vor staatlichem Übergriff. In der Praxis wurde dies entweder ignoriert oder durch allerlei behördliche Schikanen, z. B. Reise- und Versammlungsbeschränkungen, entwertet. Die vorstehend nachgewiesene Diskrepanz zwischen Rechtslage und Rechtspraxis im Herzogtum Braunschweig stellt also keinen Sonderfall dar.

4.2 Baptistischer Einfluss zur Rechtsgestaltung

Die nachfolgend beschriebene Wirkung der Auseinandersetzung zwischen Behörden und Baptisten öffnet einen ungewohnten Blickwinkel. Wir thematisieren in der Regel die Freikirchler des 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt ihrer Missionstätigkeit und der Repressalien, unter denen sie litten – und das aus historisch belegbarem Grunde. Dabei wird selten berücksichtigt, dass auf freikirchlicher Seite durchaus Einflussmöglichkeiten bestanden, die eigene Situation durch einen Anpassungsdruck auf den Gesetzgeber auch rechtlich zu verändern und abzusichern.

Juristisch gesehen führten besonders die Austrittserklärungen zu einer eigenen Rechtssetzung und zwar ausgehend von baptistischer Seite. Das erscheint zunächst als nicht nachvollziehbar, zumal jede Rechtssetzung der herrschaftlichen Legitimation und der Durchsetzbarkeit bedarf. Wenn wir einmal der Durchsetzung eines Rechtes den Vorrang geben, dann waren darin die Baptisten durchaus am längeren Hebel. Das Mittel der Durchsetzung war ihre außergewöhnliche Hartnäckigkeit, auf den Kirchenaustritt mit seinen rechtlichen Folgen (z. B. Befreiung vom Taufzwang) zu beharren. Das konkurrierte mit der Durchsetzbarkeit kirchlicher und behördlicher Anordnungen und überwand sie letztlich. Alle Ermahnungen, Strafen, Pfändungen und selbst Zwangstaufen erreichten kein Einsehen und Einlenken bei den Betroffenen. Einen staatsrechtlich wünschbaren Rechtsfrieden konnte es deshalb nur geben, wenn auch behördlicherseits der Kirchenaustritt mit seinen Folgen mindestens geduldet, praktisch damit aber auch anerkannt wurde. Genau das geschah – wenn auch widerwillig – noch im Laufe des hier behandelten Jahrzehnts. Juristen würden das Vorgehen der Baptisten „Selbsthilfe zur Rechtsdurchsetzung" nennen – natürlich nicht im Sinne von Selbstjustiz.

Dass sich in dieser Zeit ganz allgemein in der Gesellschaft die Einforderung persönlicher Grundrechte immer weniger ignorieren ließ, kam den

Baptisten zugute. Es ist aber erstaunlich, dass schon dreieinhalb Jahre nach der letzten nachweisbaren Zwangstaufe 1859 das Staatsministerium in einer Anweisung an das Konsistorium den Kirchenaustritt tolerierte, von den Zwangstaufen ausdrücklich Abstand nahm und die Eintragung der Baptistenkinder in die Kirchenbücher ohne Taufe förmlich regelte. Lediglich die Zahlung der üblichen Taufgebühren sollte weiterhin erfolgen.

„An
Herzogliches Consistorium

Wir erwiedern auf den Bericht vom 2. d. Mts., die Taufe resp. Constatirung der Geburten der Kinder baptistischer Eltern betreffend, Folgendes:

Wenngleich nach Unserer Ansicht die gesetzliche Verpflichtung christlicher Eltern ihre Kinder binnen der in der Verordnung vom 3. Mai 1815 vorgeschriebenen Frist zur Taufe zu bringen, und die üblichen Gebühren dafür zu bezahlen, auch auf die angeblich zu der Secte der Baptisten sich zählenden Personen Anwendung findet, so wollen Wir doch genehmigen, dass bis auf Weiteres von der Anwendung eines Taufzwanges hinsichtlich der Kinder solcher Eltern, einstweilen abgesehen werde, ohne jedoch zugleich jene Personen von der ihnen obliegenden Verpflichtung, die üblichen Taufgebühren den betreffenden Kirchendienern zu entrichten, zu befreien.

Es wird deshalb hinsichtlich der Kinder baptistischer Eltern künftig das folgende Verfahren bis auf Weiteres zur Anwendung zu bringen sein:

1. Bei der gesetzlichen Vorschrift wegen Anmeldung der Geburten von Kindern bei dem Kirchenbuchführer der betreffenden Parochie verbleibt es auch hinsichtlich der zu der Secte der Baptisten sich zählenden Landeseinwohner.

2. Wenn hiernächst die Eltern eines solchen Kindes entschlossen sind, dasselbe nicht taufen zu lassen, so haben sie innerhalb sechs Wochen nach der Geburt vor dem betreffenden Kirchenbuchführer eine Erklärung hierüber zu Protocoll abzugeben und zugleich die Vornamen zu bezeichnen, welche das Kind außer dem Familiennamen führen soll. Dem Pfarrer steht es zu, den betreffenden Personen angemessenen seelsorgerischen Vorhalt zu machen [...] und hat derselbe solches, falls die Eltern [...] bei ihrem Entschlusse beharren, mit seiner desfallsigen Bemerkung zu verfahren und zu unterzeichnen.

3. Auf Grundlage dieses Protocolls wird über den erfolgten Geburtsfall in das betreffende Kirchenbuch [...] in der Columne ‚Bemerkungen' der Grund, weshalb die Taufe unterblieben, mit Bezugnahme auf das den Kirchenbuchacten beizufügende Protocoll angegeben, und diese Angabe mit der Namensunterschrift des Kirchenbuchführers versehen.

4. Die üblichen Taufgebühren sind bei Aufnahme des Protocolls an den Kirchenbuchführer zur Ablieferung an die berechtigten Empfänger zu berichtigen.

Herzogliches Consistorium hat hiernach nunmehr die Geistlichen und Kirchenbuchführer zu instruiren, und sind die H. Kreis-Directionen und der hiesige Stadtmagistrat von dieser Verfügung in Kenntniss gesetzt.

Braunschweig, am 13. Juli 1859.
Herzoglich Braunschw. Lüneb. Staats-Ministerium.
Langerfeld."[35]

---

[35] NLA-WF, 128 Neu 24 Nr. 22: Staatsministerium Braunschweig an Herzogl. Konsistorium Wolfenbüttel am 13. Juli 1859 (Kopie für Kreisdirection Helmstedt).

Somit haben wir hier eine Umkehrung der bisherigen Behördenpraxis vor uns. Baptisten trugen offensichtlich mit ihrer Beharrlichkeit zur Rechtsentwicklung und zum künftigen Rechtsfrieden bei. [36]

Diese hier zitierte vorläufige Anordnung von 1859 wurde 1873[37] in Gesetzesform umgewandelt und zwar nun auch ausdrücklich mit der amtlichen Regelung, den Kirchenaustritt rechtsgültig erklären zu können. Die Zahlung von Gebühren für eine Taufe, die gar nicht stattgefunden hat, entfiel nun endlich.

Eine Schlussbemerkung:
Mir ist nicht bekannt, dass die Durchführung von Zwangstaufen jemals von landeskirchlicher Seite theologisch (also nicht nur ordnungspolitisch) bewertet wurde z. B. unter der Fragestellung nach deren *Gültigkeit* als Taufe unter den sonst stets vertretenen tauf-theologischen Gesichtspunkten der Landeskirchen.

---

[36] Vgl. zu diesem Phänomen *Christian Walter*: „Sekten" und Freidenker als Motor der Modernisierung in den Staat-Kirche Beziehungen, in: *Hartmut Lehmann* (Hg.): Religiöser Pluralismus in Europa – Freikirchen und Sekten, Göttingen 2005, 173–199.

[37] Gesetz vom 13. November 1873 „Über die Verhältnisse der Dissidenten und über die Verabsäumung der sechswöchigen Tauffrist betreffend", in: Gesetz- und Verordnungs-Sammlung, Bd. 60, 1873, Nr. 62.

Landeskirchliche Lebensordnung und Disziplinierung im Rheinland und in Westfalen.

Mit einem Blick auf die Anfänge Freier evangelischer Gemeinden[1]

Lothar Weiß

Der Beitrag zeigt historische und ekklesiologische Zusammenhänge auf zwischen Kirchenverfassung und kirchlichem Leben der evangelischen Landeskirche im Rheinland und in Westfalen seit der Reformation und der Entstehung Freier evangelischer Gemeinden im Wuppertal. Es wird ein „Sonderweg des Westens" aufgezeigt, aus dem sich theologisch und historisch durchaus konsequent die „Freien evangelischen Gemeinden" (FeG) entwickelten. Dabei wird die reformierte Wurzel beider in den Blick genommen, weil sie die mit Abstand einflussreichste ist. Im Mittelpunkt steht die Disziplinierung unbotmäßigen Verhaltens und Redens und die mit ihr zusammenhängenden Fragen der Kirchenverfassung.

1. Lebensordnung und Disziplinierung in der Landeskirche – ein systematisches Problem

Die Beschreibung der Disziplinierung innerhalb einer evangelischen Landeskirche oder einer reformierten Gemeinde ist durch verschiedene teils wenig kompatible Modelle von Kirche unscharf. Sie bedarf einer vorherigen Klärung. Es ist eine vielschichtige Gemengelage, die sich in ihrem Ursprung auf den Verlauf der Reformation zurückführen lässt. Die Übernahme der obersten Kirchenleitung durch die Territorialherrscher als „Ersatzbischöfe" führte schon gleich im Ansatz zu einer Verschränkung der weltlichen mit der geistlichen Obrigkeit, auch wenn beide begrifflich bis in die Gegenwart getrennt werden. Für den größten Teil Deutschlands war die Reformation nicht nur eine theologische Erneuerungsbewegung gewesen, sondern auch eine machtpolitische Frage des „Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation". Exemplarisch für die Problematik ist die „Evangelische Kirche in Preußen". Nach der Annexion neuer Gebiete erhielt sie den Namen „Evangelische Landeskirche der älteren Provinzen Preußens". Sie war die mit weitem Abstand größte reformatorische Territorialkirche Deutschlands. Ihre Verfassung war staatskirchlich. Ihren Zuwachs im Westen erhielt sie als Ergebnis des Wiener Kongresses 1815. In ihr vereinigten sich nach der Union im Jahr 1817 Lutheraner und Reformierte. Eine Vielzahl von theologischen Bewegungen und regionalen Besonderheiten sollten unter ihrem Dach Platz finden – oder doch nicht alle? Was man unter solchen Bedingungen noch hin-

[1] Kurzfassung gehalten als Vortrag auf der Arbeitstagung des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) am 11. Oktober 2014 in Kaub am Rhein.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

nehmen kann oder ausschließen muss, blieb schwierig zu entscheiden. Zwangsläufig kam es zu einer Melange von Einflussfaktoren, deren Wirkungen sich kaum voneinander trennen lassen.

Das Problem setzt sich fort mit der Suche nach einer positiven, konstruktiven Kennzeichnung des Gemeindelebens und seiner Gestaltung. Es bietet sich dafür der Begriff „Lebensordnung" an. Nun kam der Begriff „Lebensordnung" kirchenrechtlich erst in den 1920er und 1930er Jahren auf, als das landesherrliche Kirchenregiment beendet war. Die kirchengesetzliche „Lebensordnung" wurde eine Ergänzung zu den neuen Kirchenverfassungen der Landeskirchen. Dennoch kann „Lebensordnung" auch für das 19. Jahrhundert ein Gebiet von innerer Gestaltung und Rechtsetzung der Kirche umschreiben, das ähnliche Absichten verfolgt wie die Satzung und Geschäftsordnung eines Vereins: den Zusammenhalt der Mitglieder in Frieden fördern, um das definierte gemeinsame Ziel anzustreben. In der Kirche ist sie auf die reine Verkündigung des Evangeliums, die ordnungsgemäße Verwaltung der Sakramente, ein aktives Leben in den Gemeinden und die Nächstenliebe ausgerichtet. Dafür gibt es Ordnungen für Gottesdienste, Sakramentsverwaltung und Amtshandlungen. Die „Lebensordnung" umfasst auch Seelsorge, Unterricht, Diakonie und Mission. Es sind Handlungsfelder mit Bedeutung für das gemeinsame Leben in der Kirche. Mit ihr soll die Glaubwürdigkeit der Kirche gesichert werden.[2]

Für ein zielgerichtetes Zusammenleben wird von „Gemeindedisciplin" gesprochen.[3] Ihre Mittel fallen unter den Begriff „Gemeindezucht" bzw. „Kirchenzucht". Wegen der verfassungsmäßigen Verhältnisse in der evangelischen Landeskirche wird der Begriff „Kirchenzucht" bevorzugt. Hierunter fallen „Maßnahmen, mit denen Abweichungen von den Normen einer Kirche entgegengewirkt wird".[4] Sein Einsatz bleibt diffus.[5] Die „Lehrzucht", heute als „Lehrbeanstandung" deklariert, wird bis in die Gegenwart als Teil der „Kirchenzucht" im weiteren Sinne betrachtet. Das Disziplinarrecht für die Kirchenbeamten wird ebenfalls einbezogen. Bis 1910 ist die Lehrbeanstandung noch Teil des Disziplinarrechts. Für dieses Bündel von Maßnahmen wird der Oberbegriff „Disziplinierung" eingeführt. Nachfolgend werden die drei Dimensionen der sozialen und theologischen Disziplinierung in der Landeskirche näher beschrieben.

Die Kirchenzucht gegenüber Gemeindegliedern wird im landeskirchlichen Protestantismus nicht nur bestimmt von der Lehre und Praxis im

---

2 *Reinhard Schmidt-Rost*: Lebensordnung, in: Evangelisches Staatslexikon, hg. v. Werner Heun / Martin Honecker / Martin Morlok / Joachim Wieland, Stuttgart, Neuauflage 2006, 1414 f.

3 Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung (RWKO) vom 5. März 1835.

4 *Michael Hüttenhoff*: Kirchenzucht, in: Evangelisches Staatslexikon, 1251.

5 Vgl. anlässlich der Neugestaltung: *Hans Ulrich Anke*, Der lange Weg zum gemeinsamen Disziplinarrecht in der EKD. Zur Bedeutung konfessioneller Kirchenverständnisse für die kirchenrechtliche Konzeption des Diszipinarrechts, (Hannoveraner Initiative Evangelisches Kirchenrecht [HIEK], Workingpaper 1/08, 1, http://www.ekd.de/kirchenrechtliches_institut/download/HIEK2_Anke.pdf. Abruf: 06.01.2015.

Neuen Testament und ihre Erneuerung durch die Reformation, sondern auch durch den Bedeutungswandel der Kirche in Staat und Gesellschaft.[6] Sie wird auch als „Notwehr" gegen Angriffe auf den Bestand und das Gemeindeleben gesehen.[7] Für Friedrich Schleiermacher (1768–1834) war die Kirchenzucht in seiner „Volkskirche" „die Sorge, daß nichts äußerliches der Kirche angehöre, das ihr nicht auch innerlich zugehöre".[8] Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) beschrieb sie als „notwendige sichtbare Ausübung des Schlüsselamtes innerhalb der Gemeinde".[9] Die Kirchenzucht richtete sich vor allem gegen Vergehen mit geistlichem Inhalt, die öffentlich erlebbar waren und wegen Verstoßes gegen die allgemein akzeptierte Sitte skandalisierten. Sie verteidigte eine tradierte Gemeinschaft kirchlichen Lebens.

In der Landeskirche der altpreußischen Union (APU) trat eine theologische Spannung über das Verständnis von Kirche auf. Im lutherischen Verständnis ist das göttliche Recht an der Verkündigung des Evangeliums orientiert, im reformierten geht es um die Verwirklichung des göttlichen Gesetzes.[10] Im lutherischen Verständnis von Kirche ist die christliche Erziehung entscheidend. Liebe und Nachsicht sind Bestandteile dienender und helfender Seelsorge. Aus diesem Blickwinkel dient die Kirchenzucht dem einzelnen Gemeindeglied zum Seelenheil und ist eine Aufgabe des geistlichen Amts. Die insgesamt unklare Vorstellung von Kirchenzucht führte unter den lutherischen Geistlichen zwangsläufig zu Positionen, die weit auseinander lagen.[11] Für die reformierte Prägung der Kirche ist die Identität der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche bzw. Gemeinde ein Ziel. Die Grenzregion des Rheinlandes beförderte den Austausch von ekklesiologischen Modellen, die heute großenteils den evangelischen Freikirchen zugeschrieben werden. Dem entsprechend blieb die Kirchenzucht im Rheinland, der selbstständigsten Provinzialkirche unter den altpreußischen, im ganzen 19. Jahrhundert Praxis.[12] Pietismus und Erweckungsbewegung unterstrichen die Bedeutung der Kirchenzucht für ein gottgefälliges Leben und eine möglichst sündenreine Gemeinde. Diese theologischen Bewegungen führten zu einer Strenge in der Lebensordnung. In den Gemeinden waren die Presbyterien Organe der Zucht. Die APU wurde von der lutherischen Auffassung dominiert, die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von der reformierten.

Erste Mittel der Wahl für die Kirchenzucht gegenüber einzelnen Gemeindegliedern waren verständnisvolle Seelsorge, Beichtgespräche, Bitten, Ermahnungen mit einer Steigerung des Drucks in mehreren Schritten. Danach folgten autoritäre Disziplinierungsmaßnahmen: Verweise, Aberkennung

---

6 *John H. Leith*: Kirchenzucht. Begriff, in: TRE, Bd. 19, 1990, 174.

7 *Eckhard Tauscher*: Die Kirchenzucht im deutsch-evangelischen Kirchenrecht unter besonderer Berücksichtigung des inneren Kirchenrechts, Diss. iur. Univ. Erlangen 1931, 35.

8 Zitiert nach *Leith*: Kirchenzucht. in: TRE, Bd. 19, 1990, 188.

9 Zitiert nach *Leith*: ebd., 174.

10 Vgl. *Anke*: Der lange Weg zum gemeinsamen Disziplinarrecht in der EKD.

11 *Friedrich Uhlhorn*: Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, Hannover, Berlin 1901, 4.

12 Ebd., 3.

von Rechten des Gemeindeglieds, insbesondere des aktiven und passiven Wahlrechts, Ausschluss von der Teilnahme am Heiligen Abendmahl und der Übernahme des Patenamts. Die Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft gilt in der Regel als äußerste Kirchenzuchtmaßnahme.[13] Gelegentlich wird auch der völlige Ausschluss aus der Gemeinde und Abbruch der Verbindung mit Verweis auf biblische Stellen hinzugerechnet, was aber theologisch umstritten ist.[14] Darüber hinaus wurden „Dissidenten" und „Sekten" überwacht, soweit sie innerkirchliche Schwierigkeiten machten.[15] Neben dem positiven Kirchenrecht hatte die gewohnheitsrechtliche Übung einen großen Einfluss auf die Maßnahmen der Kirchenzucht, die zum Teil viel fester im Gemeindeleben verankert waren als jedes Kirchen- oder Staatsgesetz.[16] Die unterschiedlichen theologischen Strömungen in der Landeskirche finden nur in dieser Feststellung einen Konsens: „Wenn die Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes heilig ist, bestehen die vorrangigen Formen der Kirchenzucht in Predigt, Lehre und Seelsorge."[17]

Das Disziplinarrecht traf insbesondere die Beamten in einer Staatskirche. Sie sind an ihren Dienstherrn in einem öffentlich-rechtlichen Dienst- und Treueverhältnis gebunden. Daraus leitet sich eine einseitige staats- oder kirchengesetzliche Regelung des Dienstes ab. Zu diesem öffentlich-rechtlichen Gebiet gehört auch das Disziplinarrecht. Es ist nicht nur eine sanktionsbewehrte Sicherstellung der persönlichen Loyalität des Beamten gegenüber seinem Dienstherrn. Viel mehr hat es auch die Aufgabe, das tradierte Berufsbild eines Beamten im Staat und die Autorität des Staates in der Gesellschaft zu bewahren. Daraus leitet sich zuerst ab, dass es eine Verfolgung von Verletzungen von Amtspflichten zusätzlich bzw. parallel zum allgemeinen Strafrecht gibt. Darüber hinaus wird ein Beamter disziplinarisch belangt, welcher „sich durch sein Verhalten in oder außer dem Amte der Achtung, des Ansehens oder des Vertrauens, die sein Beruf erfordert, unwürdig zeigt"[18]. Speziell für die weltlichen Kirchenbeamten und die Geistlichen wird hier ein faktischer Übergang zur allgemeinen Kirchenzucht deutlich. Auch Inhaber kirchlicher Ehrenämter unterliegen einer – angepassten – Dienstaufsicht. Für diesen Personenkreis kann die Disziplinierung als „Amtszucht" bezeichnet werden.

Die Geistlichen unterschieden sich wiederum von den übrigen Personen in der Kirche bezüglich ihrer Beauftragung zur öffentlichen Wortver-

---

13 *Christoph Link*: Exkommunikation. Evangelisch, in: RGG [4]1999, Bd. 2, 1822.

14 *Helmut Egelkraut*: Gemeindezucht, in: Erich Geldbach / Helmut Burkhard / Kurt Heimbucher (Hg.), Evangelisches Gemeindelexikon, Wuppertal, Sonderausgabe 1986, 200.

15 Sie traf u. a. die sogenannten „Irvingianer", benannt nach einem der Protagonisten der katholisch-apostolischen Bewegung, Edward Irving (1792–1834) im Jahr 1853 eine Zirkular-Verfügung des EOK an die Provinzialkonsistorien.

16 *Tauscher*: Die Kirchenzucht im deutsch-evangelischen Kirchenrecht, 82.

17 *Leith*: Kirchenzucht. TRE, Bd. 19, 1990, 175.

18 Gesetz, betreffend die Dienstvergehen der nicht richterlichen Beamten, die Versetzung derselben auf eine andere Stelle oder in den Ruhestand vom 21. Juli 1852, Gesetz-Sammlung für die Königlich Preußischen Staaten (bis 1906) bzw. Preußische Gesetz-Sammlung (ab 1907) (GS), 465.

kündigung und Verwaltung der Sakramente durch die Kirche in der Gestalt der Ordination. Es war ihre Sonderaufgabe der Lehre, die sie einem speziellen Verfahren der Disziplinierung in der Gestalt der Lehrzucht (Lehrbeanstandung) unterwarf. Diese strikte kategoriale Unterscheidung zwischen Beamten- und Disziplinarrecht einerseits und der Feststellung von nicht tragfähigen öffentlichen Abweichungen von der normierten Glaubenslehre andererseits wurde im „langen" 19. Jahrhundert bis zum Inkrafttreten eines speziellen Kirchengesetzes nicht eingehalten. Insofern unterliegen Geistliche als öffentliche Repräsentanten der Kirche und des Staates einem stark erweiterten Sanktionsmechanismus der Kirche gegenüber einem einfachen Gemeindeglied. In einem gewissen Umfang schließt dies auch ihre Familien ein.

Wir halten als Definitionen fest:

Kirchenzucht gegen ein Gemeindeglied (Kirchenzucht im engeren Sinn):
Disziplinierung des einfachen Gemeindegliedes ohne kirchliche Ämter wegen einer öffentlich sichtbaren Verletzung von geschriebenen oder ungeschriebenen Regeln sozialen Verhaltens.

Disziplinarverfahren gegen einen Amtsinhaber (Amtszucht):
Prozess bei Pflichtverletzung von Inhabern kirchlicher Ehrenämter oder von Amtsträgern im öffentlich-rechtlichen Anstellungsverhältnis (als Disziplinarrecht für Kirchenbeamten und Pfarrer), die auch strafrechtlich relevant sein kann und das Ansehen des Kirchenamtes gefährden und das Vertrauen in die Amtsperson zerstören kann.

Lehrbeanstandung gegen einen Geistlichen (Lehrzucht):
Erklärung der Kirchenleitung, dass der Inhalt der verkündigten Glaubenslehre eines Geistlichen unvereinbar mit der offiziellen Verkündigung ist.

2. Disziplinierung in der Landeskirche – der historische Einfluss des Westens[19]

2.1 Die „Freikirche" im 16. und 17. Jahrhundert

Eine geschlossene große und einheitlich verfasste Kirchen- und Glaubensgemeinschaft bestand im Westen Deutschlands nicht. Politisch war die Landschaft durch eine Vielzahl von Herrschaftsgebieten extrem zersplittert. Im Gebiet der späteren preußischen Rheinprovinz gab es zwei Typen der Entstehung evangelischen Kirchentums. Im Süden gab es Initiativen der Lan-

[19] Immer noch beachtenswerte Einsichten in die spezielle Geschichte der Kirchenverfassung und der Ekklesiologie der Reformation im Westen Deutschlands bis 1835 vermittelt das zweibändige Werk von *Walter Göbell*: Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihr theologischer Gehalt, Bd. 1, Duisburg 1948, Bd. 2: Urkunden-Sammlung zur Rechtsgeschichte der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung. Besonders ansprechend sind seine tiefe Sachgliederung und Übersichtlichkeit sowie eine intime Kenntnis und intensive Kritik relevanter Quellen.

desherren. Bemerkenswert ist der zweite Entstehungsprozess evangelischer Gemeinden. Im Unterschied zu den meisten Territorien gab es am Niederrhein nicht vom Beginn der Reformation an ein landesherrliches Kirchenregiment. Für die spezielle Geschichte der Reformation in den Rheinlanden war der gescheiterte Versuch einer Reformationsordnung von 1543 in Köln von großer Bedeutung. Erzbischof Hermann von Wied (1477–1552, Regierung 1515–1547)[20] konnte sich mit seinem Vorhaben nicht durchsetzen.[21] Ein weiterer Einflussfaktor auf dem Sonderweg des Westens in der Kirchengeschichte Deutschlands ist die direkte Nachbarschaft zu den Niederlanden und Frankreich. Darunter waren die Vereinigten Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg mit den Grafschaften Mark und Ravensberg in Westfalen, deren Gebiete bis weit in die heutigen Niederlande reichten und im Mittelpunkt europäischer Machtpolitik standen. Herzog Wilhelm V. (genannt „der Reiche", 1516–1592, Regierung 1539–1592) versuchte eine Religionspolitik zwischen den Konfessionen in der Gestalt eines „Dritten Weges", musste sie aber zugunsten des katholischen Habsburgs aufgeben.[22] Die reformatorischen Konfessionen befanden sich in der Minderheitensituation. Die öffentliche Verbreitung des reformierten Glaubens wurde vielerorts unterbunden. Die niederländisch-reformierten Pastoren beschlossen auf dem Weseler Konvent im Jahr 1568 eine selbständige synodale Gemeindeorganisation. Die Synoden übernahmen die Kirchenleitung, das Ordinationsrecht und die Jurisdiktion.[23] Niederländische Flüchtlings- und Schiffergemeinden entstanden. Calvinisten förderten den Kirchenbau. In dieser Gegend gab es auch fließende Übergänge der Täuferbewegung zu den Lutheranern und Reformierten.[24] Das bedeutendste evangelische Kirchenwesen im Rheinland entstand in den Vereinigten Herzogtümern.[25] Es hat Auswirkungen bis in die Gegenwart für die evangelischen Landeskirchen in Deutschland.[26] Eine Weichenstellung war die erste Generalsynode der niederrheinisch-reformierten Kirche am Niederrhein 1610 in Duisburg. Sie konstituierte sich unabhängig von der

---

[20] Online-Biographie mit Darstellung der Religionspolitik: *Stephan Laux*: Hermann von Wied (1477–1552), http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/persoenlichkeiten/H/Seiten/HermannvonWied.aspx (Abruf: 05.03.2015).

[21] *Göbell*, Bd. 1, 53-55.

[22] Online-Biographie mit Darstellung der Religionspolitik: *Olaf Richter*: Wilhelm V., genannt „der Reiche" (1516–1592), Herzog von Jülich-Kleve-Berg, Graf von der Mark und Ravensberg, http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/persoenlichkeiten/W/Seiten/WilhelmVvonKleve.aspx (Abruf: 09.03.2015).

[23] *Nicole Kuropka*: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden, in: Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, hg. v. Joachim Conrad / Stefan Flesch / Nicole Kunopka / Thomas Martin Schneider i. A. des Ausschusses für rheinische Kirchengeschichte, Evangelische Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2007, 50.

[24] *Kuropka*: Von der Reformation bis zum Westfälischen Frieden, 37 f., 50.

[25] Die Kontinuität belegt: Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark in Verbindung mit der neuen Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinen der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz, hg. v. *K. Snethlage*, Leipzig 1837.

[26] Vgl. *Hermann-Peter Eberlein*: Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit (1648–1815), in: Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, 58.

niederländischen Kirche. Die Generalsynode bestimmte eine stabile Kirchenverfassung. Die vorhandenen reformatorischen Gemeinden konnten sich weitgehend ungestört von obrigkeitlichen Eingriffen entwickeln.[27]

Reformierte Gemeinden, die sich heimlich „unter dem Kreuz" versammelten, hielten mit ihrem Selbstverständnis und ihrer relativen Eigenständigkeit deutlich besser unter dem Druck katholischer Herrschaften stand als lutherische.[28] Nach einer Zählung von 1773 gab es die größte reformierte Gemeinde mit über 6600 Gemeindegliedern in Elberfeld.[29] Die eigenartige Lage der Evangelischen führte zu einer großen Selbstständigkeit der einzelnen Gemeinden. Presbyterien leiteten die Gemeinden, mehrere Gemeinden schlossen sich zu „Classen" (Synoden) zusammen. Diesen beiden stand die Überwachung des Kirchenlebens einschließlich der Kirchenzucht zu. Die Kirchenordnungen des 17. Jahrhunderts waren in starkem Umfang Lebensordnungen. Geregelt wurden Gebet und Gottesdienst, Festtage, Armenpflege, Beerdigungen und Eheschließungen und insbesondere die Kirchenzucht. Die reformierten Prediger mussten eine strikte „Zensur" ihrer Lebens- und Amtsführung hinnehmen. Ähnlich erging es den Gemeindegliedern. Die scharfe Aufsicht des Presbyteriums der Gemeinde verfolgte strikt jede Sünde, die ihr bekannt wurde. Sie verlangte vom sündigen Menschen Sündenbekenntnis und Reue. Bis dahin wurde der Sünder vom Abendmahl ausgeschlossen. Bei öffentlich begangenen Verstößen gegen Ordnung und Glaubensleben mussten auch Reue und Bitte um Vergebung sowie die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gemeindeöffentlich geschehen.[30] Für diese Gemeinde- und Kirchenverfassung kann auch – mit kleinen Einschränkungen – der Begriff „Freikirche" eingesetzt werden. Otto Dibelius (1880–1967), Generalsuperintendent der Kurmark und späterer Vorsitzender des Rates der EKD, beobachtete von Berlin aus „Die Kirche des Westens"[31]:

> „Wohin Calvin wirkte, da gab er den Gemeinden den starken Impuls, sich in einer selbständigen, in sich abgeschlossenen zielbewußten Organisation zusammenzufassen. [...] Diesem Impulsen kam am Rhein ein angeborener Sinn für Selbstverwaltung entgegen, der sich in einer Jahrhunderte alten, selbständigen, bürgerlichen Kultur hatte erproben können."[32]

Dibelius unterstreicht den Einfluss auf eine synodale Verfassung für die gesamte altpreußische Landeskirche im Zusammenhang mit der Neuordnung ab 1815:

---

27 Vgl. *Brigitta Duda*: Die Organisation der evangelischen Kirchen des linken Rheinufers nach den Organischen Artikeln von 1802, (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 40), Düsseldorf 1971.

28 *Göbell*: Bd. 1, 56.

29 *Eberlein*: Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit, 60.

30 Ebd., 59.

31 Vgl. die Biographien von: *Hartmut Fritz*: Otto Dibelius. Ein Kirchenmann in der Zeit zwischen Monarchie und Diktatur, (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe B, Darstellungen, 27), Göttingen 1998 und *Robert Stupperich*: Otto Dibelius. Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten, Göttingen 1989.

32 *Otto Dibelius*: Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1927, 32-34.

> „Der rheinische Protestantismus verschmolz mit den östlichen Kirchenprovinzen zu einer Einheit erst in dem Augenblick, da die Überwindung des landesherrlichen Kirchenregiments begann. Er brauchte den Kirchengedanken nicht preisgeben. Und er hat ihn in der Tat niemals ganz preisgegeben!"[33]

2.2 Die Staatskirche im preußischen Absolutismus

In der Zeit des Absolutismus und der Aufklärung verlor die Kirchenzucht einen großen Teil ihrer praktischen Bedeutung. War sie bis dahin in der Lage gewesen, in den Gemeinden einen hohen Gottesdienstbesuch zu sichern, wurde sie zunehmend als Ordnungsmittel suspendiert. Die Teilnahme am Abendmahl sank deutlich. Zugleich kam es zu einem Wechsel von der individuellen Ohrenbeichte zum kollektiven öffentlichen Sündenbekenntnis. Für diese Änderungen des Gemeindelebens übernahmen die Städte die Vorreiterrolle.[34] Der aufgeklärte Absolutismus beanspruchte ein umfassendes Gewaltmonopol, welches das Kirchenregiment einschloss.[35] Die oberste Kirchenleitung lag bei einem Departement der geistlichen Angelegenheiten. Die Kirchen wurden als Gesellschaften betrachtet, die einen Beitrag zur Monarchie leisten sollten.[36] Ganz in diesem Geist stand das „Allgemeine Landrecht für die Preußischen Staaten" (ALR) von 1794. Das ALR war ein „Markstein im Übergang von der kirchenpolitischen alten Ständewelt zu einem modernen Verhältnis von Staat und Kirche" und „ein voll durchgebildetes System des Staatskirchenrechts, das in seinen Grundzügen im ganzen 19. Jahrhundert in Kraft bleiben sollte"[37]. Es ist eine äußerst anspruchsvolle Regelung aller Lebens- und Rechtsbereiche in einer neuen deutschen Rechtssprache:[38]

> „Jede Kirchengesellschaft ist verpflichtet, ihren Mitgliedern Ehrfurcht gegen die Gottheit, Gehorsam gegen die Gesetze, Treue gegen den Staat, und sittlich gute Gesinnungen gegen ihre Mitbürger einzuflößen" (§ 13 Titel 11 II. Teil ALR).[39]

1232 Paragraphen verlangten Beachtung, um das kirchliche Leben zu gestalten und über die Ordnung zu wachen. Die römisch-katholischen Bischöfen eingeräumten „Rechte der Kirchenzucht" (§ 124) galten auch für die evangelischen Konsistorien (§ 143). Zur Verfügung standen geistliche Bußübungen, Geldbußen bis zu 20 Thalern und Gefängnisstrafen bis zu

---

[33] Ebd., 37.

[34] Vgl. *Albrecht Beutel*: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium, Göttingen 2009.

[35] Vgl. *Wilfried Härle*: in: Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung, hg. v. Wilfried Härle u. Heinrich Leipold, (Reader Theologie. Basiswissen-Querschnitte-Perspektiven), Bd. 2: Kirchenrechtliche Dokumente, Gütersloh 1985, 73 f.

[36] Vgl. *Wolf-Dieter Hauschild*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2: Reformation und Neuzeit, Gütersloh, ²2001, 626.

[37] *Rudolf von Thadden*: Eine preußische Kirchengeschichte, Göttingen 2013, 39.

[38] Vgl. *Hans Hattenhauer*: Einführung, in: Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794. Textausgabe, Frankfurt/M. / Berlin 1970.

[39] Zitiert nach *Hattenhauer*, ebd., 543.

vier Wochen, die „zum Gehorsame und zur Beobachtung ihrer Amtspflichten anhalten" sollten (§ 125). Die Pfarrer unterstanden dem Disziplinarrecht des Staates sowohl bezüglich der Amtsführung als auch ihrer Lehre. Der Verlust bürgerlicher Ehrenrechte und strafrechtliche Verurteilungen durch ein staatliches Gericht zogen Sanktionen in der Kirche nach sich. Aus einem Instrument zur Besserung des sündigen Kirchengemeindegliedes war eine Variante des weltlichen Strafrechts und der polizeilichen Überwachung geworden, um ein angepasstes Verhalten des Untertanen zu erreichen. Die Möglichkeit, die verhängte Strafe durch eine Geldzahlung zu ersetzen, bevorzugte Vermögende gegenüber der finanzschwachen Mehrheit.[40]

> „Nachdem das landeskirchliche Kirchenregiment seiner konfessionellen Substanz verlustig gegangen und nur noch mit einem theologisch entleerten Kirchenbegriff verknüpft war, bestanden keine Hemmungen mehr, die Amtskirche vollends zur Beamtenkirche verkümmern zu lassen, zu einer Anstalt ohne eigenes geistliches Profil."[41]

2.3 Der Westen als Teil der französischen Kirchenverfassung

Die Nähe zu Frankreich bewirkte eine unmittelbare Einflussnahme durch die Französische Revolution 1789. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte einschließlich Glaubensfreiheit öffnete den diskriminierten protestantischen Minderheiten den Weg zur öffentlichen Emanzipation.[42] Allerdings setzte sich bald ein antikirchlicher Zug in der revolutionären Bewegung durch. Eine scharfe Staatsaufsicht lähmte kirchliches Leben. Der synodale Bestandteil der Kirchenorganisation verschwand. Faktisch entstand eine kongregationale Kirchenverfassung.[43] Die Besetzung bzw. Annexion rheinischer Gebiete und die Bildung von rechtsrheinischen Vasallenstaaten durch Frankreich im Jahr 1797 führte zu ihrer rechtlichen Eingliederung. Im selben Jahr wurde die französische Behördenverfassung eingeführt. Ähnlich organisiert war die Kirche.[44] Napoleon begriff die Kirchen als Lenkungsinstrumente der Erziehung. Das Kultusministerium in Paris wurde oberste Kirchenbehörde. Von einer freien Pfarrerwahl war nicht mehr die Rede. Die Neuordnung der evangelischen Kirchen beider reformatorischer Konfessionen geschah unter dem deutlichen Einfluss der französischen Reformierten.[45] Die Organischen Artikel für den protestantischen Kultus (articles organiques des cultes protestans) von 1802 wurden gemeinsam mit dem Konkordat von 1801 mit Papst Pius VII. (1742–1823, Regierung: 1800–1823) und den Organischen Artikeln für die Katholiken nicht nur in Frankreich, sondern auch für die linksrheinischen Gebiete erlassen. Es entstand eine Gemenge-

---

[40] *Hans-Jürgen Goertz*: Kirchenzucht. Reformationszeit, in: TRE, Bd. 19, 1990, 180 f.
[41] *v. Thadden*: Eine preußische Kirchengeschichte, 36.
[42] *Eberlein*: Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit, 73.
[43] *Duda*: Die Organisation der evangelischen Kirchen, 19.
[44] Ebd., 22-24.
[45] Ebd., 44.

lage verschiedener Rechte. In den preußischen Gebieten links des Niederrheins (Kleve, Obergeldern und Moers) konkurrierte das „Allgemeine Landrecht" von 1794. Die Organischen Artikel blieben theoretisch auch nach dem Inkrafttreten der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung im Jahr 1835 subsidiär gültig.[46] Sie brachten den Evangelischen Religionsfreiheit, Gleichstellung auch in den katholischen Gebieten und die Vereinheitlichung der vielen Territorialkirchen.[47] Das synodale Element für die Reformierten kam praktisch nicht zum Einsatz.[48] Die presbyterial-synodale Verfassung blieb nur formal erhalten. An die Stelle der Einzelgemeinden trat das Lokalkonsistorium von Pfarrern und Notabeln aus mehreren angeschlossenen Kirchen.[49] Für die Kirchenzucht gegenüber Gemeindegliedern hatten die Lokalkonsistorien einen großen Ermessensspielraum, wandten ihn aber nicht an. Duda fasst zusammen:

> „[...] die in der Philosophie der Aufklärung neu belebte und schließlich auch staatlich propagierte Toleranzidee des Revolutionszeitalters verdrängte den ethischen Rigorismus der evangelischen Kirchen der Rheinlande, der in den Kirchenzuchtsmaßnahmen seinen Niederschlag gefunden hatte."[50]

2.4 Auf dem Weg zur Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung von 1835 (RWKO)

Nach der Niederlage und dem Zusammenbruch Preußens nach dem Frieden von Tilsit 1807 waren dringend Reformen in Staat, Kirche und Gesellschaft erforderlich. Die linksrheinischen Gebiete mit dem synodalen Sonderrecht spielten keine Rolle bei der Neufassung der preußischen Landeskirche, da sie an Frankreich abgetreten worden waren.[51] Der einflussreichste Theologe, Friedrich Schleiermacher, gehörte zu den schärfsten Kritikern des Zustandes der Kirche. Er forderte mit seinem Entwurf einer neuen Kirchenverfassung 1808 Reformen, um die Gemeinden und Kreissynoden zu stärken:

> „Dass unser Kirchenwesen in einem tiefen Verfall ist, kann niemand leugnen. Der lebendige Anteil an den öffentlichen Gottesverehrungen und den heiligen Gebräuchen ist fast ganz verschwunden, der Einfluss religiöser Gesinnungen auf die Sitten und deren Beurteilung kaum wahrzunehmen, das lebendige Verhältnis zwischen den Predigern und ihren Gemeinden ist so gut als aufgelöst."[52]

Die Wurzel allen Übels sah Schleiermacher in der unglücklichen Verquickung von weltlicher Obrigkeit mit kirchlichen Dingen in der Reformati-

---

[46] Ebd., 100.
[47] *Eberlein*: Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit, 73.
[48] *Duda*: Die Organisation der evangelischen Kirchen, 90 f.
[49] *Eberlein*: Zwischen Dreißigjährigem Krieg und Preußenzeit, 73.
[50] *Duda*: Die Organisation der evangelischen Kirchen, 90 f.
[51] *J. F. Gerhard Goeters*: Die Reorganisation der staatlichen und kirchlichen Verwaltung in den Stein-Hardenbergschen Reformen. Verwaltungsunion der kirchenregimentlichen Organe, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, hg. v. J. F. Gerhard Goeters u. Joachim Rogge, Bd. 1: Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), Leipzig 1992, 58.
[52] Zitiert nach *v. Thadden*: Eine preußische Kirchengeschichte, 40.

on.[53] Als Preußen die 1815 durch den Wiener Kongress erworbenen Gebiete im Westen in Besitz nahm, ging die Berliner Staatsregierung von einer schlichten Einführung des Landeskirchentums im Westen aus. Ab 1822 wurde der Westen mit der Rheinprovinz und der Provinz Westfalen so zugeschnitten, wie er sich bis heute noch in den Grundzügen der Grenzen der beiden Landeskirchen widerspiegelt. In diesen Provinzen wurden Provinzialkirchenleitungen installiert, die im Verwaltungsschema des Staates arbeiteten.[54] Durch die Kontrolle der Pfarrer wurden zugleich die Gestaltungsspielräume der Gemeinden eingeengt.[55] Die in Aussicht stehende Konsistorialverfassung mit schwachen Gemeinden am Ende und einem Staatsministeriums an der Spitze der ausgeprägten Hierarchie stieß auf Unverständnis und Widerstand. Widerstand im Westen provozierte auch das liturgische Muster König Friedrich Wilhelms III. als Amateurtheologen: zu altlutherisch, zu altertümlich, zu „katholisierend".[56] 1826 stimmten nur elf von 432 rheinischen Pfarrern dem Agendenentwurf zu.[57] Die Konflikte zwischen dem „versammlungsfreudigen rheinischen Protestantismus" (Friedrich Wilhelm IV.)[58] und der Berliner Zentrale waren großenteils kulturell bedingt.

> „Es war ein Abwehrkampf gegen Erscheinungen, die man als rückschrittlich und unpassend empfand. Die demokratischen Motive der Französischen Revolution von 1789 hatten nahe liegend hier besonderen Anklang beim Großbürgertum und in der Pfarrerschaft gefunden und verbanden sich mit dem republikanischen Grundzug der calvinistischen Kirchenverfassung."[59]

Die weiteren Auseinandersetzungen führten zu einer stark beschnittenen, aber immer noch kritisierten preußischen Agende, die 1835 in Kraft trat. Sie war die „bittere Pille" für die Durchsetzbarkeit einer gelebten Kirchenverfassung als innerkirchliches Sonderrecht.[60]

Erst nach langem Ringen mit Berlin gelang es mit der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung (RWKO) vom 5. März 1835[61] die Lage dauerhaft zu beruhigen. Drei von vier Forderungen aus dem Rheinland wurden erfüllt: die Zusammensetzung der Synoden nicht nur aus Geistlichen, sondern auch aus Laien, die Wahl ihres Präses durch die Synode sowie – ein Ausdruck besonderer Freiheit aus der Geschichte – die freie Pfarrerwahl der Gemeinden.

---

53 Zitiert nach ebd.
54 *Hauschild*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 755.
55 Vgl. Ebd., 752.
56 *Holger Weitenhagen*: Das 19. Jahrhundert – Die Zeit mit Preußen 1815 bis 1918, in: Evangelisch am Rhein. Werden und Wesen einer Landeskirche, 76.
57 Vgl. ebd.
58 Zitiert nach ebd., 78.
59 *Wilhelm H. Neuser*: Die Entstehung der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, Bd. 1, Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817–1850), Leipzig 1992, 243.
60 *Weitenhagen*: Das 19. Jahrhundert – Die Zeit mit Preußen 1815 bis 1918, 78.
61 Text in: Kirchen-Ordnung für die evangelischen Gemeinen der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz, in: *Snethlage*: Die älteren Presbyterial-Kirchenordnungen der Länder Jülich, Berg, Cleve und Mark, 173-208.

Das geforderte Gesetzgebungsrecht der Synoden wurde vom König abgelehnt. Es war ein Kompromiss. Er bestand einerseits aus dem althergebrachten presbyterial-synodalen Aufbau, der von der Selbstverwaltung der Gemeinden mit freier Pfarrerwahl ausging und diese in „Kreisgemeinden" und „Provinzialgemeinde" zusammenfasste und andererseits aus dem hierarchisch-bürokratischen landesherrlichen Kirchenregiment vom Berliner Ministerium für geistliche Angelegenheiten über die Konsistorien in den Provinzen bis hin zu den Superintendenten, die allerdings nicht wie üblich ernannt, sondern von den Synoden gewählt wurden. Repräsentant des episkopalen Elements war das Amt des „Generalsuperintendenten" als oberster Geistlicher und landesherrlicher Vertreter in der Kirchenprovinz. Die „Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung" war die einzige in Preußen mit einer stark reformierten Prägung.

Langfristig haben sich die konstitutionellen Vorstellungen der niederrheinischen Protestanten durchgesetzt, nicht jedoch die rigoristischen Vorstellungen einer Gemeindeordnung und -zucht. Sie war innerkirchliches Sonderrecht. 1873/76 kam es für die übrigen Kirchenprovinzen zu einer Verfassung, die sich die presbyterial-synodalen Elemente der Kirchenordnung des Westens zum Vorbild nahm.[62]

In der Praxis der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung konnten sich die Vorkämpfer einer synodalen Verfassung keiner Illusionen hingeben. Sie stießen auf eine tiefe Abneigung des Königs und des zuständigen Ministers. Die rheinisch-westfälische Verfassung wurde bis 1918 nicht wohlwollend presbyterial-synodal, sondern staatskirchlich-konsistorial ausgelegt.[63] Es gab weiterhin erhebliche und anhaltende Konflikte zwischen den westlichen Provinzialsynoden und der Berliner Oberkirchenleitung. Verschärfend wirkte sich die Präsenz der Generalsuperintendenten im Westen aus: „Kirchliche Selbstverwaltung und staatliche Aufsicht standen sich unversöhnt gegenüber."[64]

Der Selbstständigkeitsdrang der rheinischen Provinzialkirche blieb bis zum Ende der altpreußischen Landeskirche ungebrochen. Er opponierte erfolgreich gegen jegliche Zusammenfassung der gesamten Landeskirche unter eine einheitliche Verfassung.[65] Die Kirchenordnungen der rheinischen und

---

62 Vgl. *A. Hiersemenzel*: Die Evangelische Kirchengemeinde- und Synodalordnung vom 10. September 1873 sowie die General-Synodalordnung vom 20. Januar 1876, Berlin 1877; *Joachim Wächter*: Die Landeskirchen der alten und der neuen Provinzen nach 1866, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918), hg. v. Joachim Rogge u. Gerhard Ruhbach, Leipzig 1994, 155; *Hauschild*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 786; *Weitenhagen*; Das 19. Jahrhundert – Die Zeit mit Preußen 1815 bis 1918, 76.

63 *Wilhelm H. Neuser*: Die Revision der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918), 82 f.

64 Ebd., 86.

65 Vgl. *Joachim Rogge*: Die außerordentliche Generalsynode von 1875 und die Generalsynodalordnung von 1876. Fortschritt und Grenzen kirchlicher Selbstregierung, in:

der westfälischen Landeskirche stehen bis in die Gegenwart in der Tradition von 1835. Es ist genau dieser besondere Boden landeskirchlicher Verfassung und Geschichte, auf dem sich die Freien evangelischen Gemeinden entwickelten.

3. Lebensordnung und Disziplinierung nach dem Allgemeinen Landrecht (ALR) und der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung (RWKO)

Entsprechend der obigen Einteilung für die Disziplinierung ergeben sich drei Kreise der Betroffenen bezüglich ihrer Aufgaben, Einordnung in die Diensthierarchie und Sanktionen bei Verstößen gegen Ordnung und Dienstauftrag:

3.1 Das Gemeindeglied

Nach dem ALR von 1794 hatte das Gemeindeglied ohne kirchliche Ämter einerseits das Recht auf Amtshandlungen und Gottesdienste (§ 108). Andererseits musste es sich der vorhandenen kirchlichen Ordnung und Kirchenzucht unterwerfen und die geforderten Beiträge leisten (§§ 50, 109 f.). Maßstab für die Kirchenzucht war die Öffentlichkeit einer unbotmäßigen Handlung (§ 51).[66] Die Disziplinierung des Gemeindegliedes erfolgte durch den Geistlichen und die Staatsbehörde (§§ 124, 143). Für den Einsatz von Zuchtmaßnahmen setzte das ALR eine Grenze, indem sie nur zur Abstellung eines öffentlichen Ärgernisses erlaubt waren (§ 51). Das Gemeindeglied konnte von kirchlichen Versammlungen ausgeschlossen werden, jedoch nicht wegen seines Glaubens (§§ 54, 55). Dem Geistlichen waren Grenzen gesetzt. Der Ausschluss vom Gottesdienst oder von den Sakramenten bedurfte der vorherigen Zustimmung durch den Dienstvorgesetzten. Konnte mit einer Maßnahme das bürgerliche Ansehen gefährdet werden, musste vorher die Erlaubnis der Staatsbehörde eingeholt werden (§§ 88, 86, 56, 57).

Die RWKO von 1835 führte ähnliche Rechte und Pflichten von Gemeindegliedern auf wie das ALR, verlangte aber noch „ein erbauliches Leben" (§ 3). Die Kirchenzucht lag beim Presbyterium der Gemeinde, welches sich aus dem Pfarrer und gewählten Ältesten aus dem Kreis der wahlberechtigten Gemeindeglieder zusammensetzte (§ 14). Nach einschlägigen Erfahrungen vor Ort durch die Industrialisierung, Pluralisierung des religiösen Lebens und das Aufkommen der Arbeiterbewegung nahm die RWKO in der

---

Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, hg. v. J. F. Goeters u. Joachim Rogge, Bd. 2: Die Verselbständigung der Kirche unter dem königlichen Summepiskopat (1850–1918), 229.

66 „... durch öffentliche Handlungen eine Verachtung des Gottesdienstes und der Religionsgebräuche zu erkennen geben, oder andere in ihrer Andacht stohren" (§ 54), „... jemand zu einer gottesdienstlichen Handlung in Trunkenheit, in anstößiger und ärgerlicher Kleidung, oder sonst in einem Zustande sich darstellt, ... grobes Aergernis der Gemeinde ..." (§ 89).

Fassung von 1908 noch die Aufsicht über die christliche Unterweisung und Erziehung als weitere Aufgabe des Presbyteriums auf (§ 14). Während die RWKO 1835 noch nicht in der Lage war, konkrete Tatsachen für Zuchtmaßnahmen aufzulisten, sah man sich 1908 zu großer Ausführlichkeit veranlasst.[67] Als Stufen der Kirchenzucht wurden 1908 festgelegt: Seelsorge, (erfolglose) nachdrückliche Ermahnung durch Pfarrer und Presbyterium, Wiederholung der Ermahnung mit Androhung schärferer Strafen, Ausschluss von der Teilnahme am Heiligen Abendmahl und der Übernahme des Patenamts anlässlich einer Kindertaufe (§ 120). Die zunehmende Rechtsförmlichkeit in der Kirche wirkte sich so aus, dass der Betroffene das Recht eines Berufungsverfahrens vor dem Kreissynodalvorstand erhielt.

Konflikte um die Kirchenzucht zu lösen, war Aufgabe des Zusammenschlusses der Gemeinden eines Kirchenkreises in der Kreissynode, des Kreissynodalvorstandes und des Superintendenten. Es entstand ein System gegenseitiger Kontrolle und hierarchischer Aufsicht. Es gab ein dienstliches Berichtswesen und die allgemeine Aufsicht des Superintendenten und des Kreissynodalvorstandes. Teil der Aufsicht der Obrigkeit waren die umfassenden Visitationen des Superintendenten in den Gemeinden seines Bezirks mit anschließenden Berichten an das Konsistorium. Die betroffenen Gemeindeglieder richteten Petitionen an die Landeskirchenleitung in Berlin.

3.2 Der Presbyter

Während das ALR von 1794 kein Presbyterium als Gemeindeleitung vorsah, bildete es in der RWKO den Grundpfeiler kirchlicher Organisation. Für die Wählbarkeit zum Presbyter wurden als geistliche Qualifikationen die Führung eines „ehrbaren" Lebenswandels und die häufige Teilnahme an Gottesdienst und Abendmahl festgelegt (§ 10). Der gesellschaftliche Wandel schlug sich im Zusatz der RWKO von 1908 nieder: „ihre Liebe zur evangelischen Kirche, namentlich durch Erziehung ihrer Kinder im evangelischen Bekenntnisse betätigen" (§ 10). Den Presbytern wurde die Rolle von Hilfskräften des Pfarrers in der Kirchenzucht zugewiesen. Sie sollten den Gottesdienst überwachen, dem Pfarrer über säumige Gemeindeglieder berichten und ihn bei Hausbesuchen begleiten. Ihre Mittel waren Bitten und Ermahnungen (§§ 15, 119). Die allgemeine Aufsicht über die Presbyter führte der Superintendent des Kirchenkreises. Kamen die Presbyter ihrem kirchlichen Ehrenamt nicht nach, so erstattete der Pfarrer Anzeige beim Konsistorium der Provinz (§ 121). Das Verfahren zur „Amtszucht" fand im Zusammenwirken mit dem Kreissynodalvorstand statt. Der Katalog der Disziplinarmaßnahmen reichte von mündlichen und schriftlichen Mahnungen und Warnungen, der Er-

[67] Westfalen: „Lasterhafter und gottloser Wandel", „Ausdrückliche Verwerfung und Verspottung des christlichen Glaubens" in schriftlicher oder mündlicher Form oder durch öffentliche Handlungen (§ 120). Abweichender für die Rheinprovinz, wo noch die Eigenschaften „notorisch", „entschiedener Unglaube" und „fortwährend" eingebracht werden.

teilung eines Verweises in Anwesenheit von kirchlichen Leitungsgremien, bis zum Verlust der Qualifikation für die Wählbarkeit und zur Amtsenthebung durch das Konsistorium der Provinz oder den Kreissynodalvorstand (§§ 121-128). Nachlässigkeiten der Amtsführung wie die Nichtteilnahme an Sitzungen wurden mit Ordnungsstrafen der Kreissynode belegt. In der RWKO von 1908 wurde das Disziplinarrecht für Ehrenamtliche an das Verfahren für Kirchenbeamte angelehnt und normiert (§§ 122-126): Bei leichteren Verfehlungen wurde dem Betroffenen das Recht auf Anhörung, eine schriftliche Begründung der Disziplinarentscheidung und Beschwerde beim Konsistorium eingeräumt, welches endgültig entschied. Bei Verfahren mit dem Ziel der Entlassung aus dem Amt war ein Berufungsverfahren beim Konsistorium möglich, das gemeinsam mit dem Vorstand der Provinzialsynode endgültig urteilte.

3.3 Der Geistliche

Die Ansprüche von 1794 an den Pfarrer uferten in einem langen und detaillierten Katalog aus. Der Pfarrer hatte die Rolle eines Vertreters der Moral zum Wohl von Kirche und Staat vorbildlich zu leben.[68] Im Fall des Versagens in der Öffentlichkeit drohte die Amtsenthebung (§ 67). Kaufmännische und gewerbliche Erwerbstätigkeit war nicht nur dem Geistlichen, sondern auch seiner Familie verboten (§ 93). Die Rolle des Pfarrers als staatlicher Standesbeamter wurde unterstrichen (§ 440). Dementsprechend wurde das Zeugnisverweigerungsrecht durch eine Anzeigepflicht bei schweren oder politischen Straftaten einschließlich einer Vorsorge durchlöchert (§§ 81, 82). Der Vertrauensverlust der Gemeinde durch unvorsichtiges Verhalten wurde vom Dienstvorgesetzten mit Versetzung in ein Amt an anderem Orte geahndet (§ 531). Mangelnde Bescheidenheit führte zur Zurechtweisung des Vorgesetzten (§ 79). Bei Nachlässigkeit im Amt und Leben fand ein Disziplinarverfahren beim Konsistorium statt (§ 323). Die Zucht des Konsistoriums in leichteren Fällen geschah durch verordnete Bußübungen, Geldbußen u. a. (§§ 125, 143, 530). Bei einem Verdacht von „groben" Amtsvergehen wurde die vorläufige Suspendierung vom Dienst angeordnet und eine Untersuchung eingeleitet. Ein weiteres Mittel war die Drohung mit der Amtsenthebung (§ 532). Der Bruch des Beicht- und Amtsgeheimnisses wurde mit der Entlassung aus dem Amt sanktioniert (§ 80). Nicht nur Verbrechen und grobe Verstöße gegen die Kirchenordnungen und Amtspflichten, sondern auch „ärgerlicher Lebenswandel" hatten die Suspendierung vom Dienst und eine Anzeige des Dienstvorgesetzten bei der staatlichen Obrigkeit zur Folge (§ 536).

---

[68] Beispiele: „Ein Pfarrer muß die von einem geschickten und tugendhaften Geistlichen erforderten Eigenschaften im vorzüglichen Grade besitzen" (§ 319). „Aller zudringlichen Einmischungen in Privat- und Familienangelegenheiten müssen sie sich enthalten" (§ 69). „Auch die Personen, welche zu ihrer Familie gehören, müssen sie zu einer ordentlichen, stillen und bescheidenen Ausführung anhalten" (§ 72).

Im Vergleich zu diesem Gewicht von Vorschriften im ALR ging die RWKO von 1835 schlicht mit dem Pfarrer um:

> „Er muß mit einem unbescholtenen, exempilarisch christlichen Lebenswandel der Gemeinde, welche ihm anvertraut ist, vorleuchten, und überall den Ernst und die Würde eines Geistlichen behaupten" (§ 67).

Seine Aufgaben der Kirchenzucht sind Ermahnen, Warnen und Trösten, öffentliche Vorträge über ein christliches Leben halten und persönliche Seelsorge üben (§ 118). Hinzu kommt sein Auftrag, als Staatsbeamter die Kirchenbücher zu führen und sich gegenüber der Staatsbehörde zu verantworten (§ 70).

Der Evangelische Oberkirchenrat übernahm 1850 den Ressortumfang als ausgegliederte Abteilung des Ministeriums der geistlichen Angelegenheiten für die inneren evangelischen Kirchensachen. Insofern gab es einen bruchlosen Übergang für laufende Disziplinarverfahren.[69] Die Konsistorien der Kirchenprovinzen waren von entscheidender Bedeutung:

> „Die Konsistorien sind vorzüglich dazu bestimmt, in rein-geistlicher und wissenschaftlicher Hinsicht die allgemeine Leitung des evangelischen Kirchenwesens und der Schulangelegenheiten in der Provinz zu besorgen."[70]

Die Konsistorien der Provinzialkirchen hatten als erste Instanz ein umfassendes Aufsichts- und Disziplinarrecht. Dies galt insbesondere gegenüber den Geistlichen bezüglich deren geistlicher Amtsführung und ihres Lebenswandels. Sie erließen besondere Anweisungen, Ermahnungen, Verweise und Strafen. Die Konsistorien konnten Disziplinaruntersuchungen einleiten und Verfahren durchführen, Geistliche von ihrer Amtsausübung mit deutlich verringertem Gehalt suspendieren und unfreiwillige Emeritierungen mit Ruhegehalt festsetzen. Sie entschieden über den Gottesdienst „zur Aufrechterhaltung desselben in seiner Reinheit und Würde", Beschwerden und Anfragen über Amtshandlungen (vor allem Konfirmationen und Trauungen) durch Pfarrer.[71] Sie hatten für die Aufrechterhaltung der Kirchenzucht und die Durchführung von Visitationen vor Ort zu sorgen. Der Evangelische Oberkirchenrat erhielt die Rechte einer zweiten, höheren Instanz und das Recht der allgemeinen Anordnung. Dem Staatsminister verblieben die äußeren Angelegenheiten der Kirche (Gebäude, Kirchenbücher, Vermögen).

---

[69] Allerhöchster Erlass vom 29. Juni 1850, betreffend die Grundzüge einer Gemeinde-Ordnung für die evangelischen Kirchengemeinden der östlichen Provinzen und die Einsetzung des evangelischen Ober-Kirchenraths nebst Ressort-Reglement für die evangelische Kirchen-Verwaltung (GS, 346), abgedruckt in: *Friedrich Bluhme*: Codex des Rheinischen Evangelischen Kirchenrechts, Elberfeld 1870. Danach richtete sich der Ressortumfang nach der Instruktion vom 23. Oktober 1817, die Allerhöchste Order vom 31. Dezember 1825 und die Verordnung vom 27. Juni 1845.

[70] § 1 Dienst-Instruktion für die Provinzialkonsistorien vom 23. Oktober 1817 (GS, 237).

[71] Circular-Erlasse der Königlichen Ministerien der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten, des Innern und der Finanzen, an sämmtliche Oberpräsidenten und an die Königlichen Consistorien, betreffend die Feststellung der Ressort-Verhältnisse der Consistorien und der Regierungen in evangelischen Kirchen-Angelegenheiten vom 1. Oktober 1847. Vgl. *Bluhme*: Codex des Rheinischen Evangelischen Kirchenrechts.

Dazu wurde auch die Ernennung von weltlichen Kirchenbeamten für die Vermögensverwaltung „sowie die Aufsicht über deren amtliche und sittliche Führung und die damit verfassungsmässig verbundenen Disziplinarbefugnisse“[72] gerechnet.

4. Die wachsende Unsicherheit der altpreußischen Landeskirche

Im Anschluss an die Revolution 1848 empfand man die „offenbar gewordene religiöse und sittliche Verwilderung unseres Volkes“ als so bedrohlich, dass man sie mit einer strengeren Kirchenzucht in den Gemeinden aufhalten wollte.[73] Vielfach entstanden diese Gedanken autoritärer Pädagogik aus dem Gefühl der Überforderung und des Versagens der Kirche angesichts politischer, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Anfechtungen. Oft stand auch die Absicht einer Rechristianisierung der Gesellschaft und einer Wiederherstellung der alten Kirche dahinter. Infolge der Erweckungsbewegung wurde die Wiederbelebung der Kirchenzucht verlangt.[74] Fast alle Kirchenordnungen evangelischer Landeskirchen im 19. Jahrhundert nahmen Verfahren zur Disziplinierung von Gemeindegliedern unter Mitwirkung der Gemeindevertretungen auf.[75] Auch wenn durch die Individualisierung und Pluralisierung von Glaubenseinstellungen die Kirchenzucht zunehmend ins Leere lief, so nahm die kirchliche Gemeinschaft mit einem solchen Instrumentarium der Missbilligung eine klare Position ein, dass für sie eine Überzeugung oder eine Verhaltensweise eines Kirchengliedes für unvereinbar mit ihrem Verständnis des Christentums sei.[76]

Ein weiterer Unsicherheitsfaktor für die altpreußische Landeskirche war die Politik ihres königlichen Oberhaupts und seines Staatsministeriums selbst. Der langfristige Trend der Politik ging bis 1918 in Richtung ihrer Verselbstständigung. Ein erster Schritt zur Lockerung der Staat-Kirche-Beziehung geschah durch König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861, Regierung 1840–1861) mit der Verfassung vom 31. Januar 1850, die eine Revision der Konstitution im Anschluss an die Revolution 1848 war. In der Folge geschah die Ausgliederung der evangelischen Abteilung aus dem preußischen Kultusministerium und Umwandlung in den „Evangelischen Oberkirchenrat“ (EOK). Die neue Zentralbehörde und das Kirchenrecht blieben aber mit der weltlichen Obrigkeit verbunden.[77]

---

[72] § 3 Allerhöchster Erlass vom 29. Juni 1850 (GS, 346).
[73] *Uhlhorn*: Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, 3.
[74] Vgl. ausführlich: *Gerhard Ruhbach*: Die Erweckungsbewegung und ihre kirchliche Formation, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, 159-174.
[75] Vgl. *Christoph Link*: Exkommunikation. Evangelisch, in: RGG ^{4}1999, Bd. 2, 1822.
[76] Ebd.
[77] Vgl. *Hauschild*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 786.

Die Kulturkampfgesetzgebung unter Bismarcks Kanzlerschaft richtete sich zwar in erster Linie gegen den politischen Katholizismus. Im Windschatten des Kulturkampfes wirkte sie sich aber auch auf die evangelische Staatskirche aus. Es wurde der säkulare Staat in der Moderne gestärkt. Die Kirche wurde aus öffentlichen Aufgaben gedrängt und unter eine schärfere Aufsicht des Staates gestellt.[78]

4.1 Kirchenzucht gegen ein Gemeindeglied

Teil des politischen Programms Bismarcks war auch die Beschränkung innerkirchlichen Rechts. Das „Gesetz über die Grenzen des Rechts zum Gebrauche kirchlicher Straf- und Zuchtmittel" vom 13. Mai 1873[79] beschnitt die Möglichkeiten der Disziplinierung der Kirchenmitglieder erkennbar. Es zog eine scharfe Grenze zwischen dem staatlichen und dem kirchlichen Rechtsgebiet auch für die altpreußische Landeskirche.[80] Disziplinierungsmittel hatten sich vollständig dem staatlichen Recht unterzuordnen. Körperliche, finanzielle oder die Freiheit einschränkende Maßnahmen waren ebenso ausgeschlossen wie die Verletzung des bürgerlichen Ansehens durch die öffentliche Bekanntmachung von innerkirchlichen Sanktionen. Mit dem „Gesetz, betreffend den Austritt aus der Kirche" vom 14. Mai 1873[81] wurde ein modernes kostengünstiges Austrittsrecht jedes Kirchenmitgliedes ohne Mitwirkung der betroffenen Religionsgemeinschaft geschaffen, indem nur noch die Abgabe einer Austrittserklärung beim Amtsrichter am Ort erforderlich war. Es stand in einer gewissen logischen Folge des Toleranz-Edikts von 1847[82], das die Ziviltrauung für Dissidenten und den Kirchenaustritt vor dem Amtsrichter im ehemals nichtfranzösischen Teil Preußens einführte.

Markant war das preußische Gesetz vom 9. März 1874[83] bzw. das Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung vom 6. Februar 1875. Das staatliche Personenstandswesen anstelle der Kirchenbücher entband die Pfarrer von wesentlichen Funktionen eines Staatsbeamten. Die evangelische Kirchenleitung legte heftigen Protest gegen dieses Gesetzesvorhaben ein und sah in ihm einen Beitrag zur Entchristli-

---

78 Vgl. ebd., 813 und vgl. *Gerhard Besier*: Der Kulturkampf in Preußen und die Landeskirche, in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union, 208.

79 GS, 205.

80 Vgl. *Uhlhorn*: Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, 28.

81 GS, 207.

82 Vgl. die Verordnung, betreffend die Geburten, Heirathen und Sterbefälle, deren bürgerliche Beglaubigung durch die Ortsgerichte erfolgen muß vom 30. März 1847, GS, 125.

83 Das preußische Gesetz galt nicht für die rheinischen Gebiete mit französischem Recht. Es waren zunächst die Vorschriften von § 114 Zusatz 36 RWKO von 1835 maßgebend. Dadurch trat eine unhaltbare rechtliche Uneinheitlichkeit innerhalb einer Kirchenprovinz ein; vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin (EZA), EZA 9/182, Entwurf eines Kirchengesetzes betreffend die Trauungsordnung für die Generalsynode 1879.

chung der Gesellschaft nach dem laizistischen Modell.[84] Zwar blieb die Zahl der Kirchenaustritte gering, aber die Zahl der Taufen und kirchlichen Trauungen sank stark.[85] Der Evangelische Oberkirchenrat (EOK) sah sich veranlasst, der 1. Ordentlichen Generalsynode 1879 den Entwurf einer kirchlichen Trauungsordnung zur Beschlussfassung vorzulegen mit der Begründung: Die Ehe sei

> „[...] ein Stück der bürgerlichen Ordnung. [...] Hat die christliche Kirche an ihre Glieder seit den ältesten Zeiten das Verlangen gestellt, ihre Ehen nicht ohne kirchliche Weihe zu beginnen, so hat sie doch in dem Hinzutritt der entsprechenden kirchlichen Handlung zu dem Eheschließungsakte nicht die Begründung der Ehe erblickt."[86]

Der kirchliche Anspruch stützte sich auf die religiös-sittliche Bedeutung der Ehe unabhängig von der rechtlichen. Das „Kirchengesetz, betreffend die Trauungs-Ordnung" vom 27. Juli 1880[87] bot eine detaillierte Regelung des Gemeindelebens in Ehesachen und begann mit der obligatorischen Vorlage der standesamtlichen Bescheinigung über die bürgerliche Eheschließung. Die kirchliche Trauung soll sich unverzüglich anschließen. Als kirchliche Pflichten wurden definiert: „von einer Eheschließung abzusehen, für welche die Trauung aus kirchlichen Gründen versagt werden muß" und „in die eheliche Lebensgemeinschaft vor erfolgter Trauung nicht einzutreten" (§ 2). Keine kirchliche Trauung erhielten Eheschließungen zwischen Christen und Nichtchristen, Geschiedenen („wenn deren Schließung von den zuständigen Organen auf dem Grunde des Wortes Gottes nach gemeiner Auslegung der evangelischen Kirchen als sündhaft erklärt wird") und Personen,

> „[...] welchen als Verächtern des christlichen Glaubens oder wegen lasterhaften Wandels oder wegen verschuldeter Scheidung der früheren Ehe oder wegen ihres Verhaltens bezüglich der Eingehung der Ehe der Segen der Trauung ohne Aergerniß nicht ertheilt werden kann",

sowie zwischen konfessionsverschiedenen Ehepartnern, wo der Evangelische vorab eine römisch-katholische oder eine anderschristliche Erziehung der künftigen Kinder zugesagt hat (§ 12). Im Falle der Ablehnung der kirchlichen Trauung durch den Geistlichen ist in der ersten Instanz das Votum des Gemeindevorstandes (Presbyteriums) einzuholen. Der Vorstand des Kirchenkreises entscheidet in zweiter Instanz. Gegen diesen Beschluss haben die Verfahrensbeteiligten das Recht der Beschwerde beim Provinzialkonsistorium. Das Provinzialkonsistorium entscheidet, gegebenenfalls gemeinsam mit dem Provinzialsynodalvorstand, endgültig.

---

[84] Vgl. *Besier*: Der Kulturkampf in Preußen und die Landeskirche, 210 f.
[85] Vgl. *Hauschild*: Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 2, 815.
[86] EZA 9/182, Entwurf Kirchengesetz, betreffend die Trauungsordnung für die Erste ordentliche Generalsynode 1879.
[87] Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Consistoriums der Rhein-Provinz, 22 (1881), Nr. 1, 05.01.1881, 1.

Im Anschluss daran wurde der 1. Ordentlichen Generalsynode 1879 der Entwurf eines Kirchengesetzes „betreffend die Verletzung kirchlicher Pflichten in Bezug auf Taufe, Konfirmation und Trauung" vorgelegt.[88] Es gab eine einflussreiche Bewegung zur Revitalisierung der Kirchenzucht nicht nur aus den beiden preußischen Westprovinzen, wo die RWKO von 1835 als unvollkommen empfunden wurde.[89] Auf die tradierte „Hilfe" des Staates für eine bestimmte Ordnung konnte die Landeskirchenleitung nicht mehr setzen:

> „Die Fälle wurden nicht selten, in größeren Städten sogar zahlreich, in welchen Kirchenmitglieder ihre Kinder nicht taufen oder ihre Ehen nicht einsegnen ließen. Hierdurch wurde es dringend nothwendig, daß die Gemeinde-Kirchenräthe leitende Vorschriften erhalten, um nach gleichmäßigen Grundsätzen der Auflösung kirchlicher Sitte und Ordnung zu wehren."[90]

Der EOK sah im Entwurf des Kirchengesetzes ein geeignetes Mittel „zum Schutz der bereits erheblich gefährdeten kirchlichen Sitte", mit welchem auch die Gemeindeleitungen wieder „christliche Gesinnung und Sitte durch besonnene Anwendung" der Kirchenzucht befördern könnten.[91] Das Kirchengesetz vom 30. Juli 1880 wurde als allgemeine Grundlage der Kirchenzucht in Preußen verstanden. Bezüglich seiner Durchführbarkeit blieb man skeptisch. Die Feststellung von stichhaltigen Tatsachen im Kampf gegen die katholische Kirche, Sekten und Sozialdemokraten sowie zur Bekämpfung von Unsitte sei eben sehr schwierig. Dies galt auch für Forderungen von Provinzialsynoden nach Kirchenzucht für das um sich greifende „Duellwesen", weil es durch seine Inkaufnahme des Todes „eine bewußte Nichtachtung göttlicher Gebote enthalte".[92] Das Kirchengesetz vom 30. Juli 1880[93] bot eine klare Rangfolge über die Maßnahmen der Kirchenzucht gegenüber den Gemeindegliedern. Bei Versäumnissen gegen „kirchliche Pflichten" (Taufe, Konfirmation, Trauung) sollten zuerst seelsorgliche Mittel eingesetzt werden: Zuspruch des Geistlichen und freundliche, ernste Ermahnung eines oder mehrerer Presbyter (§ 1). Als nächste Stufe wurde das Gemeindeglied schriftlich aufgefordert, die Handlung innerhalb einer gesetzten Frist nachzuholen und mit den Folgen weiterer Verweigerung gedroht (§ 2). Nun waren die übergeordneten Behörden zuständig. Es drohte der Verlust des Rechts auf Taufpatenschaft und des aktiven und passiven Wahlrechtes bei beharrlicher Taufverweigerung, der Abgabe von Erziehungsversprechen für alle seine Kinder gegenüber einer anderen Religionsgemeinschaft oder einer Eheschließung, für die eine kirchliche Trauung unmöglich ist (§§ 4, 5, 7). Eine Exkommunikation vom Abendmahl schloss sich an, wenn ein öffentliches Är-

---

88 EZA 9/183.
89 Ebd.
90 Ebd.
91 Ebd.
92 EZA 9/183, Denkschrift des EOK, Anlage zur 4. ordentlichen Generalsynode 1897.
93 Kirchengesetz, betreffend die Verletzung kirchlicher Pflichten in Bezug auf Taufe, Confirmation und Trauung vom 30. Juli 1880, Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Consistoriums der Rhein-Provinz, 22 (1880), 05.01.1881, 5.

gernis befürchtet wurde (§ 12). Beihilfe, die zur Nichterfüllung „kirchlicher Pflichten" führte, wurde ebenfalls geahndet (§ 5). Wurden die „kirchlichen Pflichten" nachträglich erfüllt, wurden auf Antrag des Betroffenen die Zuchtmaßnahmen aufgehoben (§ 9). Ungetaufte Kinder bis zum Konfirmandenalter konnten aber auf Wunsch der Eltern kirchlich bestattet werden, allerdings mit einer Einschränkung gegenüber der üblichen Praxis: Es gab keinen Anspruch auf geistliche Begleitung und „die kirchlichen Ehren bei der Beerdigung solcher Kinder, welche durch die Schuld der Eltern ungetauft geblieben sind, [...]" (§ 14).

Die Vorgaben durch dieses Kirchengesetz erfuhren durch anschließende Erlasse eine deutliche Verschärfung. Der Erlass des Innenministers an alle Behörden vom 31. Juli 1880, welcher durch die Überleitung des EOK zu innerkirchlichem Recht wurde, drückte die Überzeugung aus, dass die energische Unterbringung „verwahrloster Kinder" ein „Schutzmittel gegen die erschreckende Zunahme des Verbrecherthums" sei. Hierzu wurden die Pfarrer zu Amtshilfspersonen gemacht und mit den Worten „Volkswohl" und „sittliche Bewahrung und Hebung desjenigen Theils des heranwachsenen Geschlechts, welcher sonst verkommen würde" unter Druck gesetzt, „mit Eifer jede ihnen sich darbietende Gelegenheit" zur Beförderung dieses Projekts beizutragen. Die Kirchenleitung bekräftigte gegenüber den Pfarrern mit „beängstigenden Zahlen", ob in „ernster Selbstprüfung" bisher alles Notwendige getan worden sei, „um den so sehr sich mehrenden Vergehungen und Verbrechen durch ihren Einfluß auf die Erziehung der Jugend zu begegnen". Von den Pfarrern wurde verlangt, Kinder aus „Schichten der Bevölkerung, aus denen die Strafanstalten sich vorzugsweise rekrutiren" bei den staatlichen Behörden zwecks einer „Zwangserziehung" zu denunzieren. Als verstärkendes Argument wurde noch die Entlastung des Pfarramtes bei der Seelsorge angeführt.[94]

Welche Furcht in der evangelischen Landeskirche wegen der Bismarckschen Zivilstandsgesetzgebung vorhanden war, spiegelt sich im Erlass des Evangelischen Oberkirchenrats vom 18. Oktober 1880 wider. In ihm wird ein Zusammenhang zwischen der Einschulung und einer nachdrücklichen Aufforderung zur Taufe bisher nichtgetaufter Kinder konstruiert. Mit der Taufe soll versucht werden,

> „[...] die Herstellung der erschütterten kirchlichen Ordnung und Sitte herbeizuführen, insbesondere in größeren Städten und industriellen Gebieten, wo zahlreiche Unterlassungen der Taufe nicht sowohl aus der überlegten Absicht hervorgegangen sind, die Familie völlig von dem Zusammenhange mit der kirchlichen Gemeinschaft zu trennen, als aus geistlicher Indolenz, Scheu vor den mit der Taufe verbundenen Ausgaben oder verkehrter Auffassung der Bedeutung des Civilstandsgesetzes".[95]

---

[94] Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Consistoriums der Rhein-Provinz, 21 (1880), Nr. 21, 03.11.1880, 86-90.

[95] Erlass des EOK Nr. 4336 E. O. an das Konsistorium zu Koblenz vom 18.10.1880, abgedruckt in: Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Consistoriums der Rhein-Provinz, 21 (1880), Nr. 21, 03.11.1880, 90.

Es wurde eine Zusammenarbeit der Schulen und Schulbehörden mit den Pfarrern erwartet. Die Eltern des Ungetauften mussten sich auf intensive Gespräche mit dem Pfarrer und den Gemeindeältesten einstellen. All diese behördlichen Aktionen, so der sozialpolitisch engagierte konservativ-lutherische Pastor Friedrich Uhlhorn[96] (1860–1937) im Jahr 1901, halfen wenig:

> „Da in der That die gegenwärtige Kirchenzucht schon ganz überwiegend die unteren Stände trifft, so wird in ihnen das Gefühl bestärkt, als ‚grober Pöbel', wie die alten Kirchenordnungen sagen, behandelt zu werden; die Erziehung wird also bei ihnen nichts fruchten."[97]

Furcht als Erziehungsmittel sei schlecht und habe nicht mehr Wert als gerichtliche Strafen.[98] Uhlhorn beklagte die Einseitigkeit des Vollzugs der Kirchenzucht, die sich auf die Übertreter des 6. Gebots (Du sollst nicht ehebrechen) und Trinker konzentriere,

> „[…] als ob sie vornehmlich schwere Sünden wären gegen die alle anderen gering zu achten sind. Ehe hier nicht ein entschiedener Wandel eintritt, ist von der ganzen Kirchenzuchtsbewegung so gut wie nichts zu erwarten."[99]

Er sah durch sie das Fundament der lutherischen Volkskirche gefährdet: „Das sind alles unevangelische, ja phantastische Pläne, die zu einer wiedertäuferischen Secte führen."[100]

4.2 Disziplinarverfahren gegen einen Amtsinhaber

Auch nach der Verselbstständigung der kirchlichen Leitung durch den EOK blieben die Geistlichen eng mit dem staatlichen Disziplinarrecht verbunden. Das staatliche „Gesetz, betreffend die Dienstvergehen der nicht richterlichen Beamten, die Versetzung derselben auf eine andere Stelle oder in den Ruhestand" vom 21. Juli 1852[101] wurde im kirchlichen Bereich angewendet. Es sah für Disziplinarstrafen zwei verschiedene Arten vor. Als „Ordnungsstrafen" wurden in der Rangfolge Warnung, Verweis, Geldbuße und für untere Bedienstete Arreststrafe vorgesehen. Die schärfere „Entfernung aus dem Amte" beinhaltete die Versetzung in ein anderes Amt von gleichem Rang bei gleichzeitiger Minderung des Diensteinkommens oder Verlust des Anspruchs auf Umzugskostenerstattung. Die schärfste Form der Disziplinierung war die Dienstentlassung, die den Verlust des Titels und der Pensionsansprüche nach sich zog.

Das preußische Gesetz über die kirchliche Disziplinargewalt vom 12. Mai 1873[102] war ein Kind des Kulturkampfes. Es griff in die Souveränität nicht nur der katholischen Kirche, sondern auch der evangelischen Landeskirche

---

96 Online-Kurzbiographie: http://www.bbkl.de/lexikon/bbkl-artikel.php?wt=1&art=./U/Uh-Ul/uhlhorn_f.art (Abruf: 02.03.2015).
97 *Uhlhorn*: Die Kirchenzucht nach den Grundsätzen der lutherischen Kirche, 37.
98 Ebd., 38.
99 Ebd., 39.
100 Ebd., 40.
101 GS, 465.
102 GS, 198.

tief ein. Zugleich brachte es eine Verrechtlichung der Disziplinarverfahren analog zum staatlichen Recht. Der unfreiwilligen Entfernung aus dem Amte musste zwingend ein geordneter Prozess vorausgehen (§ 2). Diese und andere schwerere Strafen mussten mit Begründung dem zuständigen Oberpräsidenten mitgeteilt werden (§ 7). Dieser führte die Rechtsaufsicht. Eine Berufung gegen das kirchliche Urteil einer Disziplinarstrafe erfolgte beim Staat (§ 10). Der Staat konnte die Kirche unter Druck setzen, gegen einen ihm nicht genehmen Geistlichen ein kirchliches Disziplinarverfahren einzuleiten (§ 24). Als justizielles Instrument stand der „Königliche Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten" zur Verfügung (§ 32). An dieser Lage änderte sich nichts nach der Beendigung des Kulturkampfes.

Im Zuge der Abmilderung der staatlichen Kulturkampfgesetze wurde für die altpreußische Landeskirche das „Kirchengesetz, betreffend die Dienstvergehen der Kirchenbeamten und die unfreiwillige Versetzung derselben in den Ruhestand" vom 16. Juli 1886 in Kraft gesetzt.[103] Es betraf geistliche und nichtgeistliche Kirchenbeamte. Nicht im Blick waren ehrenamtliche Presbyter, Gemeindevertreter und Mitglieder der Synoden (§ 1). Pflichtverletzung im Dienst galt als „Dienstvergehen". Geringere Ordnungswidrigkeiten und Verstöße gegen die Pflicht des Amts zogen zunächst die Mahnung des Vorgesetzten nach sich (§ 2). Haftstrafen und die Aberkennung bürgerlicher Ehrenrechte und öffentlicher Ämter durch ein staatliches Strafgericht hatten automatisch ein Disziplinarverfahren in der Kirche zur Folge (§ 4). Als Disziplinarstrafen wurden Ordnungsstrafen und dann die Entfernung aus dem Kirchenamt festgelegt (§ 7). Konsistorium und EOK konnten das Disziplinarverfahren einleiten (§ 18). Eine vorläufige Dienstenthebung (Suspension) eines Kirchenbeamten mit dem Verlust des halben Diensteinkommens war möglich (§§ 39-42). Die erste Instanz bildete das Konsistorium der Provinz (§ 19). Die Mitglieder des Provinzialsynodalvorstandes wurden insbesondere bei Verfahren wegen Irrlehre hinzugezogen (§ 22). Der Angeschuldigte konnte einen Rechtsanwalt als Verteidiger einsetzen. Das Sonderrecht der RWKO von 1835 blieb in Kraft, nach dem die Suspension auch als Disziplinarstrafe eingesetzt und der Moderamen der Kreissynode Verweise erteilen konnte (§ 59). Das Berufungsverfahren gegen eine Disziplinarentscheidung des Konsistoriums fand vor dem EOK statt (§ 33). Er war ausdrücklich unabhängig vom Konsistorium (§ 34). Bei einer Berufung hatte der Angeschuldigte einen gewissen Schutz vor dem Risiko höherer Strafen. Im Falle eines Freispruchs, einer Warnung oder eines Verweises des Konsistoriums konnte der EOK nicht mehr die Höchststrafe Dienstentlassung verhängen (§ 37).

---

[103] Kirchliches Amtsblatt des Königlichen Consistoriums der Rhein-Provinz, 27 (1886), Nr. 18, 22.09.1886, 74.

4.3 Lehrbeanstandung gegen einen Geistlichen

Die Konferenz von Konsistorialpräsidenten und Generalsuperintendenten beschloss am 3. und 4. Mai 1872 Grundsätze für ein Disziplinarverfahren mit dem Ziel der Entfernung aus dem Amt wegen Lehrabweichungen: beharrlicher fundamentaler Widerspruch zur Grundlage des evangelischen Glaubens, Erregung der Kirchengemeinde durch die vertretene Lehre. Das Urteil soll die ganze Persönlichkeit des Beschuldigten, seine bisherige Amtsführung und das Verhältnis zur Gemeinde berücksichtigen. In die Entscheidung floss auch die Art der Äußerung einer abweichenden Meinung vom orthodoxen Glauben ein, „welche das kirchliche Bewußtsein oder das sittliche Gefühl verletzte oder nicht"[104]. Das Kirchengesetz vom 16. Juli 1886 über die Dienstvergehen der Kirchenbeamten und ihre unfreiwillige Versetzung in den Ruhestand wurde bis 1910 auch auf Fälle der Lehrbeanstandung angewandt.[105]

Die wachsenden theologischen Konflikte in der Landeskirche zwischen der altprotestantischen Lehre und der historisch-kritischen Schule fanden u. a. ihren Ausdruck im sogenannten Apostolikumstreit ab dem letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. Liberale Theologen stellten die Bindung der Landeskirche an die altkirchlichen Bekenntnisse in Frage. In ihrem Fokus standen die Jungfrauengeburt und die Höllenfahrt Jesu. Der zwingende dauerhafte Einsatz des Apostolikums im Gottesdienst war ein weiterer Kritikpunkt.[106] Die Zahl der Lehrbeanstandungsverfahren und der Amtsenthebungen im Rahmen des Disziplinarrechts stieg steil an.[107] Erst in diesem Zusammenhang kam es zu Initiativen, das Disziplinarrecht von den Problemen der Lehre und der Verkündigung der Pfarrer in den Gemeinden zu trennen. Unter ihnen ragte der politisch engagierte evangelische Staats-, Straf- und Kirchenrechtler Wilhelm Kahl (1849–1932) heraus, der es verstand, einen logischen Bruch zwischen der Missbilligung einer Überzeugung und einem amtswidrigen Verhalten zu formulieren.[108] Ihm kam es auf die Ausgestaltung der Lehrbeanstandung als objektives Feststellungsverfahren ohne die Elemente Schuld und Strafe an. Es sollte im Lehrbeanstandungsverfahren ein ausgewogenes Ergebnis zwischen dem Recht der Kirche auf Erhalt der Lehrgemeinschaft und dem Recht des Geistlichen auf Lehrfreiheit erzielt werden.[109] Ein solches Lehrbeanstandungsgesetz konnte aber seine faktische Nähe zum Disziplinarrecht nicht verbergen, insbe-

---

[104] Zitiert nach: *Wilfried Härle / Heinrich Leipold* (Hg.): Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung (Reader Theologie. Basiswissen-Querschnitte-Perspektiven), Bd. 2: Kirchenrechtliche Dokumente, Gütersloh 1985, 74.

[105] Vgl. *Wilhelm Hüffmeier*: Lehramt, Lehrbeanstandung. Evangelisch, in: EKL ^{3}1992, Bd. 3, 68.

[106] *Wilfried Härle*: in: Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung, 84.

[107] Ebd., 115 f.

[108] Vgl. *Klaus Achenbach*: Kahl, Wilhelm, in: Neue Deutsche Biographie (NDB) 11 (1977), 21f; http://www.deutsche-biographie.de/sfz39481.html (Abruf: 24.02.2015).

[109] Vgl. *Härle*: in: Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung, Bd. 1: Theologische Texte, 115; *Eckhard Lessing*; Das Lehrbeanstandungsgesetz von 1910 (sog. Irrlehregesetz), in: Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch, Bd. 2, 401-408.

sondere bezüglich der negativen Folgen für die Amtsausübung des Geistlichen bei einer festgestellten lehrmäßigen Unvereinbarkeit mit der Kirche. In einem solchen Fall wurden die Ordinationsrechte entzogen. Aus rechtspolitischer Sicht war die abgetrennte Lehrbeanstandung ein Fortschritt. Bisher hatte es eine Vermengung von beamtenrechtlichen Konflikten mit theologischen Fragen gegeben. Nun wurden die Grenzen der theologischen Toleranz und ihre Überschreitung in einem gesondert ausgestalteten Prozess auf der höchsten Ebene der Kirchenleitung in Berlin verhandelt. Das „Spruchkollegium für kirchliche Lehrangelegenheiten" am Sitz des EOK war kein Gericht im herkömmlichen Sinne. Seine fein austarierte Zusammensetzung ist ein Muster, die Elemente des landesherrlichen Kirchenregiments mit der erfolgreichen Synodenbewegung im 19. Jahrhundert zusammenzubinden. Das „Kirchengesetz, betreffend das Verfahren bei Beanstandung der Lehre von Geistlichen" vom 16. März 1910 ging mit dem Etikett „Irrlehregesetz" in die Geschichte ein. Zugleich war es ein Höhe- und Schlusspunkt der Verrechtlichung kirchlicher Disziplinierungsmaßnahmen in der preußischen Monarchie. Das Irrlehregesetz wurde zum Vorbild für ähnliche Ordnungen für eine Lehrbeanstandung.[110] Die erreichte Ausdifferenzierung des Kirchenrechts hat noch heute Bestand. Vorbild war der Strafprozess vor dem staatlichen Gericht. Allerdings fehlte die Öffentlichkeit im kirchlichen Verfahren. Während die Betroffenen von Disziplinierungsmaßnahmen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eher rudimentäre oder unbeholfen formulierte Rechtsbehelfe hatten, äußerte sich der Fortschritt in zunehmend klaren Formulierungen mit Fristen und im Zwang zur Schriftlichkeit und Begründung bei einer disziplinarischen Verurteilung, aber auch im strukturierten Beschwerde- oder Berufungsweg.

5. Disziplinierung in der Praxis

5.1 Kirchenzucht gegen ein Gemeindeglied

In der Anlage 1 werden drei Beispiele der Praxis von Kirchenzucht gegenüber Gemeindegliedern in der Provinz Westfalen am Ende des „langen" 19. Jahrhunderts vorgestellt. Sie beinhalten den Ausschluss vom Abendmahl und die Ablehnung einer kirchlichen Trauung nach einer standesamtlichen Wiederverheiratung. Das forsche Vorgehen des Pfarrers und der Presbyter gegen die Teilnahme einer unverheirateten offensichtlich schwangeren Frau wird vom zuständigen Konsistorium mit einer gewissen Distanz gesehen. Einerseits sah es die uneheliche Zeugung eines Kindes als „sündhaft" und den momentanen Ausschluss vom Abendmahl wegen des verbundenen öffentlichen Ärgernisses als gerechtfertigt an. Andererseits bemühte sich das Konsistorium um eine Begrenzung des Konflikts auf eine Einzelfallentscheidung unter Wahrung des Ansehens des Pfarrers. Die dienstliche Auf-

[110] Vgl. *Hüffmeier*: Lehramt, Lehrbeanstandung. Evangelisch, 68.

lage an den betroffenen Pfarrer, seinerseits das seelsorgliche Gespräch mit der betroffenen Frau zu suchen, entsprach dem ersten probaten und mildesten Mittel der Kirchenzucht.

Offensichtlich strenger wurde die Handhabung einer kirchlichen Trauung nach einer standesamtlichen Wiederverheiratung gesehen. Erschwerend kam die Tatsache eines Seitensprungs hinzu. Wirtschaftliche Not war keine Rechtfertigung für eine kirchlich erlaubte Ehescheidung. Hier bestätigte das Konsistorium die Verweigerung einer kirchlichen Trauung wegen des vorherigen Verhaltens.

Das „schlaue" Verhalten eines Gemeindegliedes, welches eine Katholikin heiraten wollte, hatte für ihn den Verlust des kirchlichen Wahlrechts und des Taufpatenamts zur Folge. Bemerkenswert an der Reaktion des Pfarrers, der Gemeindeleitung sowie der Aufsicht war aber nicht die unterschwellige Distanz zur allgemein kritisch gesehenen Mischehe, sondern die pragmatische Zusammenarbeit mit dem katholischen Geistlichen vor Ort nach dem Kulturkampf. Auch war die Zeit des öffentlichen Prangers im Fall eines Ärgernisses der Gemeinde vorbei. Das Konsistorium nahm kein Blatt vor den Mund, um die rufschädigende Öffentlichkeit der Kirchenzucht gegenüber dem Einzelnen zu missbilligen. Wie im Fall der schwangeren Frau wurde auch hier Wert auf einen Schutz des Betroffenen gelegt. Die Rückkehr in die Glaubensgemeinschaft sollte gesichtswahrend geschehen. Einem überzogenen Verständnis einer „Gemeinde der Heiligen" wurden enge Grenzen gesetzt.

5.2 Disziplinarverfahren gegen einen Amtsinhaber

In der Anlage 2 werden fünf Fälle der Anwendung des Disziplinarrechts für Geistliche in der Rheinprovinz dokumentiert, die in der zweiten Hälfte der 1840er Jahre eingeleitet wurden. Das Spektrum der untersuchten Vorwürfe reichte vom klassischen Fall eines Verstoßes gegen die Weisungsgebundenheit eines Untergebenen über einen Fall mit einem Übergang zur Kirchenzucht bei Gemeindegliedern, einem strafrechtlich relevanten Betrugsfall bis zu einem Fall politischen Strafrechts in der Zeit der Reaktion. Die Untersuchungen wurden in allen Fällen von mindestens einem Volljuristen aus der staatlichen Justiz oder Verwaltung durchgeführt. Die Verfahren dieser Fälle dauerten unterschiedlich lange und wurden in der Regel über zwei Instanzen geführt. Bezüglich der Urteilsfindung ist die Unabhängigkeit der Instanzen voneinander auffallend. Die 1. Instanz bewertete in allen Fällen eines Pfarrstelleninhabers die Vorgänge rasch zugunsten der Strafkategorie „Entfernung aus dem Amte", davon zweimal auf die schärfste Strafe „Amtsenthebung". Die oberste Kirchenbehörde als 2. Instanz milderte die Urteile in allen Fällen ab und differenzierte stärker als die Vorinstanz. Im Falle des öffentlichen Ärgernisses durch Alkoholkonsum wurde die Strafe am deutlichsten von einer Strafversetzung zu einer mittelschweren Ordnungsstrafe abgesenkt.

5.3 Lehrbeanstandung gegen einen Geistlichen

Der bekannteste Fall einer separaten Lehrbeanstandung nach dem „Irrlehregesetz" von 1910 war das Verfahren gegen den Kölner Pfarrer Carl Wilhelm Jatho (1851–1913). Jatho war der Naturphilosophie Goethes zugewandt und vertrat ein subjektivistisches Verständnis von Religion und Glaube. Christologische Dogmen, wie sie z. B. im Apostolikum enthalten sind, lehnte er ab. Jesus war für ihn ein ethisches Vorbild. Er hatte sich theologisch mit pantheistischen Vorstellungen und dem Monismus angefreundet. Erste Beanstandungen gab es bereits ab 1905. In seiner Gemeinde kam es zu schweren Konflikten. In Köln hatte Jatho eine große Anhängerschaft. 1907 drohte das Konsistorium mit Disziplinarmaßnahmen mit dem Ziel der Amtsenthebung. Nach Beschwerden aus der Gemeinde wurde 1911 das Lehrbeanstandungsverfahren eingeleitet. Jatho wurde in einem Verfahren nach dem Irrlehregesetz 1911 von der Mehrheit des Spruchkollegiums für ungeeignet für den Dienst in der Kirche befunden und seines Amts enthoben.[111] Nach Konflikten mit seiner Kirchenbehörde über seine liberale Theologie und sozialpolitischen Positionen wurde 1912 einer von Jathos Verteidigern, der Dortmunder Pfarrer Gottfried Traub (1869–1956), in einem Disziplinarverfahren seines Amts enthoben. Dazu verlor er seine Pensionsansprüche und das Recht der Führung des Pfarrertitels.[112]

Schlussbemerkungen

Bei genaueren historischen und juristischen Vergleichen zwischen den evangelischen Landeskirchen in Rheinland und Westfalen einerseits und des Bundes Freier evangelischer Gemeinden mit Sitz im westfälischen Witten wird deutlich: Der Ort des Entstehens der ersten FeG im Wuppertal war kein Ort des „Zufalls", der ohne Weiteres auch woanders hätte sein können. Hier gab es die wirtschaftlich-sozialen und gesellschaftlichen Voraussetzungen eines emanzipierten Bürgertums. Zugleich waren die Voraussetzungen für die Entstehung freikirchlicher Gemeinden günstig. Die Brüderbewegung und der Baptismus fanden Zuspruch. Mit der Erweckungsbewegung wurde die Grundlage gelegt. Die erste FeG in Deutschland wurde im Jahr 1854 von Kaufmann Hermann Heinrich Grafe (1818–1869) und seinen Glaubensbrüdern im rheinischen Elberfeld gegründet. Dies geschah nur wenige Jahre nach dem Inkrafttreten der Preußischen Verfassung von 1850 mit mehr Selbstverwaltungsrechten der Religionsgemeinschaften. Die landeskirchliche RWKO war ein naheliegender Bezugspunkt für die Gründergeneration

---

[111] *Härle*: in: Lehrfreiheit und Lehrbeanstandung, Bd. 1: Theologische Texte, 116; *Siegfried Kuttner*: Carl Wilhelm Jatho. Der Prediger von Köln. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Köln 1999; Kurzbiographie: *Hans Hohlwein*: Jatho, Carl, in: Neue Deutsche Biographie (NDB), 10 (1974), 367; http://www.deutsche-biographie.de/pnd117088382.html (Abruf: 24.02.2015).

[112] *Norbert Friedrich*: Gottfried Traub – ein sozialliberaler Pfarrer in Dortmund, http://www.kirche-im-ruhrgebiet.de/KIR/0303%20Gottfried%20Traub.pdf (Abruf: 24.02. 2015).

der Freien evangelischen Gemeinden. Sie kam aus einem reformierten Hintergrund. Das Modell der „Gemeinde der Heiligen" einschließlich Kirchenzucht schien ein tragfähiger Grund für sie zu sein. Allerdings erkannten sie auch die Schwäche der Verquickung mit dem landesherrlichen Kirchenregiment. Sie sahen auch die Erosion der Kirche und des Christentums in der Zeit der Revolutionen, der Industrialisierung und Pluralisierung und fürchteten die Entchristlichung der Industrielandschaft u. a. durch die marxistische Weltanschauung. Sie erlebten eine evangelische Landeskirche, die zunehmend in Widerspruch zu ihrer eigenen Verkündigung geriet und bei der Seelsorge und Verkündigung unter der wachsenden Arbeiterschaft versagte. Prekär war für sie sicherlich, dass die Gesellschaftslehre und Theorie der politischen Ökonomie des Marxismus ein Fundamentalangriff auf die gegebene Ordnung war, welcher vom Industriellensohn Friedrich Engels (1820–1895) aus Barmen massiv unterstützt wurde. Insofern kann man die Freien evangelischen Gemeinden auch als tradierte Werte bewahrende Bürgerbewegung verstehen.

Dem universalistischen Verständnis von Territorialkirche stellten sie ein Verständnis von Freiwilligkeitsgemeinde gegenüber. Das behördenmäßige Wesen evangelisch-landeskirchlicher Kirchlichkeit fand seine Alternative in einer vereinsartig organisierten Gemeinde. Dies bedingte auch den Erhalt der Ordnung des Gemeindelebens und der Reinheit der Lehre durch eine Zucht vor Ort. Zeitgenössische Moralvorstellungen und Rollenverständnisse wie auch vorherrschende Erziehungsmodelle wirkten gleichmäßig auf die Landeskirche und die FeG ein. Es gibt hinter der groben Einteilung in evangelische Landes- und Freikirchen eine beachtliche Schnittmenge. Die „selbstständigen" Gemeinden im BFeG leben nicht unverbunden nebeneinander, sind aber auch keine unselbstständigen Filialen der Bundesleitung. Die Kirchengemeinden der rheinischen Landeskirche sind natürlich wesentlich enger miteinander und mit der Kirchenleitung verbunden. Aber die Selbstständigkeit der rheinischen Gemeinden ist für landeskirchliche Verhältnisse überdurchschnittlich groß, das Selbstbewusstsein ursprünglich reformierter oder erweckter nicht weniger. Sie haben die Kirchensteuerhoheit, nicht die Zentrale in Düsseldorf. Auch sind sie Anstellungskörperschaft vieler Arbeitskräfte von der Reinigungskraft bis zum Diakon. Es gilt, ähnlich wie bei den FeG, der Grundsatz der freien Pastoren- bzw. Pfarrerwahl, auch wenn sich, sehr störend, die Personalpolitik der Kirchenleitung ein Berufungsrecht im Wechsel mit der freien Wahl der Presbyterien vorbehält. Aber auch bei landeskirchlichen Berufungen werden die Presbyterien um ihre Meinung gebeten. „Anweisungen" werden nicht schnell erteilt, viel mehr sollen die Superintendenten und Kreissynodalvorstände Probleme vor Ort regeln.

Bezüglich der Kirchenzucht gegen Gemeindeglieder gibt es seit den 1990er Jahren Abweichungen zwischen der rheinischen Landeskirche und den FeG. Sie entstanden durch die unterschiedlich starken theologischen Strömungen. Die Kirchenzucht wird kritisch gesehen. Sie sei kein geeignetes

Mittel zur Besserung eines Menschen oder zur Reinhaltung der Kirche, vielmehr bestärkt sie nur die tradierte Identität der Kirche. „Die Kirchenzucht sollte nicht mehr als ein Ausnahmehandeln der Kirche sein, die ultima ratio ecclesiae."[113] Die rheinische Landessynode vollzog 1996 einen Bruch mit der Tradition protestantischer Kirchenzucht, indem sie die entsprechenden Artikel der Kirchenordnung ersatzlos strich.[114] Nun gibt es keine Rechtsgrundlage mehr für einen Ausschluss vom Abendmahl durch das Presbyterium.[115] Unter dem Punkt „Darf die Kirche vom Mahl des Herrn ausschließen?" verhandelte die Landesynode der Evangelischen Kirche im Rheinland im Jahr 2004 grundsätzlich über die Rolle einer Abweisung vom Tisch des Herrn.[116] Es wird nun auf die Selbstprüfung der Teilnehmenden gesetzt, ob sie eine Teilnahme am offenen Abendmahl verantworten können. Mit Bezug auf Mt 18, 14-16, wird eine Abkehr von der tradierten Anwendung gefordert:

> „Dass dieser Text vor allem in der reformierten Tradition biblizistisch wie ein Leitfaden für die ‚Kirchenzucht' gelesen wurde, wird also dem Text schwerlich gerecht."[117]
>
> „Die Moralisierung des Mahls des Herrn und des darin sichtbar werdenden Evangeliums wurde durch lutherische und reformierte Kirchenordnungen gefördert. Die Zulassung zum Abendmahl als Mittel religiöser und sozialer Disziplinierung war lange selbstverständlich. Sie muss aber heute als missbräuchlich und theologisch wie seelsorglich falsch angesehen werden."[118]

Jedoch sah man durchaus auch Grenzen der Einladung und eine Ordnungsrolle des Presbyteriums in besonderen Situationen:

> „Denkbar sind z. B. provokative Störungen oder Versuche, die Mahlfeier (z. B. für kirchenpolitische oder allgemeinpolitische Zwecke) zu instrumentalisieren. [...] Auch sind Situationen vorstellbar, in denen es überhaupt unmöglich wird, das Mahl des Herrn zu feiern."

Allerdings wollte man nicht restlos auf Sanktionen verzichten und schuf mit Art. 13 Abs. 4 der Kirchenordnung im Jahr 2004 die Option für Regelungen, nach denen im Einzelfall Mitgliedschaftsrechte ganz oder teilweise ruhen können.[119]

---

[113] *Hüttenhoff*: Kirchenzucht, 1255.

[114] Fünfte Plenarsitzung am 15. Januar 2004, in: Evangelische Kirche im Rheinland, Verhandlungen der 53. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 11. bis 16. Januar 2004, o. O., o. J., 186; *Michael Hüttenhoff*: Kirchenzucht, in: Evangelisches Staatslexikon, Neuausgabe, Stuttgart 2006, 1254.

[115] Evangelische Kirche im Rheinland, Verhandlungen der 53. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 11. bis 16. Januar 2004, o. O., o. J.

[116] Fünfte Plenarsitzung am 15. Januar 2004, 183-206; Drucksache 25, 717*-751*, in: Ebd. Der Titel wurde durch den Beschluss der Kirchenleitung vom 27.02.2004 nachträglich geändert in „Eingeladen sind alle. Warum die Kirche nicht vom Mahl des Herrn ausschließen darf".

[117] Ebd., 195.

[118] Ebd., 197.

[119] *Hüttenhoff*: Kirchenzucht, 1254.

Anlagen

Anlage 1:

Beispiele zur Kirchenzucht gegenüber Gemeindegliedern ohne kirchliches Amt aus der Provinz Westfalen 1895–1914

Auseinandersetzungen um Maßnahmen der Kirchenzucht in einer Gemeinde konnten nach Abschluss des Verfahrens der Kirchenzucht durch Beschwerden bis zum Evangelischen Oberkirchenrat als oberste Kirchenbehörde gelangen.[120]

1. Zurückweisung einer unverheirateten hochschwangeren Frau vom Heiligen Abendmahl,

Beschwerde Frau Sönnecken gegen Pfarrer Hamecher[121] vom 8. Juli 1895, Valbert, Synode Lüdenscheid:
Bericht des Konsistoriums Westfalen vom 11. September 1895 an den EOK:
Tochter der Beschwerdeführerin erscheint unangekündigt.

> „Dem Pfarrer Hamecher war es zweifellos, daß die Ausführung des anscheinend beabsichtigten Abendmahlsganges der g. Sönnecken in der Gemeinde den schwersten Anstoß geben würde. Ein ähnlicher Fall war in der Gemeinde noch nie vorgekommen. Infolge dessen ließ der Pfarrer durch den Küster eine Verwandte der g. Sönnecken bitten, dieselbe von dem beabsichtigten Abendmahlsgang zurückzuhalten, damit er nicht in die Lage komme, sie bei der Austheilung am Tische des Herrn übergehen zu müssen. Die betreffende Verwandte der g. Sönnecken hat diesem Auftrage auch mit Erfolg und ohne Aufsehen entsprochen. Die g. Sönnecken hat sich nach dem Hauptgottesdienste entfernt. Statt sich nun Aufklärung, Berathung und Weisung von ihrem Seelsorger zu erbitten, weicht die g. Sönnecken dem Pfarrer absichtlich aus [...]".

Das inzwischen geborene Kind wurde während des Urlaubs des Pfarrers getauft. Bescheid des Konsistoriums vom 27. Juli 1895.

> „Bei Mittheilung dieses Bescheides an den Pfarrer Hamecher haben wir nicht verfehlt, demselben noch besonders ans Herz zu legen, daß er sich der g. Sönnecken freundlich annehme, und ihr durch persönliche Belehrung und Vermahnung aus der Verbitterung zurechthelfe. Da der Beschwerdeführerin bereits in unserem Bescheid eröffnet ist, daß ein dauernder Ausschluß ihrer Tochter vom heil. Abendmahl überhaupt nicht vorliege, und daß der Pfarrer gerne bereit sei, ihr mit weiterem Rath und Beistand zu dienen, so erscheint unseres unmaßgeblichen Dafürhaltens die jetzt vorliegende Rekursbeschwerde gegenstandslos."

---

[120] Evangelischer Oberkirchenrat, Acta, betreffend die Kirchenzucht und Kirchendisziplin in den evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen 1888-1914; EZA 7/6777.

[121] Karl Eduard Hamecher (* 1861 Neuß, Studium Bonn, Examen Koblenz 1884 u. 1886, Hilfsprediger linker Niederrhein u. Oberbergisches Land, Ordination u. Pfr. Einführung Valbert 1886, †1931 Potsdam); *Friedrich Wilhelm Bauks*: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945, (Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte, Bd. 4), Bielefeld 1980, 178. Die Evangelische Kirchengemeinde Valbert, Kirchenkreis Lüdenscheid-Plettenberg, gilt als pietistisch geprägt. Valbert ist seit 1969 ein Ortsteil von Meinerzhagen, westliches Sauerland, Märkischer Kreis.

Bescheid des EOK vom 9. Oktober 1895 an Sönnecken: Zitiert Konsistorium.

„Auch wir können Ihnen nur empfehlen, sich mit dem Herrn Pfarrer Hamecher vertrauensvoll in Verbindung zu setzen, der Ihnen seine seelsorgerlichen Rath und Zuspruch gern ertheilen wird."

2. Ablehnung der kirchlichen Trauung anlässlich einer standesamtlichen Wiederverheiratung nach vorheriger Scheidung,

Beschwerde Herr Kampmeier gegen Pfarrer Meyer[122], Gehlenbeck, Synode Lübbecke:

Beschwerde Kampmeier an EOK am 3. April 1897 gegen Konsistorium:

„Ich habe mich am 31. Juli 1885 mit Charlotte Kleffmann verheirathet und mit ihr 2 Kinder erzeugt. Schon im Jahre 1889 wurde meine Ehefrau geisteskrank [...]. Da meine Vermögensverhältnisse nur ganz geringe sind, und ich als Zigarrenarbeiter den Unterhalt für mich, meine Kinder und meinen alten Vater auf der Fabrik verdienen muß, meine Familie daher dringend eines weiblichen Haushaltsvorstandes dringend bedurfte, meine Ehefrau aber von maßgebenden Autoritäten als unheilbar geisteskrank erklärt wurde, so entschloß ich mich im Jahre 1894 das einzige mir zu Gebote stehende Mittel zu ergreifen und gegen meine Ehefrau wegen Geisteskrankheit mit Ehescheidung zu klagen, um demnächst eine andersweite passende Ehe einzugehen, um meinen Kindern ihre Mutter zu ersetzen und eine Erzieherin zu geben, weil meine Verhältnisse es nicht erlauben, mir eine Dienstmagd zu halten, dieses letztere auch nach den vorliegenden Umständen bei uns auf dem Lande als unpassend allgemein verurtheilt wird. [...] Daraufhin ist unsere Ehe durch Urtheil vom 16. Mai 1895 geschieden und keiner von uns, wie dieses ja auch nicht anders erwartet werden konnte, für den schuldigen Theil erklärt. Nunmehr hat sich mir eine passende Heirath geboten und war der Hochzeitstag bereits bestimmt, da verweigert mir unser Pastor, Herr Meyer hier, die kirchliche Trauung, weil er die Heirath nach den obwaltenden Umständen als sündhaft ansieht."

Bericht des Konsistoriums Westfalen vom 3. Mai 1897 an den EOK:

„[...] wir weisen noch darauf hin, daß auf den g. Kampmeier sowohl wegen seines Verhaltens gegen den durchaus besonnenen Pfarrer Meyer in Gehlenbeck als auch dadurch, daß er mit seiner Braut bereits geschlechtlichen Umgang gepflogen hat, ein übles Licht fällt. Nach eingehender Würdigung des Falles konnten wir die Ueberzeugung nicht gewinnen, daß die ‚ganz besonderen Voraussetzungen', unter welchen die Begründung des Kirchengesetzes [...], den Scheidungsgrund des Unglücks, d. h. der Krankheit des Leibes oder der Seele anerkennen, hier vorliegen. Wir mußten daher in Uebereinstimmung mit dem zuständigen Presbyterium und dem Kreissynodalvorstand, die beide einstimmig und, wie wir überzeugt sind, dem religiösen Empfinden und Urtheil der von ihnen vertretenen Kirchenkreise durchaus entsprechend votiert haben, die abschriftlich beigefügte Entscheidung treffen."

---

[122] August Ludwig Meyer (* 1851 Münster i. W., Studium Halle, Erlangen, Bonn, Examen Münster 1874 u. 1876, Ordination u. Pfr. Einführung Wiedenbrück 1877 zugl. Verwalter Rietberg 1878, Einführung Gehlenbeck 1887, †1935 Bielefeld); *Bauks*: Die evangelischen Pfarrer, 320. Die Evangelische Kirchengemeinde Gehlenbeck, Kirchenkreis Lübbecke, wurde vom lutherischen Pietismus und von der Erweckungsbewegung geprägt, Gehlenbeck ist ein Ortsteil der Stadt Lübbecke, Ostwestfalen, Kreis Minden-Lübbecke.

Nach der Trauordnung erklärten am 28. April 1897 das erweiterte Konsistorium und der Provinzial-Synodal-Vorstand einstimmig ihr Einverständnis zum Vorgehen des Konsistoriums. Bescheid EOK an Kampmeier vom 25. Juni 1897 weist auf seine Unzuständigkeit nach der Trauungsordnung und Unabänderlichkeit der Beschlüsse des Kreissynodalvorstandes und des Konsistoriums hin.

3. Ablehnung einer kirchlichen Trauung einer konfessionsverschiedenen Ehe mit öffentlicher Bekanntmachung der Kirchenzucht,

Beschwerde Ludvigsen gegen das Presbyterium und Pfarrer Petersen[123], Lüdenscheid, Synode Lüdenscheid, an den Kultusminister vom 7. Februar 1914, weitergeleitet an den EOK:

Am 21. Oktober 1913 Heirat einer katholischen Frau mit Einverständnis der Familie in einer katholischen Kirche. Erklärung, dass die Kinder dieser Ehe evangelisch getauft und erzogen werden sollen. Pfarrer hat Vorhaltungen gemacht. Kirchenzucht des Presbyteriums am 17. November 1913: Verlust des Rechts der Übernahme eines kirchlichen Amts einschließlich des Wahlrechts und des Taufpatenamts.

> „Aber damit nicht genug, dieser Beschluß wurde sogar am Buß- und Bettage 1913 in der evangelischen Kirche hierselbst durch den Herrn Pfarrer Petersen von der Kanzel herab öffentlich verkündet. Dieses Verfahren, welches wohl einzig in seiner Art dastehen dürfte, rief sowohl bei den evangelischen als auch den katholischen Gemeindemitgliedern die größte Empörung hervor und sogar in den hiesigen Tagesblättern wurde dieses Verfahren einer öffentlichen abfälligen Kritik unterzogen. Ich aber war der Gebrandmarkte und der öffentlich an den Pranger gestellte und dadurch in den Augen meiner gläubigen Mitmenschen, Geschwister, Verwandten und Geschäftsfreunde in deren Achtung und meinem guten Rufe der Geschädigte und Verachtete."

Bescheid des Konsistoriums an Ludvigsen vom 4. Februar 1914, dass

> „die namentliche Abkündigung von der Kanzel besser unterblieben wäre und dem Presbyterium das Erforderliche mitgeteilt sei, im Übrigen aber keine Veranlassung vorliege."

Beklagt vor allem, dass der Ruf nicht wieder öffentlich hergestellt wird.

Bericht des Konsistoriums Westfalen vom 16. März 1914 an den EOK ergänzt: Erkundigung des Presbyteriums vor der Maßnahme der Kirchenzucht beim katholischen Pfarramt. Ludvigsen habe eine eidesstattliche Zusicherung der katholischen Erziehung gemeinsamer Kinder abgegeben. Die zuvor dem Pfarrer Petersen abgegebenen seien ein Beweis, „daß es dem Ludvigsen mit seinen in diesem Punkte gegebenen Versicherungen nach

---

[123] Hermann Wilhelm Petersen (*1875 Mettmann, Studium Halle, Greifswald, Tübingen, Examen Koblenz 1898 u. 1899, Ordination Köln-Deutz 1901, Pfr. Einführung Lüdenscheid 1902, †1950 Elgershausen); *Bauks*: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen, 380. Die Evangelische Kirchengemeinde Lüdenscheid, Kirchenkreis Lüdenscheid-Plettenberg, ist im Zentrum lutherisch-pietistisch-evangelikaler Frömmigkeit. Lüdenscheid, Märkischer Kreis, liegt im westlichen Sauerland.

keiner Seite hin ernst war [...]". Kein Grund für den Kreissynodalvorstand die Kirchenzuchtmaßnahme aufzuheben.

> „Zur Charakteristik des Beschwerdeführers dient es, daß, laut einer in unseren Akten vorhandenen Abschrift, derselbe schon am 21. November 1913, also noch vor der ersten Beschwerde an kirchliche Instanzen, seinen Austritt aus der Landeskirche angemeldet hat."

Bescheid EOK an Ludvigsen vom 18. April 1914 mit Abweisung der Beschwerde und Bestätigung der Entscheidungen.

Anlage 2:
Beispiele für Disziplinarverfahren gegen Pfarrer aus der Rheinprovinz 1849–1850

Aus dem Geltungsbereich der RWKO werden Disziplinarverfahren vorgestellt, die bis zum Staatsministerium bzw. Evangelischen Oberkirchenrat als zweite Instanz geführt wurden.[124]

1. Pfarrer Meßerer, St. Johann, Synode Saarbrücken:

Gegenstand: Fortgesetzte Verletzung der Amtspflichten und beharrliche Weigerung, die Verfügungen der geistlichen Oberbehörde zu befolgen, Eröffnung der Untersuchung 1845, Untersuchungskommissare: Synodalassessor und Landrat aus Saarbrücken, Entscheidung 1. Instanz 1846: Amtsentsetzung, Entscheidung 2. Instanz 1848: Aussetzung der Amtsentsetzung, Eröffnung eines neuen Verfahrens 1850, Entscheidung 1. Instanz: Amtsenthebung, Entscheidung 2. Instanz: Anordnung der Suspendierung vom Dienst bei Einleitung einer Untersuchung, die läuft.

2. Pfarrer Lang, Kirchherten, Synode Mülheim:

Gegenstand: Übermäßiger Genuss geistiger Getränke und dadurch gegebenes Ärgernis, Eröffnung der Untersuchung 1847, Untersuchungskommissare: Oberlandesgerichtsassessor, Regierungsrat, Regierungsassessor, Entscheidung 1. Instanz 1847: Strafversetzung, Entscheidung 2. Instanz 1848: Aufhebung der Strafversetzung, stattdessen ernstlicher Verweis.

3. Pfarrer Metz, Würrich, Synode Trarbach:

Gegenstand: Grober Eigennutz durch unbefugte Erhebung von Naturalleistungen, verbunden mit absichtlicher Verheimlichung der Wahrheit, Eröffnung der Untersuchung 1847, Untersuchungskommissar: Regierungsassessor, Entscheidung 1. Instanz 1848: Geldstrafe und Schadenersatz, Entscheidung 2. Instanz 1849: Herabsetzung der Geldstrafe auf ein Fünftel.

---

[124] Auszug aus Acta betr. Anfertigung und Einsendung der Nachweisungen von den gegen Geistliche und Kirchenbedienstete vorgekommenen gerichtlichen und Disziplinar-Untersuchungen, Listen der in dem Bezirk des königlichen Consistoriums zu Coblenz im Jahre 1849 bzw. 1850 durchgeführten Disziplinar-Untersuchungen, EZA 7/7911, 2-7.

4. Pfarrer Knebel, Laubenheim, Synode Creuznach:

Gegenstand: Öffentlich anstößiger Lebenswandel, resp. Verletzung seiner amtlichen Würde, Eröffnung der Untersuchung 1848, Untersuchungskommissare: Regierungsassessor, Superintendent, Friedensrichter aus Creuznach, Entscheidung 1. Instanz 1850: Amtsenthebung, Entscheidung 2. Instanz 1851: Strafversetzung.

5. Pfarrvikar Brauneck, Crofdorf, Synode Wetzlar:

Gegenstand: 1849 unangemessenes Verhalten in politischer Beziehung zur Beeinträchtigung seiner Stellung als Geistlicher; 1850 öffentlich anstößiger Lebenswandel und Verletzung der Würde des Amts. Eröffnung der Untersuchung 1849, Untersuchungskommissar: Kreisgerichtsdirektor aus Wetzlar, Entscheidung 1. Instanz 1850: Verweis mit Zurücknahme des Auftrags der Verwaltung des Pfarrvikariats, keine 2. Instanz, Entscheidung vollstreckt.

„Grenzen des Tolerierbaren“

Theorie und Praxis der Gemeindezucht in der Geschichte der Freien evangelischen Gemeinden

Wolfgang Heinrichs / Hartmut Weyel

Einführung: „Keine Toleranz gegen das Böse und Faule in der Gemeinde.“

> „Religionen sind intolerant. Sie müssen es ihrem Wesen nach sein, sonst verfehlen sie ihr Versprechen, allein seligmachend zu sein. Kompromisse in Glaubensfragen verbieten sich also für Kirchen.“

Mit diesen Sätzen leitete der deutsch-jüdische Politologe, Schriftsteller und Journalist Rafael Seligmann seinen Kommentar zu den aktuellen Vorgängen in der Welt ein und warnt damit, die Toleranzidee als Mittel zum Zweck zu benutzen, um damit womöglich die eigene Überzeugung als offenere und gegenüber anderen bessere zu präsentieren.[1] In der Tat verstehen sich die Religionen in der Regel als absoluter Maßstab von Identität, Orientierung und Emanzipation, sich selbst bzw. den verehrten Gott als Heilsinstanz. Es gibt ein Innen und Außen, eine Affirmation und Konfirmation der eigenen und eine Negation und Dissoziation anderer Prinzipien.

Für die Freikirchen und insbesondere für die Freien evangelischen Gemeinden war es seit ihrer Gründung eine entscheidende Frage, wer dazugehörte und wer nicht, wer den Glauben und die Glaubensgemeinschaft mit ihnen teilte und wer nicht, wer mit ihnen ging und wer einen anderen Weg verfolgte. Im Jahr 1905 erschien im Verlag der Freien evangelischen Gemeinden in Witten eine Schrift mit dem Titel „Die Gemeinde Jesu Christi“. Sie war von Konrad Bussemer (1874–1944) und weiteren Mitarbeitern erstellt worden und wurde in vielen Auflagen zu einem FeG-Standardwerk. In ihm wird im 7. Kapitel die Gemeindezucht behandelt, die sich aus dem für Freie evangelische Gemeinden grundlegenden Satz ergeben würde: „Nur Gläubige sind Mitglieder der Gemeinde.“ Gegen eine falsche Exegese des Gleichnisses vom „Unkraut unter dem Weizen“, wonach auf dem Boden der Kirche beides „sich beieinander finden müsste und dürfte“, sei das Gegenteil richtig: Die Gemeinden der Apostelzeit hätten

> „in keiner Weise mit dem Ausjäten des Unkrautes aus ihrer Mitte auf den Tag Jesu gewartet, sondern sie hielten sich ernstlich an das Apostelwort: ‚Tut hinaus von euch wer böse ist‘ (1.Kor. 5,11). Die Praxis der Gemeinden der Apostelzeit [sei für Freie evangelische Gemeinden] klar und entscheidend. Aus den Gleichnissen vom Unkraut unter dem Weizen und vom Netz [sei nicht zu folgern,] dass wir gegen das Böse und Faule in der Gemeinde Toleranz üben sollen, sondern dass die Gemeinde mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit rechnen [müsse], dass auch bei ihr Unkraut und Faules sich finde und trotz aller Bekämpfung und Wachsamkeit immer neu gesät werde und sich entwickle. Umso wachsamer, treuer und sorgfältiger [müsse]

[1] Vorwärts 07-08-09/2014, 13.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

> die Gemeinde in dem Kampf und der Abwehr des Bösen sein. [Wenn sie] gleichgültig und lax gegen das Böse in ihrer Mitte [werde], so setzte sie sich in scharfen Widerspruch mit dem Geiste und den Anweisungen der Apostel."[2]

Damit stimmt auch für Freie evangelische Gemeinden, was Christoph Raedel in seinem Aufsatz über Inklusion und Exklusion in Freikirchen konstatiert, „dass Gemeindezucht als Exklusionsmechanismus von Anfang an zu den Identitätsmarkern freikirchlichen Gemeindelebens gehörte."[3] Wie aber ist sie in Freien evangelischen Gemeinden gehandhabt worden?

I. Aufnahme- und Ausschlusskriterien im Bund Freier evangelischer Gemeinden

Auf den ersten Blick scheint das Thema „Gemeindezucht" ein Zentralthema in den Freien evangelischen Gemeinden zu sein. Es erregt die Gemüter, bietet vielfältige Gelegenheit zum „Wenn und Aber", verursacht Betroffenheit und Schmerzen, zerreißt Familien und Gemeinden, hinterlässt tiefe Spuren.

1. Gemeindezucht – ein marginales Thema im Bund Freier evangelischer Gemeinden?

Die Statistik des Bundes der Freien evangelischen Gemeinden spricht nach außen hin eine andere Sprache:

- Die Ausschlüsse bewegen sich im Zweijahresrhythmus lediglich zwischen 0,1 und 0,5 % der Mitgliederzahlen (Höchststand: 147 Personen im Jahr 2001).
- Die Streichungen liegen zwischen 0,5 und 1,8 % (Höchststand: 282 im Jahr 2012).
- Austritte wurden zwischen 0,8 und 3,3 % (Höchststand: 648 Mitglieder im Jahr 2010) verzeichnet.
- Die Wegzüge (ohne Überweisungen) reichen bis zu 1,7 % der Gesamtmitglieder.

Ausschlüsse und Streichungen liegen im FeG-Bund demnach im numerisch niedrigen Bereich. Sie machen zusammen zwischen 0,9 und 1,7 % der Gesamtmitglieder aus. Austritte und Wegzüge können dagegen bis zu 5 % betragen. Sowohl bei Austritten als auch bei Wegzügen ohne Überweisung sind die Motive oft nicht erfassbar. Bei Streichungen können inhaltliche Gründe („Zurückgebliebene") als auch administrative Gründe („Berichtigung des Mitgliederverzeichnisses") vorliegen. Streichungen sind allerdings Notbehelfe, die keine klare ekklesiologische Fundierung haben.

---

[2] *Konrad Bussemer* u.a.: Die Gemeinde Jesu Christi, Witten 1905, 12-14.

[3] *Christoph Raedel*: Gemeindezucht in Freikirchen im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion als Thema der systematischen Theologie; in: Freikirchenforschung (FF) 23 (2014), 107.

Doch ist mit diesem statistischen Befund zugleich auch dokumentiert, dass es sich um ein marginales Thema in Freien evangelischen Gemeinden handelt? Wie im Folgenden noch gezeigt werden wird, ist dies keineswegs der Fall. „Gemeindezucht" ist vielmehr von Anfang an konstitutiv für den Gemeindebegriff der Freien evangelischen Gemeinden.

2. Gemeindezucht – ein Thema des FeG-Gemeindeverständnisses

Als es im November 1854 nach langem Zögern und Gewissensauseinandersetzungen zur Gründung einer ersten Freien evangelischen Gemeinde auf deutschem Boden kam, lagen die Gründe, die alle Bedenken überwanden, darin, dass den Beteiligten unausweichlich geworden war, auch in der Frage, wie Gott die Gemeinde geschaffen und gewollt habe, dem Wort Gottes folgen zu müssen. Sie orientierten sich an dem Vorbild des Berner Gemeindegründers Carl von Rodt, der seinen Austritt aus der Reformierten Kirche damit begründet hatte, dass nach der Heiligen Schrift

> „die wahre Kirche Gottes aus Menschen besteht, die an das Evangelium glauben, durch den Geist Gottes wiedergeboren und in Christo gerechtfertigt und geheiligt sind; während eine Landes- oder Nationalkirche aus ‚dem Volke' besteht, das ist: aus solchen, welche das Wort Gottes ‚die Menge', ‚die Welt', nennt."

Dabei wirke sich als besonders verheerend aus, dass Unbekehrte als Glieder der Kirche betrachtet würden und damit zur Heuchelei und einer falschen Sicherheit verleitet würden.[4] Die Wuppertaler FeG-Gemeindegründer bezeichneten deshalb ihren Austritt aus der Landeskirche und die Bildung einer dissidenten und separierten Gemeinde als einen „Akt des Gewissens". Entsprechend formulierten sie in ihrem Kirchenaustrittsschreiben vom 30. November 1854:

> „Es handelt sich für uns nicht um herrschende Übelstände, um eine mangelhafte Praxis in der Kirche, die mit der Zeit und nach Umständen besser werden könnte, es handelt sich für uns vielmehr um die Grundlage der bestehenden Volkskirche, in welcher der Ungläubige mit dem Gläubigen auf Grund einer Massenkonfirmation dasselbe Recht genießt. Überzeugt von der Notwendigkeit des persönlichen Glaubens, um Christus anzugehören, fühlen wir uns in unserm Gewissen gebunden, diesen großen evangelischen Grundsatz nicht nur mit dem Munde zu bekennen, sondern auch in der Tat zu bewahrheiten, und was uns in dieser Beziehung für die Person gilt, als Christ, das gilt uns auch für die Gemeinschaft. [Es ging ihnen um] die Notwendigkeit des persönlichen Glaubens, um Christus anzugehören..."

und damit um den Glauben, der allein die Zugehörigkeit zur Gemeinde als dem Leib des Christus begründen würde.[5]

---

4 *Carl von Rodt*: Darstellung der Gründe, die mich bei meiner Trennung von der Landeskirche geleitet haben, St. Gallen 1838, 4 f.

5 *Harmut Weyel*: Als Gemeinde unterwegs. 125 Jahre Freie evangelische Gemeinde Wuppertal-Barmen 1854–1979, Wuppertal 1979, 59-61.

2.1 Gemeinde als Gemeinde der Glaubenden (*ekklesia*)

Es handelte sich bei dem Ausscheiden der Unterzeichner also nicht um einen bloßen Protest gegen einen temporäre Missstand in der reformierten Gemeinde, sondern um eine Grundsatzentscheidung bezüglich der Frage nach dem Wesen der Kirche Jesu Christi und wie sie dem Wesen entsprechend ihre konkrete Gestalt in einer Gemeinde vor Ort finden solle. Die entscheidenden Antworten lauteten daher:

- Die Kirche bzw. Gemeinde Jesu Christi ist nicht ein *corpus permixtum*, also zusammengesetzt aus einer Mischung von Glaubenden und Nichtglaubenden, weil Glaube und Nichtglaube weder erkannt noch unterschieden noch geschieden werden könnten.
- Die Kirche Jesu Christi – und damit auch die sichtbare Ortsgemeinde – ist vielmehr grundsätzlich eine *congregatio fidelium* bzw. *sanctorum*, eine Gemeinde *nur* der Glaubenden.
- Wenn nach dem Plan Gottes die konkrete Gemeinde grundsätzlich Gemeinde der Glaubenden ist und sein soll, dann können ihr nur solche angehören, die den Ruf Gottes durch die Verkündigung des Evangeliums gehört haben, ihm glauben und durch Gottes gnädiges Handeln bekehrt und wiedergeboren und somit in den Leib Christi eingegliedert wurden.
- Die Glaubenden aber sind – das ist entscheidend – identifizierbar, denn sie können nach biblischen Kriterien am Bekenntnis des Mundes, am Handeln aus Glauben, an den Früchten des Geistes und an der Liebe zu allen Mitchristen erkannt werden.

2.2 Gemeinde als Gemeinschaft der Glaubenden (*koinonia*)

Die Gemeindemitglieder haben alle das Entscheidende gemeinsam, nämlich die Zugehörigkeit zu Christus, die Gotteskindschaft und die Begabung mit dem Heiligen Geist. Sie alle verbindet die *koinonia*, die Gemeinschaft der Glaubenden: Anteilhabe am Heil, Anteilgabe an den Charismen und Anteilnahme am gegenseitigen Ergehen. Das allgemeine Priestertum beruft alle Gemeindemitglieder zur Mitarbeit, zum Mitleiden, zur Mitverantwortung und zur Mitentscheidung in der Gemeinde. Dazu gehört auch die Entscheidung über die Aufnahme neuer Mitglieder und den möglichen Ausschluss von Gemeindemitgliedern, was als eine Art Grundrecht der Gesamtgemeinde zu verstehen ist. Damit ist die Einsicht realisiert, dass die gesamte Gemeinde als Volk Gottes anzusehen ist, das entsprechend nicht nur mitzubestimmen, sondern sogar die letzte Entscheidung zu treffen hat.

Hieraus ergibt sich auch ein Kriterium für Seelsorge, Ermahnung und eventuelle Gemeindezucht: Wenn ein Gemeindemitglied sich dem allgemeinen Priestertum entzieht, nicht mitarbeitet, keine Mitverantwortung übernimmt, keinen finanziellen Beitrag leistet und nur noch Mitläufer/in ist, so entzieht es sich der Koinonia. Es wird schuldig an der Gemeinschaftstreue, die es mit dem freiwilligen Eintritt in die Gemeinde zugesagt hat.

2.3 Kongruenz zwischen unsichtbarer und sichtbarer Gemeinde

Basis der FeG-Ekklesiologie, die dann auch für die Handhabung der Gemeindezucht bestimmend ist, ist die Verpflichtung, zwischen der sogenannten unsichtbaren Gemeinde – *ecclesia invisibilis* (Gesamtgemeinde) – und der sichtbaren Gemeinde – *ecclesia visibilis* (Ortsgemeinde) – möglichst eine Deckungsgleichheit herzustellen. Die irdische Gemeinde soll der himmlischen entsprechen, zumindest ist die himmlische Gemeinde die Perspektive. Das heißt, dass alle, die zu Christus gehören, auch zu seinem konkreten Leib in Form der Ortsgemeinde gehören. Und es heißt, dass alle, die nicht zu Christus gehören bzw. nicht mehr seinem Leib angehören, auch nicht Mitglieder der Ortsgemeinde sein dürfen. Der maßgebliche Gemeindegründer, Hermann Heinrich Grafe (1818–1869), sah durchaus die darin liegende Spannung:

> „Jede Gemeinde soll ein sichtbares, wenn auch unvollkommenes Gesamtzeugnis von der unsichtbaren, vollkommenen Gnade sein. Wir verhehlen uns die Unvollkommenheiten unserer Gemeinde nicht; aber es ist unser sehnlichstes Verlangen, einzeln und gemeinsam mit allen Kräften der Vollkommenheit nachzujagen."[6]

> „Wenn es wahr ist, dass die ‚unsichtbare Kirche' aus allen denjenigen besteht, die von Herzen glauben, dann ist es ebenso wahr, dass die ‚sichtbare Kirche' nur aus solchen bestehen soll, die jenen Glauben mit ihrem Mund und Leben wirklich bekennen."[7]

In seiner anonymen Schrift „Die Vereinigung der Kinder Gottes und ihre Trennung von der Welt" verneint Grafe zwar die Identifizierung oder Gleichsetzung von Reich Gottes und Gemeinde, betont die Unvollkommenheit der Gemeinde in ihrer Form, nicht dem Wesen nach. Aber so, wie die sichtbare Einheit in Christus als verpflichtende Aufgabe angesehen wird, so ist auch die Trennung von solchen verpflichtend, in denen Christus noch nicht oder nicht mehr lebt. Diese ekklesiologische Grundposition bestimmt die weitere FeG-Geschichte, wie sie im sogenannten „Bussemer", formuliert ist:

> „Die Glieder einer Gemeinde im Sinne des neuen Testaments sind solche, die an Jesum Christum glauben, d. h. solche, welche durch den Glauben an ihn Reinigung von den Sünden, Frieden des Gewissens und Lebensgemeinschaft mit Gott gefunden haben."[8]

Weil Grund und Grenze der Gemeinde aufeinander bezogen sind und zusammenhängen,[9] ist die Gemeindezucht in FeGs ein Bestandteil ihrer Ekklesiologie.

---

6 *Hermann Heinrich Grafe*: Die Vereinigung der Kinder Gottes und ihre Trennung von der Welt, o.J. (um 1855), 10 f.
7 *Hermann Heinrich Grafe*: Tagebuch IV vom 16.01.1857.
8 *Bussemer*: Gemeinde, 10.
9 *Raedel*: Gemeindezucht, 110.

3. Gemeindezucht – ein Thema der Gemeindemitgliedschaft

Auguste Rochat (1789–1847), der bedeutendste theologische Vordenker der Freien evangelischen Gemeinden, entwickelte die Kriterien und den Modus der Gemeindeaufnahme vom Wesen und dem Zweck der Kirche her:

Die „Gemeinde ist kein freier Verein, der nach eigenem Gutdünken seine Statuten entwirft und jedem das Recht zuerkennt, nach Belieben beizutreten oder nicht." Sie ist keine menschliche Einrichtung, sondern „ein von Gott selbst mit bestimmten Ordnungen gestiftetes Institut." Ebenso ist sie „kein schwankender geselliger Verband, sondern als eine vom Herrn selbst geordnete und aufrecht erhaltene feste Gemeinschaft mit heiliger und bleibender Bedeutung."

Die Gemeinde ist danach zwar soziologisch oder irdisch eine Vereinigung. Sie ist immer noch in der Welt und muss Formen wählen, die allgemein gesellschaftlich gelebt werden können; aber sie ist eben nicht nur das. Sie ist nicht nur von unten her gegründet, sondern von ihrem Wesen her von „oben her geboren".

3.1 Merkmale und Kennzeichen für die Gemeindemitgliedschaft

So sehr die Gemeinde zwar „eine freie Vereinigung" sei, so sehr bestehe aber für den, der „aus Gott geboren ist", das Recht und die Pflicht, der Gemeinde beizutreten.

> „Die betreffende Gemeinde hat nicht darüber zu entscheiden, ob sie ihn aufnehmen will, sondern nur zuzusehen, ob sie die Merkmale bei ihm findet, woraus sie schließen darf, dass der Herr selbst ihn seiner Gemeinde hinzugefügt habe. So dass sie eigentlich nicht zu ihm sagen kann: Wir haben dich aufgenommen, sondern: Wir haben erkannt, dass du vom Herrn seiner Gemeinde hinzugefügt bist."[10]

> „Was wir wünschen und erstreben, ist ganz einfach dies: eine Gemeinde von Gläubigen zu sein, d. h. von solchen, welche die ersichtlichen Kennzeichen der Gotteskindschaft besitzen, und demgemäß anzusehen und anzuerkennen sind."[11]

Dabei kann und darf die Ortsgemeinde immer nur das tun, was Gott schon getan hat.

Es ist deutlich: Es geht um „Merkmale" und „Kennzeichen", die ersichtlich sind und aus denen erschlossen werden kann, was Gott getan hat und die Gemeinde mit der Aufnahme lediglich nachvollzieht.

Die erste FeG im Wuppertal präzisierte diese Merkmale, indem sie in ihrer Gemeindeverfassung von 1854 formulierte:

> Art. 2 Wer Mitglied dieser Gemeinde sein will, muss sich mit den Grundsätzen derselben einverstanden erklären und durch sein Leben bezeugen,

---

[10] *Auguste Rochat*: Bemerkungen nach dem Worte Gottes über Wesen, Verfassung und Ziel der Gemeine oder Kirche Christi. Aus dem Französischen von A. Rochat, weiland Vorsteher und Prediger der freien evangelischen Gemeine in Rolle bei Genf. Im Selbstverlag der ‚freien evangelischen Gemeine in Elberfeld und Barmen', Elberfeld 1855, 81.

[11] *Rochat*: Bemerkungen, 155.

dass er die von ihr bekannten Heilswahrheiten des Evangeliums an dem eigenen Herzen erfahren hat. Die Heuchler aber wird Gott richten, der das Herz prüft und die Seinen kennt.

Art. 3 Die Aufnahme in die Gemeinde, zu welcher man sich bei einem Vorsteher derselben melden muss, findet erst nach Ablegung eines freien persönlichen Bekenntnisses und einer genauen Prüfung von seiten des Vorstandes durch Zustimmung der Gemeinde statt.

Dazu Grafe:

„Für dieses Bekenntnis schreiben wir keine Formeln vor; wir lassen es nicht auswendig lernen [...]. Jeder, der durch Wort und Wandel an den Tag legt, dass er dem Herrn Jesus angehört, der erweist eben darin sein Recht der Zugehörigkeit zu der Gemeinde, das diese durch seine Aufnahme nur anerkennt."[12]

Die Kriterien der Gemeindeaufnahme sind:

- Einverständnis mit den Grundsätzen der Gemeinde (ausgedrückt im Glaubensbekenntnis und der Verfassung);
- freies persönliches Bekenntnis zu den objektiven Heilswahrheiten des Evangeliums;
- Bekenntnis zur subjektiven Erfahrung des Heils (Bekehrung, Wiedergeburt und Heilsgewissheit);
- Zeugnis des entsprechenden Lebensstils

Das alles unterliegt einer „genauen Prüfung" von Seiten des Gemeindevorstandes, der allerdings nur prüfen kann, was der Aufzunehmende „an den Tag" gelegt hat. Auf Empfehlung des Vorstandes hin erfolgt die Zustimmung oder Ablehnung durch die Gemeindeversammlung bzw. die „Brüdermitgliederversammlung".

Heinrich Neviandt (1827–1901) berichtet, dass hier nach und nach eine Veränderung stattfand („neue Dissidenz"), wonach man ein alles entscheidendes Urteil „über die Herzensstellung der neu eintretenden Mitglieder zum Herrn" verwarf und „die ganze Verantwortung für das abgelegte Bekenntnis auf den Bekennenden selbst" legte.

„So wurde nach und nach der Grundsatz geltend, dass, wenn nichts gegen den Wandel und das Bekenntnis des Betreffenden Bestimmtes vorliege, der Aufnahme nichts im Wege stehen könne."[13]

3.2 Das Bekenntnis des Glaubens und Lebenswandels

Die „Leitenden Grundsätze der Vereinigung von Freien evangelischen Gemeinden und Abendmahlsgemeinschaften" von 1875 fassen zusammen, was Gemeingut Freier evangelischer Gemeinden nach der Bundesgründung 1874 ist:

---

[12] *Grafe*: Die Vereinigung, 10 f.

[13] *Wolfgang Dietrich* (Hg.): Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, GuTh I, Witten 1988, 275 f.

> „§ 2 [Die Gemeinschaften bekennen,] dass die Mitgliedschaft einer christlichen Gemeinde nur auf Grund eines freien persönlichen Bekenntnisses des Glaubens an Christus als den einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen erfolgen kann, und dass diesem Bekenntnis ein christlicher Wandel entsprechen muss, sowie, dass innerhalb der Gemeinschaft christliche Ordnung und Zucht nach biblischen Grundsätzen gehandhabt werden soll."[14]

Auch hier ist das persönliche Bekenntnis des Glaubens (mit christologischer Zuspitzung) entscheidend; aber jetzt taucht zum ersten Mal die Formulierung auf, dass dem Bekenntnis des Glaubens „ein christlicher Wandel entsprechen muss", wie immer auch die Entsprechung im Konkreten aussieht und zu beurteilen ist. Offensichtlich geht es um „Zucht und Ordnung nach biblischen Grundsätzen", worunter also nicht einfach bürgerlich-moralische Maßstäbe oder gar preußische Sekundärtugenden zu verstehen sind. Rochat hat es so formuliert: „Jeder, der aus Gott geboren ist, soll auch mit seinen Brüdern zusammen nach den Vorschriften des Herrn wandeln."[15] Grafe begründet und verteidigt diese Haltung, indem er einräumt:

> „Wir wissen sehr wohl, dass wir niemandem ins Herz sehen können, aber wir können die Werke sehen, und wie von den falschen Lehrern, so heißt es von allen Menschen: ‚An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen'. Wir fordern die Gläubigen zur Selbstprüfung auf, zur Erforschung ihres Herzens und Sinnes, und berufen uns auf das Vorbild der apostolischen Zeit, wenn wir von ihnen ein persönliches, freies und wohlbewusstes Bekenntnis ihres Glaubens an den Herrn Jesus verlangen."[16]

Im § 4 des „Statuts" für die Ortsgemeinde von 1877 taucht dann aber ein weiteres Kriterium auf, das sich auf die Einheit und die Lehre bezieht. Dort heißt es:

> „Die Gemeinde verlangt von jedem, der Mitglied werden will, dass er mit den neun Lehrpunkten des großen evangelischen Bundes aller Länder sich von Herzen einverstanden erkläre."[17]

Damit wird das inhaltliche Einverständnis zur theologischen Basis der weltweiten Evangelischen Allianz von 1846 gefordert, die im Wesentlichen die Bekenntnisaussagen der Reformation widerspiegeln. In der ersten Verfassung des FeG-Bundes aus dem Jahr 1922 heißt es in Artikel 4, dass

> „eine christliche Gemeinde nur aus solchen freiwilligen Mitgliedern bestehen soll, die sich im lebendigen Glauben zu Jesus Christus, dem Sohne Gottes und Herrn der Gemeinde, bekennen und dieses Bekenntnis durch ihren Wandel bestätigen."

Damit ist das Aufnahmekriterium des christlichen Wandels geringfügig abgeschwächt worden, indem es nicht mehr um die Entsprechung geht, son-

---

[14] *Hartmut Weyel*: Evangelisch und frei. Geschichte des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, GuTh 5.6, Witten 2013, 274.

[15] *Rochat*: Bemerkungen, 144.

[16] Anonyme Schrift (H. H. Grafe?): Die Vereinigung der Kinder Gottes und ihre Trennung von der Welt, o.O., o.J., hg. im Selbstverlag des Ausschusses der „freien evangelischen Gemeinen und Gemeinschaften", 5 ff.

[17] *Weyel*: Evangelisch und frei, 277.

dern „nur" noch um die Bestätigung im Lebensstil. Dabei wird betont, dass der Bund

> „den Grundsatz der Freiheit des allein durch Gottes Wort und seinen in diesem Wort wirksamen Geist gebundenen Gewissens vertritt. Dieser Grundsatz gilt sowohl für die Gemeinden wie auch für die einzelne Persönlichkeit."[18]

Damit ist für beide Seiten die Möglichkeit einer Toleranz eröffnet, die an Gottes Wort und Gottes Geist ihre Begründung und Begrenzung hat.

Es scheint bemerkenswert zu sein, dass sowohl in der Bundesverfassung von 1939 als auch in der Bundes- und Gemeindeordnung von 1947/1949 nichts zu dem für Freie evangelische Gemeinden essentiellen Kriterium der Gemeindeaufnahme gesagt wird außer dem allgemeinen Hinweis auf die „Richtlinien des Neuen Testamentes". Erst die Mustersatzung für die Ortsgemeinde aus dem Jahr 1954 nimmt zur Mitgliedschaft wieder Stellung, jetzt aber dezidiert:

> „Mitglied kann nur werden, wer eine klare Bekehrung zu Jesus Christus erlebt hat und durch den Herzensglauben an den gekreuzigten und auferstandenen, erhöhten und wiederkommenden Herrn der Vergebung seiner Sünden gewiss ist und in der Nachfolge Jesu einen Lebenswandel führt, der seinem Bekenntnis nicht widerspricht."

3.3 Aufnahme und Ausschluss markieren die Grenze der Gemeinde

Jetzt wird zum ersten Mal pointiert von einer „klaren Bekehrung" als Kriterium der Gemeindeaufnahme gesprochen und damit verbunden von einem „Herzensglauben" sowie von der Gewissheit der Vergebung. Neu ist auch die Formulierung, dass der Lebenswandel dem Bekenntnis *nicht widersprechen* darf, was eine Abmilderung gegenüber der früheren Formel bedeutet. Im unmittelbaren Zusammenhang damit wird erstmalig die „Gemeindezucht" genannt: „Nach der Anweisung des Neuen Testaments wird an unordentlich wandelnden Mitgliedern Gemeindezucht geübt, deren letztes Mittel der Ausschluss aus der Gemeinde ist."[19] Welche Kriterien für einen unordentlichen Wandel gelten, wird nicht gesagt.

In der Mustersatzung für die Ortsgemeinde von 1972 heißt es in 3.1: „Erwartet wird, dass Wirkungen dieses Glaubens durch den Heiligen Geist im Leben des Gemeindemitglieds sichtbar werden." Damit ist eine erneute Abschwächung erfolgt, womit nur noch eine Erwartung ausgesprochen wird (so auch in der „Gemeindeordnung" von 2011). Bezüglich der Gemeindezucht wird 1972 wie auch 2011 bemerkenswerterweise die ganze Gemeinde in Anspruch genommen:

> „3.2 Die Mitglieder der Gemeinde sind füreinander verantwortlich. Nach dem Neuen Testament wird versucht, Mitgliedern zurechtzuhelfen, deren Verhalten den biblischen Weisungen widerspricht. Gelingt das nicht, muss der Ausschluss aus der Gemeinde erfolgen.

---

[18] Ebd., 283.
[19] Ebd., 308.

> 3.3 Die Mitgliedschaft erlischt außerdem durch schriftliche Erklärung des Mitglieds, durch Überweisung in eine andere Gemeinde oder durch Streichung, wenn das Mitglied trotz der wiederholten Ermahnung seit längerer Zeit nicht mehr am Gemeindeleben teilnimmt."[20]

Aus der intendierten Kongruenz zwischen der *ecclesia invisibilis* und der *ecclesia visibilis,* der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, ergeben sich für die Freien evangelischen Gemeinden, wie gezeigt, die Kriterien sowohl für die Aufnahme in die Ortsgemeinde wie auch für den Ausschluss aus ihr, wobei die Kriterien der Gemeindezucht die Negativfolie der Aufnahmekriterien sind. Sie sind die beiden Seiten ein und derselben Medaille. Beide markieren die Grenze der Gemeinde, sowohl hinsichtlich der Inklusion wie auch der Exklusion.

> „Diese Grenze hat eine definite Schärfe, denn am – gesprochenen und gelebten – Bekenntnis zu Jesus Christus als Heiland und Herr vollzieht sich die Unterscheidung zwischen denen, die sich um das Bekenntnis sammeln, und denen, die das nicht tun."[21]

Aufnahme wie Ausschluss werden also am Bekenntnis des Glaubens und dem Lebensstil des Christen festgemacht. Dabei geht es nicht nur um das Faktum des Glaubensereignisses (*fides qua creditur*), sondern auch um inhaltliche Fakten des Glaubens (*fides quae creditur*) sowie um die Einheit von Wort und Tat bzw. Lehre und Leben, wobei Lehrdifferenzen nur selten zur Aufnahmeverweigerung oder zum Ausschluss führen, eher zum Austritt, z. B. wegen unterschiedlicher Taufpraxis.

3.4 Programmatik und Problematik evangelischer Gemeindezucht

Bussemers Standardwerk formuliert nun erstmalig die Programmatik und Problematik der Gemeindezucht in Freien evangelischen Gemeinden:

Das Wort „Gemeindezucht" sei zwar „nicht dem biblischen Sprachgebrauch entnommen", wohl aber sei das, „was damit bezeichnet wird, dem Geiste Jesu und der Praxis der apostolischen Gemeinden entsprechend." Eine Gemeinde im Sinne Jesu und der Apostel müsse die Sache „Gemeindezucht" kennen. Aber so wichtig dieses Gebiet von seiner theoretischen Grundlage her sei, so schwierig sei auch in seiner praktischen Umsetzung:

> „Keines erfordert mehr Geist und Kraft, mehr geistgemäße Persönlichkeiten; keines muss unter sorgfältigerer Beachtung der Verhältnisse und Persönlichkeiten in Angriff genommen werden. Fleischliches Wesen, wie z. B. Ungeduld, persönliche Ab- oder Zuneigung, Mangel an Selbst- und Personenkenntnis, Selbstsucht, Hochmut, Härte finden sich bei solchen Fragen vielfach auch in gläubigen Kreisen."

> „Nur in dem Maße als der Geist Christi Raum hat in der Gemeinde, kann Gemeindezucht geübt werden. Der Zweck der Gemeindezucht ist in fast allen Fällen nicht das Verderben, sondern die Rettung des Schuldigen, freilich durch ernste Mittel. Nur da, wo die ‚Sünde zum Tode' begangen ist,

---

[20] Ebd., 311.
[21] *Raedel*, Gemeindezucht, 128.

kann bei der Zucht von einem Heilszweck keine Rede mehr sein, wie denn auch 1.Joh. 5,16 in solchen Fällen sogar die Fürbitte untersagt ist."

Als Mittel der Gemeindezucht gelten:

„Das sanftmütige Zurechthelfen, [das Ermahnen (privat oder öffentlich), das] passive Meiden und sich Absondern von sündigen Gemeindegliedern, [der Ausschluss als das] ernsteste Mittel, [der] eine tief einschneidende und ernste Angelegenheit ist, an die keine Gemeinde ohne tiefe Beugung vor dem Herrn und ernstestes Flehen um seine Leitung herangehen sollte. Erst wenn Einzelne und die ganze Gemeinde alle ihre Möglichkeiten zur Gewinnung des sündhaften Gliedes angewendet und ohne Erfolg erschöpft haben, haben sie ein Recht von dem Herrn, dasselbe für ‚böse' zu halten, d. h. für einen unbußfertigen, zur Reue nicht fähigen Sünder, und es dann hinauszutun (1.Kor. 5,13)."[22]

Der FeG-Theologe Paul Sprenger (1898–1945) brachte 1929 in einem Aufsatz zum Thema „Evangelium und Gemeinde" auf den Punkt, was als Ergebnis aus der FeG-Geschichte zusammengefasst werden kann: Bei der Aufnahme in die Gemeinde sei die einzige Frage zu stellen,

„ob der aufzunehmende Mensch ein evangelischer ist, einer, ‚der aus dem Wort gezeuget und mit dem Wort sich nährt', und der in Wort und Wandel sich dazu bekennt."

Ebenso müsse bei einem Ausschluss aus der Gemeinde nur der Gesichtspunkt maßgebend sein, ob der oder die Betreffende „nicht mehr evangelisch ist, sich vom Evangelium entfernt" habe.[23]

II. Gemeindezucht in der Geschichte der ersten Freien evangelischen Gemeinde

Die Freie evangelische Gemeinde Elberfeld-Barmen brachte 1855 im Selbstverlag die deutsche Ausgabe der schon genannten Schrift von Auguste Rochat heraus mit der Bemerkung, sie sei eine objektive Darlegung „über die Wahrheit und den Wert der Gemeinde Christi", wie sie der göttliche Heilsplan vorsehe.

1. Gemeindezucht als Aufgabe der ganzen Gemeinde

In dieser Schrift verwies Rochat auf das Recht jeder Gesellschaft,

„diejenigen aus ihrer Mitte zu entfernen, die sie stören, der Schande aussetzen, ihre Gesetze übertreten und einen üblen Einfluss auf die anderen Mitglieder ausüben."

Er wehrte sich gegen den Ausdruck „Exkommunikation", weil er „die Ausschließung von der Gemeinde unter einem falschen Gesichtspunkt" darstellen würde. Der Begriff habe „viel Schaden angerichtet", weil er das Abendmahl in „die erste Linie" stelle, die eigentliche Gemeinde „aber erst

---

[22] *Bussemer*: Gemeinde, 39-42.
[23] *Paul Sprenger*: Evangelium und Gemeinde; in: Der Gärtner 25-26/1929, 402 f.

in die zweite oder gar dritte Linie". Richtiger sei es, „wenn man die Entfernung vom Abendmahl nur als einfache Folge des Ausschlusses aus der Gemeinde darstellen" würde.[24]

So, wie in 1Joh 4,1 jeder Gläubige ohne Einschränkung ermahnt werde, die Geister zu prüfen, ob sie von Gott sind, so lege Paulus „nicht einem Vorsteher, sondern der ganzen Gemeinde als Gemeinde die Pflicht ans Herz, den Bösen von sich hinaus zu tun." (1Kor 5) „Nicht dem einzelnen Hirten, sondern der ganzen Gemeinde steht das Urteil zu" (Mt 18,15-17), auch deswegen, um den „Missbrauch in den Händen eines Einzelnen" zu vermeiden (vgl. Papsttum). Die Gemeinde entscheide über Aufnahme und Ausschluss, wobei der Hirte der Gemeinde nur zur ausübenden Gewalt bestellt sei, aber eine Wechselbeziehung zwischen beiden bestehen müsse, die „durch das Leben des Geistes auf beiden Seiten bedingt" sei. Wo dieses „abnimmt oder gar erstirbt, da sieht man die Gemeinde bald unter die Herrschaft ihrer Pastoren, bald in eine heillose Anarchie verfallen."[25]

Aus diesen Sätzen lässt sich unschwer erkennen, dass Rochats Ansichten von Gemeindezucht von denen der traditionellen reformierten unterscheidet, insofern er hier zeitgemäß, die Gesamtgemeinde als Entscheidungsträgerin sieht, also durchaus republikanische Grundsätze mit einbaut und diese im NT begründet sieht. Die Integrationsaufgabe der Gemeinde und auch ihren Exklusionsbedarf ist somit auch sozial motiviert und sozialgeschichtlich herzuleiten.

Jedes Auftreten von Konflikten und Sünden solle für die ganze Gemeinde ein Anlass zur Demütigung und Selbstprüfung sein mit der Frage, ob das ein Zeichen des Abnehmens geistlichen Lebens sei. Der mögliche Missbrauch dürfe nicht dazu führen den rechtmäßigen Gebrauch aufzugeben.

> „Eine Gemeinde, die nach dem Wort der Schrift über jede Ausschließung Leid trägt, wird nicht so leicht in Gefahr kommen, diese Maßregel leichtsinnig oder in persönlicher Gereiztheit zu ergreifen."[26]

Gegen den Vorwurf, dem Menschen nicht ins Herz sehen zu können, wehrte sich Rochat, dass Gott nicht von uns fordere,

> „dass wir die Herzen erforschen, sondern ‚wenn jemand sich Bruder nennen lässt und dennoch Unzucht treibt, habgierig ist, Götzen verehrt, ein Lästerer, ein Trunkenbold, ein Räuber ist, mit einem solchen sollt ihr nicht einmal essen, sondern den Übeltäter weg aus eurer Mitte schaffen! (1.Kor. 5,11.13). Nach diesen Vorschriften wollen wir handeln, und schließen dem gemäß einen Menschen, der sich Bruder nennt und dabei ohne Zeichen der Buße ungeachtet wiederholter Zurechtweisungen in einer Gewohnheitssünde beharrt, als einen Bösen von uns aus."

Es gehe einfach um „die Beurteilung offenbarer, erwiesener Tatsachen." Alles andere wäre ein angemaßtes, falsches Richten.[27] Der Ausschluss solle kein

---

[24] *Rochat*: Bemerkungen, 130 f.
[25] Ebd., 133 ff.
[26] Ebd., 137.
[27] Ebd., 138 f. u. 142.

Verdammungsurteil sein, sondern vielmehr „ein Mittel der Erneuerung zum Leben". Er sei „ein (letztes) Gnadenmittel, dessen sich der Herr nicht selten zur heilsamen Erweckung seiner Kinder bedient."[28]

> „[Bei allem] vergessen wir nicht, dass wir es nur der freien Gnade Gottes zu danken haben, dass wir wissen, was lebendiges Christentum ist, und durch den heiligen Geist den Glauben der Erlösten Gottes empfangen haben. Es kommt uns nicht im Entferntesten in den Sinn, nur ausgezeichnete Christen in unseren Gemeinden haben zu wollen. [Vielmehr gleiche die Gemeinde] einem Krankenhaus, in dem die, welche der Herr vom geistlichen Tod erweckt hat, verpflegt werden, aber zur völligen Genesung und Gesundung erst dann gelangen werden, wenn sie mit dem Leib der Sünde die letzten Überreste ihres innewohnenden Verderbens ablegen dürfen."[29]

Weil bei der Abendmahlsfeier jeder sich selbst prüfen solle, sei

> „die Abendmahlsfeier nicht der geeignete Zeitpunkt zur Beurteilung und Prüfung der Anderen. Darum üben wir die uns anbefohlene Zucht auch nicht am Abendmahlstisch aus."

Das geschehe in eigens dazu berufenen vorherigen Versammlungen der Gemeinde.

Den immer wieder vorgebrachten angeblichen Vorbehalt des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen gegenüber der Gemeindezucht wehrte Rochat als irrige Exegese ab und wies darauf hin, dass „das Recht der Ausschließung des offenbar Bösen" in der Geschichte der Kirche nie bezweifelt wurde und alle reformatorischen Bekenntnisse und Kirchenordnungen die Einsetzung und Praxis der Zucht betonten.[30] Die Gemeindeverfassung von 1854 formulierte nach diesen Vorgaben in Artikel 19:

> „Die Zucht in der Gemeinde, welche die Sache aller Mitglieder, besonders aber die Aufgabe der Ältesten ist, hat drei Grade:
>
> 1. Sündigt ein Bruder an dir, so gehe hin und strafe ihn zwischen dir und ihm allein. Hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen.
>
> 2. Hört er dich nicht, so nimm noch einen oder zwei zu dir, auf dass alle Sache bestehe auf zweier oder dreier Zeugen Mund.
>
> 3. Hört er die nicht, so sage es der Gemeinde. Hört er auch die Gemeinde nicht, so halte ihn als einen Heiden und Zöllner." (Matth. 18,15-17)"[31]

So als wolle man sich in diesen schwierigen Angelegenheiten selbst trösten und ermutigen, schrieb man ins Glaubensbekenntnis: „Und wiewohl der Kampf zwischen dem Geist und dem Fleisch in uns fortbesteht bis ans Ende, so verzagen wir doch nicht."[32]

---

28 Ebd. 140.
29 Ebd., 143-145.
30 Ebd., 148 f.
31 *Weyel*: Evangelisch und frei, 273.
32 Glaubensbekenntnis von 1854, Art. 9, in: *Weyel*: Evangelisch und frei, 270.

2. Gemeindezucht in der 30-jährigen Anfangsgeschichte der Freien evangelischen Gemeinde Elberfeld-Barmen

Nach diesem Einblick in die theologischen Motive zur Gemeindezucht für die Freien evangelischen Gemeinden, soll nun einen Einblick in die Praxis gewährt werden. Hierbei zeigt sich, wie sozialethische Fragen der Zeit und deren Beantwortung für die Gemeinden von Relevanz waren.

Eine Art Vorstufe der Gemeindezucht der FeG Elberfeld-Barmen bestand in der Verweigerung oder Verschiebung der Aufnahme (entweder als Abendmahlsgast oder als Gemeindemitglied). Die Gemeindezucht selbst wurde in drei Stufen vollzogen: Ermahnungen, Ausschluss vom Abendmahl, Ausschluss von der Gemeindemitgliedschaft. Zum ersten Ausschluss kam es zwei Jahre nach der Gemeindegründung im Dezember 1856.

Richard Hoenen, der Verfasser einer ersten Gesamtdarstellung der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, kam nach Sichtung des Protokollbuchs der „Brüder-Mitglieder-Versammlung" der FeG Elberfeld-Barmen, die über Gemeindezuchtmaßnahmen entschied, zu dem Urteil: „Wir müssen der Gemeinde das Zeugnis geben, dass sie in der Ausübung der Zucht sehr vorsichtig verfuhr und nie in einem Übereifer handelte."[33] Tatsächlich ist immer wieder von „reiflicher Erwägung aller Umstände", von „betrübender Lage", von „tiefem Schmerz" die Rede.

Im Jahr 1869 fand eine Auseinandersetzung darüber statt, dass bei der Frage einer Aufnahme (was entsprechend auch für den Ausschluss gilt) „zu sehr das persönliche, subjektive Urteil des Einzelnen maßgebend gewesen sei." Grafe verwahrt sich dagegen, dass

> „man, anstatt des abgelegten Bekenntnisses und des zu Tage tretenden Lebenswandels, persönliche Eindrücke und ein rein persönliches Urteil maßgebend macht."[34]

Damit war sicherlich eine der schwierigen Fragen angesprochen, die sich generell bei der Gemeindezucht stellen. Neviandt spricht davon,

> „dass die rechte Bewahrung und der wirksame Schutz einer auf das Wort Gottes gegründeten Gemeinde vor allem in der unsichtbaren Mauer liegt, die der heilige Geist um eine Gemeinde ziehen muss."[35]

3. Beispiele für Gemeindezucht aus dem Protokollbuch der Brüder-Mitgliederversammlung (1854–1884)

3.1 Zurückstellungen bzw. Verweigerung der Aufnahme

Gründe, die für die Zurückstellung genannt werden, beziehen sich auf die Eindeutigkeit des Bekenntnisses, wobei die Gesinnung auch in der Lebensführung bzw. dem Sozialverhalten geprüft wird.

---

[33] *Richard Hoenen*: Die Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, Tübingen 1930, 50.

[34] Protokoll der Sitzung am 30.04.1869.

[35] *Dietrich*: Ein Act des Gewissens, 276.

Einige Beispiele:

- 1868: Die Aufnahme zweier junger Frauen wird zurückgestellt, weil sie „noch sehr jung und unbewährt sind" (30.10.1868).
- 1868: Eine Aufnahme wird zurückgestellt, „da in dem Bekenntnis und anderen Äußerungen des angemeldeten P. W. F. nicht alles hinreichend klar liegt" (27.11.1868).
- 1870: Eine „Jungfrau A. K.", die bisher nicht getauft war, wird erst aufgenommen, nachdem sie „im Namen der Gemeinde getauft worden ist" (04.06.1870).
- 1870:

  „Vor längerer Zeit hat sich W. K. gemeldet, um Mitglied der Gemeinde zu werden. K., seit 10 Jahren bekehrt, lebt seit 23 Jahren getrennt, aber nicht rechtlich geschieden von seiner Frau. Sind auch die Umstände, unter denen dieses Verhältnis besteht, für K. mildernde Umstände, so glaubte doch Gemeinde, vor Annahme der Anmeldung den Verhältnissen näher treten zu müssen. Hieraus ging hervor, dass in voriger Sitzung die Gemeinde beschloss, K. zu Wiedervereinigungsversuchen aufzufordern. Diese Versuche haben keinen Erfolg gehabt. K. hat erklärt, jenen Versuch nicht machen zu können, und so beschloss die Gemeinde heute mit überwiegender Mehrheit, die Anmeldung von K. nicht eher annehmen zu können, bis K. jenen Versuch gemacht habe" (04.06.1870).
- 1876: „Die angemeldete P. K. konnte heute noch nicht aufgenommen werden, da sie noch nicht getauft ist" (25.08.1876).
- 1876: „Die Gemeinde fand nicht Freudigkeit, die Aufnahme des S. zu tätigen, weil sein Bekenntnis nicht genügt. Er wird der Fürbitte empfohlen und die Gemeinde hofft, dass dem S. die nötige Klarheit gegeben werde" (29.09.1876).
- Einer Frau wurde die Aufnahme als Gemeindemitglied verweigert, „weil sie bei ihren Nachbarn im Geruch der Schwatzsucht und Vernachlässigung des Hauswesens steht."
- Einer anderen Frau wird die Aufnahme wegen „ihres Richtgeistes" verweigert.
- Einem Mann wird die Aufnahme verweigert wegen „Faulheit, das eigene Brot zu verdienen".

3.2 Gemeindezucht wegen ethisch-moralischer Verfehlungen auf dem Hintergrund des bürgerlich-sozialen Milieus des 19. Jahrhunderts

Mit dem Einbruch der Moderne veränderten sich die soziale Lebenswelt und damit deren ethischen Herausforderung. Insofern der Religion ein soziales Integrations-, Orientierungs- und Emanzipationsbedürfnis entgegenkommt, wurde eine Umorientierung der Menschen nicht allein auf sozialem, ökonomischen und politischen Gebiet abverlangt, sondern es fand auch eine Neuorientierung in Bezug auf den Glauben und den mit ihm zusammenhängenden sinnstiftenden sozialen Instanzen. Die Moderne löste alte Formen ab und suchte nach neuen, auch was die soziale Disziplinierung bzw. Kontrolle angeht.

Kirche als moralische Instanz war in Frage gestellt, sowohl was ihre Lehre anbetraf, als auch ihr Vermögen, sozial zu integrieren. Der Meinungs- und Wertepluralismus sorgte für eine geistige Desorientierung. Die Urbanisierung und die Migration verlangten nach einer Inklusion und Integration, eben auch nach sozialer Kontrolle, nach Verbindlichkeit des Lebens. Eine den Verhältnissen angepasste Plausibilitätsstruktur musste gefunden werden; denn der Mensch war auf der Suche nach Sinn, bei aller Veränderung nach dem Unwandelbaren im Wandelbaren.

Wie aber sah diese soziale Kontrolle konkret aus und welche Verbindlichkeit bot sie? Einige Beispiele aus dem Protokollbuch der FeG-Elberfeld/Barmen können dies veranschaulichen:

- 1855:
  „Es soll dem W.P., der zweimal das Abendmahl in unserer Gemeinde mitgenossen hat, eröffnet werden, dass seine fernere Teilnahme am Abendmahl so lange unterbleiben müsse, als das in seiner Familie, namentlich zwischen ihm und seiner Frau bestehende anstößige Verhältnis fortbesteht, und die Brüder Grund haben, die Lauterkeit seiner christlichen Gesinnung zu beanstanden" (29.06.1855).
- 1862: Wegen eines Zerwürfnisses unter Abendmahlsgästen werden diese gebeten, so lange nicht am Abendmahl teilzunehmen, bis die Unstimmigkeiten bereinigt sind.
- 1863: Nach mehrfacher Ermahnung und angeblicher Reue Ausschluss wegen öffentlichen Anstoßes durch unordentlichen Wandel.
- 1866: Ausschluss mehrerer männlichen Personen wegen anstößigen Lebenswandels.
- 1867: Mehrere Ermahnungen und Anträge auf Ausschluss wegen unordentlichen Lebenswandels und Verlassens der Familie.
- 1868:
  „Unter reiflicher Erwägung aller Umstände sah Gemeinde sich mit vielem Bedauern genötigt, mit großer Majorität den Ausschluss der J. B. zu beschließen, welche anhaltend durch Unlauterkeit Ärgernis gegeben hat."
  Weiterer Ausschluss einer Frau „wegen anstößigen Wandels (Fluchens u. Lästerns)" (26.06.1868).
- 1868: „Gemeinde sah sich in der schmerzlichen Lage, den Br. F. H. wegen anstößigen Lebenswandels auszuschließen" (30.10.1868).
- 1869: „Gemeinde sah sich in der betrübenden Lage, die bisherige Abendmahlsgenossin, Ehefrau V., wegen anstößigen Wandels (ehelicher Unfrieden) auszuschließen, nachdem ihr wiederholt Vorstellungen gemacht worden sind" (30.01.1869).
- 1870: Ausschluss eines Mannes wegen Trunksucht.
- 1870: „Gemeinde war in der betrübenden Lage, den Abendmahlsgast C. H. wegen andauernder Trunksucht auszuschließen." (25.03.1870).
- 1871: Wiederholte Ermahnungen einer jungen Frau wegen „eines Verhältnisses zu einem ungläubigen jungen Mann", mit dem sie die Ehe eingehen will, „dass die Gemeinde eine solche Verbindung als dem Geiste

der Schrift zuwider" erachtet und deshalb als Unrecht ansieht sowie bedauern würde, „wenn ihre Verbindung die Folge hätte, dass eine Entfremdung vom Herrn und von der Gemeinde einträte." (28.04.1871).

- 1871:

  „Die bisherige Abendmahlsgenossin L. F. hat seit längerer Zeit durch ihr Zusammenwohnen und Zusammensein und Zusammenleben mit ihrem Oheim [Onkel] großen Anstoß gegeben. Da sie den vielfachen Ermahnungen kein Gehör gegeben hat, so müssen es die Brüder als ihre Pflicht erkennen, sie wegen ärgerlichen Lebenswandels auszuschließen" (25.08.1871).
- 1872: Ein erst vor Monaten aufgenommenes Dienstmädchen wird wegen „anstößigen Lebenswandels (gegebenen Ärgernisses)" ausgeschlossen (30.08.1872).
- 1873: Ausschluss von der Abendmahlsgemeinschaft wegen „andauernden anstößigen Wandels nach öfteren vergeblichen Ermahnungen." (25.04. 1873).
- 1874: Ein Abendmahlsgenosse hat sich „fleischliche Sünden zuschulden kommen lassen" und wird nach Überprüfung des Tatbestandes ausgeschlossen.
- 1875:

  „Die jüngst wiederverheiratete frühere Witwe L. ist in ausgesprochen weltförmigen Wandel gefallen (u. a. Ehe mit einem Ungläubigen, und wiederholt ohne Erfolg ermahnt worden). Die Gemeinde sah sich zu ihrem Bedauern genötigt, ihren Ausschluss zu beschließen" (19.03.1875).
- 1876: Ausschluss des Bruders F., „nachdem er wiederholt ermahnt worden war, wegen anstößigen Lebenswandels."
- 1878:

  „Das bisherige Mitglied J. Sch. musste wegen anstößigen unevangelischen Verhaltens gegen Gemeindemitglieder ermahnt werden, bewies hierbei aber keinerlei Selbsterkenntnis und Beugung, erklärte vielmehr, mit der Gemeinde nichts mehr zu tun haben zu wollen, so dass die Gemeinde den Sch. als ausgeschieden betrachtet" (26.04.1878).
- 1878:

  „Die Gemeinde hatte den tiefen Schmerz zu erfahren, dass zwei ihrer Mitglieder, M. u. W. seit Jahr und Tag in geheimem Ehebruch gelebt haben; beide sind am 28. Sept., an dem Tag, wo jene Schande offenbar wurde, nach Amerika entflohen. Hiernach erkennt die Gemeinde jene beiden nicht mehr als Mitglieder an" (25.10.1878).
- 1883: Ausschluss wegen Tanzens und ein weiterer Ausschluss wegen Ehebruchs.

Das, was damals als ethisch anstößig galt, entspricht in vielen Fällen nicht mehr unseren Normen. Die haben sich gewandelt. Doch muss jede Zeit selber Fragen, welches Verhalten den Menschen loslöst von seiner Bindung an Gott und seine Gemeinde und an welchen Stellen man dem Menschen seelsorglich nachgehen muss. Auffällig ist jedoch, dass die Gemeinde offenbar Acht hatte auf die soziale, insbesondere eheliche Bindung ihrer Mitglieder.

3.3 Gemeindezucht wegen Irrlehre und Ketzerei

3.3.1 Abwehr von Anhängern Collenbuschs (seit 1855)

Samuel Collenbusch (1724–1803) bestritt als biblizistisch-spekulativer Pietist, beeinflusst von den schwäbischen Pietisten Johann Albrecht Bengel (1687–1792) und Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782) sowie der Aufklärung, sowohl die Prädestinationslehre als auch die kirchliche Lehre vom Zorn Gottes und vom stellvertretenden Strafleiden Christi. Nach seiner Ansicht geschieht das Leiden Christi nicht stellvertretend, sondern ist nur ein gehorsames Prüfungs- und Bewährungsleiden, durch das Christus die Erlösung, die Gnade der Vergebung und die Gabe des Heiligen Geistes erworben hat. Die Vollkommenheit wird durch Gehorsam und Treue in der Heiligung in sieben Stufen durch sieben Überwindungen erlangt. Hierzu H. Neviandt:

> „Als ziemlich in der ersten Zeit des Bestehens der Gemeinde eine Anzahl von Freunden der Kollenbuschischen Richtung der Gemeinde sich näherten und es bei näherer Besprechung sich ergab, dass dieselben in ihren Auffassungen von dem natürlichen Verderben des gefallenen Menschen und von der Erlösung durch Christum in bedenklicher Weise von der heiligen Schrift abwichen, sorgte Grafe im Verein mit dem damaligen provisorischen Vorstand dafür, dass der Einfluss dieser Elemente auf die Gemeinde abgeschnitten wurde und nahm unter anderem einem dieser Freunde bei Gelegenheit von schriftwidrigen Auslassungen einfach das Wort in der Versammlung."[36]

Ein Beispiel:

- Am 30.11.1860 erklärt F. E. (Collenbuschianer) nach mehreren Vorgesprächen „wegen abweichender Lehre" seinen Austritt.

3.3.2 Zahlreiche Austritte oder Streichungen wegen „darbystischer" Ansichten (seit 1860)

Beispiele:

- 1870: Mehrere Austritte wegen Anschlusses an die Darbystische Versammlung.
- „Br. H. ist als aus der Gemeinde ausgetreten zu betrachten, nachdem er zu den Darbysten übergegangen ist" (26.05.1876).
- „Br. A. Sch. ist zur Gemeinschaft der Darbysten übergegangen und hat sich dadurch selbst von der Gemeinde ausgeschlossen" (27.02.1880).

3.3.3 Abwehr und Widerspruch gegen die Heiligungslehre von Robert Pearsall Smith (seit 1875)[37]

- 1878: Zwei Gemeindemitgliedern (L. und K.) muss gesagt werden, dass die Gemeinde sie nicht für genügend begabt hält „lehrend hinauszugehen" und „es nicht wünsche und billige, dass sie eine lehrende Tätigkeit

---

[36] *Dietrich*: Ein Act des Gewissens, 229 f.

[37] Zu der Auseinandersetzung der Freien evangelischen Gemeinden mit den sogenannten „Schwärmerischen Bewegungen" siehe auch *A. Jung*: Vom Kampf der Väter, GuTh, Bd. 5.1, Witten 1995.

fortsetzen". (27.12.1878) Weil beide damit nicht einverstanden waren, traten sie aus der Gemeinde aus, was die Gemeinde mit Bedauern annahm. (30.05.1879)

3.3.4 Probleme wegen Schwärmerei infolge von einseitigen Heilungserfahrungen (1884)

Gegen Peter Samanns und die so genannte „Merscheider Schwärmerei" (Merscheid ist heute Stadtteil von Solingen) wandte sich Neviandt in einem Vortrag auf der Bundeskonferenz 1884 gegen die Einseitigkeit und Überbetonung bestimmter christlicher Wahrheiten, wie z. B.: Wer nur Glauben genug habe, werde nicht krank bzw. wieder gesund. Er betonte „die Wichtigkeit der gesunden Lehre für das christliche Leben".

3.3.5 Abmahnungen und Ausschlüsse wegen der Tätigkeit für Fredrik Franson (1890)

Die Gemeinde im Wuppertal bzw. H. Neviandt sprach sich dezidiert gegen die einseitige Lehre Fransons aus. Speziell werden seine Evangelisationsmethoden und der Heilungsdienst in Frage gestellt. Die Mitwirkung von Frauen bei den Versammlungen Fransons sah man als Indiz sowohl einer falschen Lehre als auch der Verkündigungspraxis.

Nach Ermahnungen wurde eine Frau aus der FeG ausgeschlossen, die Versammlungen vor gemischtem Publikum hielt (28.03.1890). Außerdem wurden zwei Männer ausgeschlossen, die gegen den Rat der Gemeinde als Neubekehrte Lehrtätigkeiten im Sinne Fransons ausübten (30.05.1890). Ein Ehepaar, das sich zu der Bewegung Fransons hingezogen fühlte und deswegen ausgeschlossen wurde, fand wieder Aufnahme, nachdem es zur „Einsicht" gekommen war und seine „Verfehlungen" bekannte (28.09.1898).

3.3.6 Ausschluss wegen Unterstützung von Versammlungen der Idel'schen Bewegung (1898)

Carl Idel, ein dynamischer Erweckungs- und Bekehrungsprediger, der zeitweilig mit Franson tätig war, vertrat die Lehre von der Heiligung, die zu einem „sündenreinen Wandel" führen könne („das volle Heil in Christo"):

> „Wir können hienieden schon ein sündenreines, heiliges Leben in der Wiedergeburt durch den Glauben führen, das hab ich an meinem Herzen gar herrlich erfahren."

Neviandt antwortete darauf mit einem Schriftchen: „Das größte Übel in der Welt und seine Heilung". Idel hatte geglaubt, eine neue „Geisteskirche" aus allen Denominationen bilden zu können (1897). Friedrich Koch (1847–1919) antwortete bereits 1896 mit einem Vortrag über „Die gesunde biblische Lehre von der Heiligung". Bussemer: Idel vertrat die „Lehre von der christlichen Vollkommenheit, die er zur völligen Sündlosigkeit gesteigert hatte."[38] An dieser Stelle kann nicht darauf eingegangen werden, ob hier Idel richtig

[38] *Jung*: Vom Kampf der Väter, 148 ff.

verstanden wurde, doch zeigt sich auch hier, dass es in den Freien evangelischen Gemeinden deutliche Abgrenzungen zu denen gab, deren Lehren und religiöse Praxis man als „unbiblisch" einstufte. Hierbei genügte offenbar schon eine gewisse Sympathie gegenüber solchen Bewegungen, um gegenüber Gemeindemitgliedern die Gemeindezucht anzuwenden. Gerade in der Zeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts und einer „Fin-de-siècle-Stimmung" galt es die eigene theologische Position schärfer zur markieren. Dies gilt auch, wie das nächste Beispiel zeigt, gegenüber solchen Auffassungen, die wir heute eher als marginal einstufen würden, insofern sich alternative Gemeinschaften mit einem alternativen Identifikationsangebot etablierten und die eigene Überzeugung in Frage stellte.

3.3.7 Ausschluss wegen Verbreitung von Schriften über die Vernichtungslehre

Scharf trat man gegen die so genannte „Vernichtungslehre" (Annihilationismus) auf, die lehrt, dass der endgültige Zustand der Gottlosen nicht das ewige gequälte Sein in der Hölle, sondern die vollständige Vernichtung (*annihilatio*) sei. Ungläubige Menschen würden nur eine Zeitlang gerichtet und danach vernichtet. Die Lehre steht im Gegensatz zur traditionellen Auffassung, wonach die Gottlosen auf ewig gequält werden, und im Gegensatz zur Allversöhnung, wonach alle gerettet werden. Die Lehre wird von Adventisten und Zeugen Jehovas vertreten, fand aber auch zunehmend Eingang bei einigen später so genannten Evangelikalen.

In den Jahren 1903 und 1906 werden in der FeG jeweils eine Frau und ein Mann ausgeschlossen, weil sie der sogenannten Vernichtungslehre anhingen.

3.3.8 Auseinandersetzungen und Austritte wegen der Tauffrage (seit 1859)

Eine Eintragung zur Gemeindezucht bezogen auf die Tauffrage:

- 1859: Austritt von zwei Personen weil sie die Stellung der Gemeinde zur Taufe als dem Wort Gottes zuwiderlaufend finden.

Immer wieder kam es auch Auseinandersetzungen mit solchen, die die Glaubenstaufe im Erwachsenenalter als verbindlich für die Zugehörigkeit zur Gemeinde vorschreiben wollten und die mit dieser Ansicht Baptisten nahe standen. Die FeGs wollten dagegen jedem den Weg in die Gemeinde offen lassen, die ihre Kindertaufe, sozusagen nach ihrer Bekehrung rückwirkend, als Taufe anerkennen wollten. In der Wuppertaler Gemeinde ging man zeitweilig sogar so weit, dass man Gemeindeglieder, die bereits als Kind getauft worden waren, im Erwachsenenalter nicht „noch einmal" taufen wollte. Dies wurde damals – und heute – in den meisten FeGs anders gesehen. Zu dieser Zeit hielt man jedenfalls daran fest, die Kindertaufe als vollgültige Taufe anzusehen. Entsprechend vermerkt das Protokollbuch den Austritt von zwei Personen, weil sie diese Stellung der Gemeinde zur Taufe als dem Wort Gottes zuwiderlaufend fanden (29.07.1859). Am 30.11.1860 trat nach Vor-

gesprächen ein Schneider mit Namen A. P. (exklusiver Baptist) „wegen abweichender Lehre" aus. Eine dramatische Austrittswelle wegen Verbots der „Wiedertaufe" und der Beibehaltung von Kindertaufen erfolgte 1902, nachdem Neviandt verstorben war.

In diesen Fällen ging es um die Eindeutigkeit der Lehre, während es in dem ersten Bereich um die Eindeutigkeit des Lebens und des Verhaltens ging. Die Identität und auch die Glaubwürdigkeit von Gemeinde hing ja für die FeG von beidem ab. In dem dritten Bereich der Gemeindezucht ging es um das Verhältnis der Gemeinde selbst, um die Zugehörigkeit.

3.3.9 Gemeindezucht wegen Glaubensverlust, Lauheit, Zurückbleiben, Verlassen der Gemeinde und Scheinfrömmigkeit

Im Protokollbuch der Freien evangelischen Gemeinde im Wuppertal werden auch folgende Gründe für einen Ausschluss genannt:

- 1865: Mehrmalige Ermahnungen wegen lässigen Besuchs der Gemeindeversammlungen.
- 1868: Wegen ergebnisloser Ermahnung auf Grund längerer Nichtteilnahme am Abendmahl werden die entsprechenden Personen als ausgetreten betrachtet.
- 1878:

  „Das bisherige Mitglied F. hat durch ihren Wandel sowie durch ihre ausgesprochene Gleichgültigkeit gegen die Gemeinde vielfach Anlass zur Klage gegeben; wiederholte Ermahnungen haben nichts gefruchtet, so dass die Gemeinde sich genötigt sieht, Frau F. auszuschließen" (27.07.1878).

In allen Fällen erfolgte der Gemeindeausschluss nach langem seelsorglichen Nachgehen, war nicht einmal der letzte Schritt oder etwa bloßes Mittel zur Abschreckung, sondern wurde als ein Heilsmittel gesehen, um letztlich das Gemeindeglied wieder für Christus zu gewinnen und in die Gemeinde zu integrieren. Dies gilt auch für den nächsten Bereich.

3.3.10 Gemeindezucht bei ökonomischem, sozialem und politischem Fehlverhalten

Gemeindezucht und soziale Kontrolle fallen besonders in den Fällen zusammen, bei denen ein bestimmtes soziales Verhalten in der Öffentlichkeit für die Gemeinde als untragbar erscheint. Folgende Beispiele sind bezeichnend:

- 1867: Ermahnungen wegen fehlender Sonntagsheiligung, Arbeiten am Sonntag und Schuldenmachens.
- 1868: Eine Frau wird wegen „verschiedener Anstöße in Handel und Wandel" nicht aufgenommen.
- 1874: Ein Gemeindemitglied, gegen das verschiedene Anklagen laufen und welches „durch die Art seiner Geschäftsführung öffentlichen Anstoß und Ärgernis gegeben und den Namen des Herrn verunehrt hat", wird aus der Gemeinde ausgeschlossen (04.03.1973).
- 1878:

  „Br. P. soll im Namen der Gemeinde getadelt werden, weil er ein Mitglied der Gemeinde, ohne vorher mit dem Vorstand gesprochen zu haben, ge-

richtlich belangt hat, und weil er trotz aller Ermahnung sonntags seinen Verkaufsladen offen hält." (29.11.1878)

Daraufhin erklärten er und seine Frau den Austritt, der mit Bedauern angenommen wurde (27.12.1878).

- 1879:

  „Nach einer nochmaligen Unterredung mit Br. S., welche einen traurigen Eindruck hinterließ, beschloss die Gemeinde, da derselbe keine Beugung über seine richtende Stellung zu Br. Neviandt und der Gemeinde bezeugte, denselben sowie seine Frau, welche von den Gemeindeversammlungen seit Jahren fern geblieben ist, mitzuteilen, dass ihre Stellung zur Gemeinde als aufgelöst zu betrachten ist." (27.12.1879)

Neben Gemeindeausschlüssen gab es auch Austritte von Gemeindegliedern, die ihr Sozialverhalten nicht von der Gemeinde reglementiert wissen wollten:

- Zur schriftlichen Austrittserklärung von drei Personen heißt es:

  „Die Brüder nehmen diese Erklärung mit dem herzlichen Bedauern entgegen, dass die bei den Ausgetretenen notwendig gewordene Vermahnung von seiten der Gemeinde in einem solchen ungebeugten Geist aufgenommen worden ist, wie der Inhalt des vorliegenden Briefes es aufs Neue zu erkennen gibt" (29.06.1855).

- 1877:

  „Br. H., der wegen verschiedener Leichtfertigkeiten zur Rede gestellt worden ist, hat sich zwar darunter gebeugt, scheint aber noch wenig Gewähr für Änderung zu bieten, so dass die Gemeinde seinen angebotenen Austritt anzunehmen für richtig fand" (26.01.1877).

- 1879: Es kommt zu Ermahnungen gegen einen Bruder S., der die Gemeinde verstimmt hat

  „wegen Lästerungen gegen die Gemeinde und namentlich gegen den Ältesten Br. Neviandt, nachdem er schon vorlängst erklärt hatte, keinen Beitrag mehr zu zahlen. [Trotz Ermahnungen] ist er in seiner oppositionellen Stellung verblieben", [hat seinen Austritt erklärt und dann wieder zurückgenommen.] Weil die Gemeinde ein solches Verhältnis nicht dulden kann, beschloss sie, den Br. Sch. zur Verantwortung vor die nächste Gemeindesitzung zu laden und ihn aufzufordern, bis dahin vom Brotbrechen fernzubleiben" (25.07.1879).

  Später erklärte Sch. seinen Austritt.

3.3.11 Sonstige Fälle von Gemeindezucht bzw. Wiederaufnahmen

Die folgenden Fälle lassen sich zwar nicht eindeutig zuordnen, doch handelt es sich auch hierbei um von der Gemeinde erkanntes soziales bzw. moralisches Fehlveralten.

- 1863: Ausschluss eines Ehepaars, das sich dem Ausschluss durch Austritt zu entziehen gesucht hatte.
- 1868: „Nach allen vorliegenden Zeugnissen beschließt Gemeinde, die früher ausgesprochene Suspendierung des Br. A.K. wieder aufzuheben und ihn wieder als vollberechtigtes Mitglied anzusehen." (25.09.1868).
- 1870:

  „Es lag ein Brief vor von F. K. aus Newark, worin er dankt für das, was Gemeinde an ihm getan hat, indem sie ihn ausgeschlossen und mitteilt, dass der Herr ihn gedemütigt und getröstet hat." (28.01.1870)

- 1877:
  „Der M. K., Mitglied der Gemeinde, welche wider dem Willen der Eltern Sch. mit deren Sohn ein Verhältnis unterhält und davon nicht ablassen will, soll namens der Gemeinde erklärt werden, nachdem sie anderen Ermahnungen nicht gehört hat, dass die Gemeinde ein solches Verhalten unverträglich hält mit dem Bekenntnis zum Herrn" (26.10.1877).
  „Das Verhältnis der M. K. und Sch. ist in Bahnen gelenkt, mit denen die Gemeinde bis auf Weiteres zufrieden sein kann" (30.11.1877).
- 1878:
  „Die Gemeinde hat wiederholt betrübende Erfahrungen gemacht an ehelichen Verbindungen zwischen Gläubigen und Ungläubigen, [...] sie macht es ihren Gliedern zur Pflicht, vor ehelichen Verbindungen der Gemeinde von ihrem Vorhaben Kenntnis zu geben, spricht ferner den Wunsch aus, dass da, wo die Kinder nicht getauft werden, solche dem Herrn mit Wissen der Gemeinde dargebracht werden" (26.04.1878).
- 1878: Einen Bruder, der wegen seiner Ärgernisse „einigermaßen gebeugt" ist und „der brüderlichen Teilnahme bedürftig", will man „fürbittend und liebend tragen in der Hoffnung, dass ihm so aufgeholfen werde" (27.09.1878).

4. Aus dem Fundus von Briefen Grafes, Neviandts bzw. der Gemeinde Elberfeld-Barmen bezüglich Gemeindezucht[39]

Als weitere Quellen, wie die Gemeindezucht in der ersten Freien evangelischen Gemeinde gehandhabt wurde, bieten sich Briefe ihrer führenden Persönlichkeiten an. Man hat Heinrich Neviandt als den Mann mit dem weiten Herzen gesehen, wenn es um die Weite zu allen Kindern Gottes ging, aber Neviandt war auch, so sein Biograf Richard Schmitz,

> „der Mann mit einem engen Gewissen, wenn es galt, die Rechte und Grundsätze der Gemeinde zu wahren. Mit der ihm eigenen Lauterkeit und Gewissenhaftigkeit, mit der er seine eigene Seele auf den Händen trug, hielt er darauf, dass innerhalb der Gemeinde ohne Ansehen der Person die von Gott gezogene heilige Linie innegehalten wurde."

Neviandt habe oft gesagt: „Die Reinheit der Gemeinde ist wichtiger als ihr zahlenmäßiger Zuwachs, für den Gott schon sorgen werde, wenn erstere vorhanden sei."

4.1 Verweigerung der Aufnahme als Abendmahlsgast

Neviandt war gerade, was die Gemeindeaufnahme angeht, eher vorsichtig. Niemand sollte selbst in die Abendmahlsgemeinschaft aufgenommen werden, der offensichtlich gegen Gebote Gottes verstieß. Hierzu zählte für ihn das Geschäftsverhalten eines Mannes, der seine Schulden nicht zurückzahlte.

> „Lieber Bruder im Herrn Jesu! Ihre Anmeldung als Abendmahlsgast unserer Gemeinde ist beanstandet worden, weil Sie (es folgen die Einzelheiten) seit

---

39 *Richard Schmitz*: Heinrich Neviandt. Ein Lebensbild, Witten o.J. (1926/27), 51-57.

langer Zeit verschulden, ohne um deren Abtragung ernstlich bemüht zu sein. Es ist selbstredend, dass dieser Umstand, wenn er sich so verhält, nach Röm. 13,8 und Psalm 37,21 hinreichend ist, Ihre Teilnahme zum Abendmahl in unserer Gemeinde zu verhindern. Der Herr gebe Ihnen den Geist der Selbstprüfung und Demut, dass Sie Ihr Unrecht erkennen und sich darüber vor dem Herrn beugen und dann durch Ihre aufrichtige Buße auch dadurch beweisen, dass Sie Ihre Schulden bezahlen."

Abendmahlsgemeinschaft war für Neviandt auch ein Kennzeichen sozialer und wirtschaftlicher Integrität.

4.2 Ermahnungen

Zur Gemeindezucht gehörte dabei nicht allein der Ausschluss vom Abendmahl. Dieser war lediglich eine Konsequenz eines kontinuierlich gestörten Verhältnisses zu Gott und seiner Gemeinde. Einem Ausschluss voraus gingen „Ermahnungen", ein seelsorgliches Nachgehen, das den Betreffenden wieder auf den rechten Weg bringen sollte. Solches geschah z. B. wegen Nichtteilnahme am Gemeindeleben. Einem Vorstandsmitglied des Evangelischen Brüdervereins, das seit langem nicht mehr am Gemeindeleben teilnahm, schrieb Neviandt:

„Schon lange haben wir Sie nicht mehr bei uns gesehen, obwohl Ihr Name noch in der Liste der auswärtigen Abendmahlsgäste steht. Und da wir wünschen, dass alles ordentlich zugehe nach dem Willen des Herrn, so möchten wir gerne wegen Ihrer Stellung zur Gemeinde klar sehen. Ich bin deswegen beauftragt worden, Sie zu fragen, ob Sie sich noch als Abendmahlsgast der Gemeinde ansehen oder nicht. Ich kann es dabei nicht unterlassen, Ihnen zu sagen, dass es mir in der letzten Zeit so vorgekommen ist, als ob Sie überhaupt zu wenig die brüderliche Gemeinschaft gepflegt hätten, während der Herr uns dieselbe in seinem Worte so bestimmt empfiehlt und uns warnt, nicht unsere Versammlungen zu verlassen, sondern uns untereinander zu ermahnen und das um so viel mehr, so viel wir sehen, dass der Herr naht (Hebr. 10,25). Sollte ich darin irren, dann würde es mir leid sein, Sie unberechtigter Weise im Verdacht gehabt zu haben. Aber Sie selbst werden es mit mir anerkennen, wie groß die Gefahren sind für ein Kind Gottes, besonders in unserer Zeit, in die Sorgen und das Wesen der Welt verstrickt zu werden und dadurch Schaden zu leiden an der Seele. Und gerade dagegen hat der Herr uns außer seinem Wort und dem persönlichen Umgang mit ihm die brüderliche Gemeinschaft als ein Mittel der Bewahrung, Stärkung und Zucht gegeben für unser armes, allen Versuchungen ohne seine allmächtige Gnade preisgegebenes Herz."

4.3 Ausschluss vom Abendmahl

Ausgeschlossen vom Abendmahl wurde auch u.a.

a) wegen eines unversöhnlichen Streits

„Wie Sie wissen, haben uns die traurigen Zerwürfnisse unter den dort wohnenden Brüdern veranlasst, die Lage der Dinge zu untersuchen. Es ist uns nicht gelungen, den Frieden wieder herzustellen, so herzlich wir es gewünscht hätten, weil der Apostel sagt: ‚Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens.' Auch ist es uns nicht möglich, die Schuld genau abzuwägen, die auf jeder der beiden Seiten liegt. Dem Herrn,

der der Herzenskündiger ist, ist es allein bekannt. Nach meiner Meinung liegt die größere Schuld auf Ihrer Seite, weshalb wir uns veranlasst sehen, Sie zu bitten, bis auf weiteres des Abendmahls in unserer Gemeinde sich zu enthalten. Der Herr gebe Ihnen, dies so aufzunehmen, wie wir dies von Herzen begehren.

Er gebe Ihnen die zerbrochene Herzensstellung, der die Tröstungen Gottes verheißen sind und die uns die Sünde hassen und die Brüder lieben lehrt. Ein Ausschluss ist dies nicht, und wir hegen die Hoffnung, dass Ihnen der Herr Gnade gebe, Ihre Sünden vor ihm zu bekennen und sich mit den Brüdern auszusöhnen, wo wir Sie dann mit Freuden am Tische des Herrn willkommen heißen werden. Wir grüßen Sie in der Liebe Christi."

In milderen Fällen schritt die Gemeinde zur Suspension (einstweiligen Aussetzung vom Brotbrechen), deren Aufhebung, also die Wiederzulassung zum Tische des Herrn, sofort angezeigt wurde, wenn Zeichen aufrichtiger Buße vorhanden waren, was in mehreren Fällen schon nach wenigen Wochen möglich war. In einem der Briefe, wo Neviandt diese Wiederzulassung anzeigt, heißt es:

„Wir freuen uns, Ihnen mitteilen zu können, dass unsererseits kein Hindernis mehr vorliegt, Sie wieder, wie früher, am Tische des Herrn willkommen zu heißen. Der Herr sehe Sie und uns an, und er lasse uns wandeln in dem Glauben, der durch die Liebe tätig ist und der Zucht des Herrn sich willig unterwirft... "

b) wegen einer schwerwiegenden Beschuldigung

Aus einem Brief Grafes vom 23.10.1967 wegen Aufforderung zur Abstinenz vom Abendmahl:

„Durch diese Zeilen bezwecke ich nun, Ihnen nach der Bestimmung des Vorstandes mitzuteilen, dass Sie sich des Abendmahles unter uns so lange enthalten möchten, bis von zwei Brüdern mit Ihnen genaue Rücksprache genommen, die gegen Sie vorliegende Beschuldigung gehörig untersucht und Ihnen dann das Ergebnis dieser Verhandlungen vom Vorstand schriftlich zur Kenntnis gebracht worden ist.

An diese Mitteilung knüpfe ich den herzlichen Wunsch, dass Ihnen der Herr die Gnade eines offenen, ehrlichen und vollen Geständnisses geben und Sie dadurch aus aller Verstrickung des Satans gründlich und für immer befreien möge.

In herzlicher Liebe:
Für den Vorstand der Freien evangelischen Gemeinde:
Ihr H. H. Grafe."

Hermes, der offensichtlich mehr über den Fall gelesen hatte, schrieb:

„Der Gefahr, unter Gemeindezucht gestellt zu werden, wich der Betroffene jetzt schnell aus durch einen freiwilligen Austritt. Er hatte schon, wie es in der Niederschrift der Brüdersitzung heißt, ‚seit mehreren Jahren den Brüdern mannigfachen Anstoß gegeben'. Als geistliches Wrack ging er noch jahrelang umher, eine beständige Warnung gegen Unlauterkeit und Feindestücke, die das Gewissen in Sünden lebender Menschen irre lenkt!"[40]

---

[40] *Walther Hermes*: Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit, Witten 1933, 199.

4.4 Ausschluss aus der Gemeinde

Schmitz schreibt zusammenfassend über die Gründe, die zu einem Gemeindeausschluss führten:

> „Es finden sich mehrere Schreiben von Neviandt vor, deren Ton und Inhalt man es anmerkt, wie sehr es ihn beugte, ja wie sein Herz blutete, die einer Gemeinde von Gott auferlegte Zucht anwenden oder gar zum Ausschluss schreiten zu müssen, – zu letzterem, nachdem vorausgegangene Ermahnungen fruchtlos geblieben. So musste der Ausschluss erfolgen in einem Falle wegen Besuches des Wirtshauses, – in einem anderen Falle wegen des Verhältnisses eines jungen Bruders mit einem unbekehrten Mädchen, in einem weiteren Fall wegen Verehelichung einer Schwester mit einem ungläubigen Mann, ferner einmal wegen eigenwilligen Verlassens ihres Gatten infolge ehelicher Unzuträglichkeiten; auch sind Schreiben vorhanden, in denen der Ausschluss ausgesprochen wird wegen anstößiger Führung der Geschäfte, wegen Ladenverkaufs am Sonntag – und auch einmal wegen Trägheit und Mangel an Berufstreue unter Hinweis auf 2.Thess. 3,6; Matth. 18,17 und 1. Kor. 5,11, – wie überhaupt allemal der Ausschluss unter Berufung auf Schriftstellen, die ihn nötig machten, begründet wurde.
>
> Selbst einem nach New York und einem nach Chicago Ausgewanderten wird nachträglich wegen inzwischen bekannt gewordenen Ärgernisses noch der Ausschluss aus der Gemeinde mitgeteilt:
>
> ‚Die Versammlung der Brüder-Mitglieder hat sich in die schmerzliche Notwendigkeit versetzt gesehen, Sie wegen leichtsinnigen Schuldenmachens (Psalm 37,21) aus der Gemeinde auszuschließen. Wir können Ihnen, lieber Bruder, diesen Beschluss nicht mitteilen, ohne Ihnen den herzlichen Wunsch auszusprechen, dass der Herr Sie das, was 2.Kor. 7,10 (1. Hälfte) geschrieben steht, voll und ganz erfahren lasse. Dann wird Segen aus dieser Trübsal für Sie und uns erwachsen. Bitten Sie den Herrn ernstlich, dass er seine Kraft in Ihnen offenbare, und wir werden herzlich gerne Sie in unserer Mitte wieder aufnehmen. Hüten Sie sich vor dem Feinde, der es nicht unversucht lassen wird, Ihnen Verachtung, Gleichgültigkeit und Hass gegen die Gemeinde, die vor dem Herrn diesen Beschluß gefasst hat, ins Herz zu geben. Demütigen Sie sich unter die gewaltige Hand Gottes, damit er Sie erhöhe zu seiner Zeit. Und nun befehlen wir Sie und uns der Gnade Jesu Christi, und wir trauen dem Herrn zu, dass er Sie durch den heiligen Geist leite und bewahre. Mit herzlichem Brudergruß…‘“[41]

Ein Schreiben, worin Neviandt wegen sittlicher Verfehlungen den Ausschluss mitteilt, schließt mit folgenden Worten:

> „… Es ist eine zermalmende Stelle der heiligen Schrift, wenn der Apostel Paulus den Korinthern schreibt (1.Kor. 5,4 f.): ‚In dem Namen unseres Herrn Jesu Christi in eurer und meines Geistes Versammlung mit der Kraft unseres Herrn Jesu Christi denselbigen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches‘, und wir würden zurückbeben, diese Stelle Ihnen hier zu wiederholen, wenn nicht auch unmittelbar darauf geschrieben stünde: ‚auf dass der Geist selig werde am Tage des Herrn Jesu‘, und wenn wir nicht dieselbe Hoffnung von Ihnen hegen dürften, die wir an jenem gefallenen Bruder in Korinth in Erfüllung gehen sehen, wenn wir von ihm im 2.

[41] *Schmitz*: Neviandt, 54.

Briefe Pauli an die Korinther (Kap. 2,5-11) seine Wiederaufnahme ermöglicht sehen. Der Herr walte über Sie in Gnaden!"

Dies zeigt, dass ein Gemeindeausschluss für die Gemeinde kein einfacher Schritt war, sondern schmerzlich empfunden wurde, eine Krise für die gesamte Gemeinde bedeutete.

4.5 Ausschluss nach Austritt

Wenn der Austritt von Gemeindegliedern einem Ausschluss vorausging, wurde dieser oft im Nachhinein vollzogen, um auch hier deutlich die Unterschiedenheit von Gemeinde und „Welt" herauszustellen. Einem Ehepaar, das, um augenscheinlich der Gemeindezucht aus dem Wege zu gehen, den Austritt anmeldete, wurde von Neviandt folgender Brief geschrieben:

„In der gestrigen Brüder-Sitzung wurde beschlossen, die von Ihnen [...] gegebene Austrittserklärung nicht nur nicht stillschweigend anzunehmen, sondern Sie vielmehr um des von Ihnen und Ihrem häuslichen Leben gegebenen Anstoßes und öffentlichen Ärgernisses willen förmlich von der Gemeinde auszuschließen (1.Kor. 5; 2.Thess. 3,6). Mit welchen Gefühlen tiefen Mitleids wir Ihnen diesen Beschluss der Gemeinde anzeigen, können wir Ihnen nicht sagen. Wir denken dabei an die vielen ernsten Worte der heiligen Schrift, an Worte, wie die folgenden: Gal. 6,7.8; Sprüche 28,13; 1.Joh. 1,9 [in wörtlicher Wiedergabe]."

4.6 Umgang mit Verschuldungen

In einem Fall war ein treuer Bruder in große innere Bedrängnis geraten, weil er unvorsichtiger Weise einen Wechsel in Zahlung gegeben hatte, den er bei Verfall nicht einlösen konnte. Gewissenshalber meldete er unter Tränen seinen Austritt aus der Gemeinde, der ihm, dem reuigen Bruder, versagt wurde: Er durfte in ihrer Mitte bleiben.

Inwieweit Überschuldung überhaupt für die Zugehörigkeit zur Gemeinde ein Hindernis war oder nicht, findet sich im Protokoll vom 29. November 1867 folgende Bemerkung:

„Es wurde erörtert, ob Schulden ein Hindernis für die Aufnahme in die Gemeinde sein sollen. Die Mehrzahl der Brüder war der Ansicht, dass, wenn die betreffenden Schulden durch Arbeitslosigkeit, Unglück oder Krankheit entstanden sind, dies kein Hindernis für die Aufnahme sein soll. Jedoch muss die Gemeinde in jedem einzelnen Fall sich die nähere Entscheidung vorbehalten, ob die Schulden leichtsinniger Weise oder notgedrungen gemacht worden sind."

4.7 Beispiel für erfolgreiche Gemeindezucht mit Wiederaufnahme

Es ist Neviandt eine große Freude gewesen, in mehreren Fällen eine heilsame Frucht der Gemeindezucht, deren Zweck allezeit die Besserung ist, zu sehen. Er behielt die Ausgeschlossenen im Auge und ging ihnen nach. Mehrere konnten nach aufrichtiger Buße wieder aufgenommen werden und wurden treue Jünger des Herrn. Ein Schreiben liegt vor, wo ein Bruder, nachdem er zurückgekehrt, „dankt für das, was die Gemeinde an ihm ge-

tan, indem sie ihn ausgeschlossen habe, wodurch er vom Herrn gedemütigt, zurechtgebracht und auch dann getröstet worden sei."

Aber auch verirrten Brüdern, die Neviandt durch seine Besuche persönlich nicht erreichen konnte, ging er weiter nach:

Zwei junge Brüder der Gemeinde waren nach Amerika (Baltimore) ausgewandert und dort in der Welt untergegangen. Neviandt wendete sich an den bekannten Erweckungsprediger D. L. Moody in einem längeren Schreiben, worin er den Lebensgang dieser beiden Brüder schildert und dann schreibt:

> „Ich wollte Sie herzlich bitten, wenn Sie selbst die Verirrten nicht besuchen können, doch einen Ihrer Freunde, den Sie für geeignet halten, zu veranlassen, die Verirrten aufzusuchen, um sie womöglich vom Wege des Verderbens herauszubringen. Der Herr wolle Gnade dazu geben!"

Was aus ihnen geworden ist, bleibt unbekannt.[42]

III. Das Problem der Gemeindezucht heute

Zu dem wesentlichen Problem der Gemeindezucht heute gehört, dass in einer offenen Gesellschaft, die sich dem Wertepluralismus verpflichtet weiß, es per se schwer fällt einen Wertekonsens herzustellen. Ein universaler Wahrheitsanspruch, den man vertritt oder kritisiert, existiert zwar noch in der Anerkennung der Menschenrechte, doch unterliegen selbst diese, trotz universalen Geltungsanspruchs aufgrund verschiedener kultureller Gesellschaftsformen und Wertevorstellung einem nicht unerheblichen Interpretationsspektrum.

Dies gilt erst Recht für den Bereich der so genannten Privatsphäre, wozu man insbesondere die sexuelle Orientierung, die eheliche oder außereheliche Partnerschaft, Kindererziehung u. a. zählt. So kommt es zur Unterscheidung zwischen privater und öffentlich relevanter Moral, wobei nur für letztere noch ein sozialer Konsens einzufordern sei. Als Beurteilungskriterium für ein angemessenes Sozialverhalten wird zunehmend nur doch die materielle Effizienz sowie das individuell erlebte Glücksgefühl gelten gelassen.

Ein traditionelle Moral, ein System, das Verhaltensmuster und Lebensregeln vorschreibt, die das Zusammenleben normieren, für eine soziale Orientierung sorgen, in eine Gemeinschaft integrieren, die Lebenssphären der Menschen auch untereinander koordinieren, scheint obsolet geworden[43] und wird als eine geäußerte Disziplinierung gar als Selbstgerechtigkeit verworfen, die bei dem Gegenüber eine „Intrusion", d. h. eine trauma-

---

[42] Ebd., 55-57.

[43] Siehe auch *Theodor Geiger*: Erkenntnis, Aufklärung und Demokratie, Abt. VII, Bd. 2: Über Moral in Vergangenheit und Zukunft, Frankfurt/Main 2010. Geiger vertritt die These, dass unsere Gesellschaft durch eine Zerstörung einer allgemein verpflichtenden Moral gekennzeichnet ist.

tische Erfahrung auslösen kann, die, unauslöschlich mit der Psyche des Menschen eine schwere Belastung nach sich zieht. In christlichen Kreisen ist mitunter von „ekklesiogener Neurose“[44] die Rede.

Die heutige Erwartung gegenüber Mechanismen sozialer Kontrolle steht dementsprechend in einem extremen Widerspruch zur freikirchlichen Tradition. Es ist in dieser historischen Analyse nicht der Ort, dieses Problem auch nur annähernd zu bewerten oder gar lösen zu wollen. Festzuhalten ist nur, dass in unserer Gesellschaft die Ansicht darüber, was moralisch einwandfrei und was verwerflich ist, umstrittener ist denn je. Manche verweisen sogar auf eine neue Epoche der Menschheitsgeschichte, der sogenannten „Postmoderne“, die eine für alle zu fordernde Denk- und Verhaltensnormierung von vornherein ausschlösse. Ob dies wirklich der Fall ist, müsste diskutiert werden. Es könnte nämlich genau so sein, dass nur die Moral sich gewandelt hat und der Zugang zu einer Normierung und sozialer Absicherung.

Historisch fällt auf, dass gerade in der Zeit der Moderne, die die Entstehungszeit unserer Freikirchen sind, die Gültigkeit unbedingter Normen in Frage gestellt war und die Gemeinden sich in dieser Zeit nicht als Vertreterinnen unbedingter Standpunkte verstanden, sondern als Weggefährten, die sich auf eine gemeinsame Suche machten in gegenseitiger Verantwortung füreinander. Die Suche bezog sich auf die Frage nach den letzten, unbedingten Wahrheiten, eben dem Unwandelbaren im Wandelbaren.

Was die allgemeine Moral anging, so waren sie wie wir Kinder ihrer Zeit. Vieles, wenn nicht das meiste, was seinerzeit eine soziale Disziplinierung, eben die Gemeindezucht, nach sich zog, ist für uns heute inakzeptabel, können wir auch schnell als überholte bürgerliche Sekundärtugenden entlarven. Doch ist „Gemeindezucht“ deshalb für uns ein erledigtes Thema? Seit den 70er Jahren gab es für die Freie evangelischen Gemeinden so etwas wie eine neue Weltoffenheit. Der gesellschaftliche Wandel, eben auch der Wertewandel, wurde nicht nur diskutiert, er wurde auch mitgemacht, leider oft genug nur nachvollzogen. Die Gemeinde solle aber das vorwärtsweisende „Licht der Welt“ sein und nicht ihr „Rücklicht“, wurde gefordert.

Der Wertewandel verwandelte auch den Wertekonsens der FeG. Mit der „Weltoffenheit“ ging eine Öffnung zu neuen Erfahrungen und weiteren sozialen Schichten einher. Waren noch in den 50er und 60er Jahren Wirtshausbesuch, Tanzen, Kino, Sportvereine, Kirmes u. a. m. tabu, so sind diese Dinge heute keine Themen mehr, die als Ausdruck der Entfernung von der Gemeinde gewertet würden. Heute stehen wir vor der Frage, was überhaupt noch eine Grenzüberschreitung ausmacht. Sind wir noch Kontrastgesellschaft? Und wenn ja, was unterscheidet die Gemeindeglieder von den anderen Kreisen unserer Gesellschaft. Unterscheiden wir uns in Meinung und Haltung noch von dem, was erlaubt ist? Diese Fragen sind nicht ein-

---

[44] *Elke Endraß / Siegfried Kratzer*: Wenn Glaube krank macht. Wege aus der Krise, Stuttgart 2004.

fach zu beantworten, doch scheint es immer weniger einen Konsens darüber zu geben, was biblisch zu vertreten ist und was nicht, was tolerabel sein kann und wo die Grenzen der Toleranz liegen. Dass die nachgehende, zurückführende Seelsorge dabei nicht auf der Strecke bleiben kann und darf, sollte auch aus der Geschichte heraus nachvollziehbar sein. Dabei darf die Gemeindezucht kein Gewissenszwang sein, sondern ein Medium, das Gewissen zu befreien, ein Raum der Toleranz, in dem sich der Glaube bewährt.

Ergänzende Literatur

Bussemer, Konrad: Die Gemeinde Jesu Christi, Witten 1968, 93-101.

Knöppel, Karl-Heinz: Wozu ist Gemeinde gut? Fragen und Antworten zur Gemeindepraxis, Wuppertal 1995, 83-104.

Strauch, Peter: Typisch FeG, Witten 1997, 73-82: „Wenn einer aus dem Ruder läuft")

Wächter, Eduard: Die Gemeindezucht, Kelle und Schwert Heft 31/32, Witten 1927.

Weyel, Hartmut: So stell' ich mir Gemeinde vor, Gießen 1997, 145-162.

Weyel, Hartmut: „Grenzen des Tolerierbaren". Gemeindemitgliedschaft und Gemeindezucht in der FeG-Geschichte; in: Ch 2/2015, 18-21.

Reformation und Toleranz

Beobachtungen und Analysen zum Themenjahr 2013 der Reformationsdekade der EKD

Walter Fleischmann-Bisten

Die Mitglieder des Vereins für Freikirchenforschung (VFF) und ebenso die in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zusammenarbeitenden Kirchen und Gemeindebünde hatten stets ein großes Interesse an den „Schattenseiten der Reformation". Infolge ihrer unterschiedlich langen und ihre Existenz bedrohenden Leidensgeschichte dürfte dies auch fast 70 Jahre nach der Gründung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) noch für die meisten Freikirchen in Deutschland so zutreffen. Bei der inhaltlichen Planung und zeitlichen Platzierung der Themen der (leider oft immer noch „Lutherdekade" genannten) Vorbereitungsphase auf das Reformationsjubiläum 2017 war jedoch bei deren Start 2008 nicht von vornherein klar, ob bei dem Thema „Reformation und Toleranz" auch die Freikirchen auf der Agenda stehen sollten.

1. Beobachtungen im Vorfeld des Jahres 2013

Die Begriffe „Freikirchen" oder „VEF-Kirchen" oder einzelne freikirchliche Konfessionsfamilien finden sich expressis verbis jedenfalls nicht in den verschiedenen Prospekten der Reformationsdekade der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) zum Themenjahr 2013 „Reformation und Toleranz". In einer Kurzfassung wird als Anspruch „Ökumenische Gemeinschaft ohne nationale oder konfessionelle Begrenzung" genannt und dabei auf den Abschluss des Konzils von Trient (1546–1563) und das Erscheinen des Heidelberger Katechismus (1563) vor 450 Jahren sowie auf die Verabschiedung der Leuenberger Konkordie (1973) vor 40 Jahren „als Zeugnis der innerprotestantischen Ökumene" verwiesen und betont: „Dabei dürfen die intoleranten Seiten der Reformation nicht verschwiegen werden."[1] Im Magazin der EKD zum Themenjahr 2013 wird bekannt, dass die Kirchen der Reformation in ihren Kämpfen einander auch schweres Leid zugefügt haben und man sich dieser „Scham- und Schuldgeschichte" zu stellen habe.[2]

Damit wäre ja vorrangig zu klären gewesen, wer dafür als fachlich ausgewiesene Repräsentanten in die wichtigsten Entscheidungsgremien hätten berufen werden müssen. Leider ist aber festzustellen: Weder dem Lenkungsausschuss noch dem gemeinsamen staatlichen und kirchlichen Kuratorium

---

1 500 Jahre Reformation. Luther 2017: „Themenjahre der Lutherdekade", www.luther2017.de [Abruf 10.10.2014].

2 *Thies Gundlach*: Verdunkelter Christus, in: Schatten der Reformation. Der lange Weg zur Toleranz, hg. vom Kirchenamt der EKD. Hannover o.J. (2012, ²2013), 4–6, 4.

© Verlag des Vereins für Freikirchen-Forschung

für das Reformationsjubiläum und dem von diesem berufenen Wissenschaftlichen Beirat gehörten in dessen ursprünglicher Zusammensetzung (2009) in einer evangelischen Freikirche verwurzelten Persönlichkeiten an; auch bei der neuen Zusammensetzung ab 2014 blieb dies so, obwohl ja immerhin mehrere römisch-katholische Christen dem Beirat angehören und mit dem ehemaligen Bundesverfassungsrichter Udo di Fabio sogar ein Katholik den Vorsitz hat.[3] Daher wundert es auch nicht, wenn in den von diesem Beirat formulierten „Perspektiven für das Reformationsjubiläum" zwar zu lesen ist: Zur „Bewahrung und Fortentwicklung der modernen westlich geprägten Kultur" müsse „das gemeinsam Christliche und das je besondere Profil der Konfessionen – konfessionelle Differenz und ökumenische Gemeinschaft" zur Geltung gebracht werden (Nr. 21) – aber das besondere freikirchliche Profil des Protestantismus weder personaliter noch materialiter zum Tragen kommt. Gerade im Zusammenhang der dort geforderten Konsequenzen, dass angesichts der multikulturellen und multireligiösen Situation „die Einsichten, die in den Gegensätzen und im Miteinander der christlichen Konfessionen gewachsen sind, hilfreich zur Geltung" (Nr. 22)[4] gebracht werden sollten, hätte m. E. der freikirchliche Beitrag zu Religionsfreiheit und Mission, zum Allgemeinen Priestertum der Glaubenden, zur ökumenischen Bewegung etc. erwähnt werden müssen.

Man kommt bei solch allgemeinen, ja geradezu floskelartigen Formulierungen nicht an der Frage vorbei, ob denn den doch wissenschaftlich ausgewiesenen Verantwortlichen jener Texte nicht bekannt gewesen sein könnten, dass es bereits seit Jahrzehnten auf nationaler und internationaler Ebene Dialoge lutherischer und reformierter Kirchen mit denen der täuferischen und baptistischen Tradition gegeben hat.[5] Denn hierbei handelte es sich ja um Dialogergebnisse mit weitreichenden Folgen: So wurden nach den Gesprächen (1989 bis 1992) zwischen der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) und den Landeskirchen der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) wie den Kirchen der damaligen Arnoldshainer Konferenz im März 1996 gegenseitige Schuldbekenntnisse ausgesprochen. Dies geschah damals sogar mit der Erklärung gegenseitiger Einladung zum Abendmahl und klarer Distanzierung von den verschiedenen Verwerfungen gegen die Täufer in den lutherischen Bekenntnisschriften im Blick auf heutige Mennoniten – ohne dass die bleibenden Lehrunterschiede ausgeklammert wurden:

> „Auch die Verwerfungen in den Bekenntnisschriften, die in dieser Zeit ausgesprochen wurden, haben zur Ausgrenzung der Mennoniten beigetragen. Ihr Glaube und ihr eindrucksvolles Leben wurden nicht mehr wahrgenommen. Wir sehen mit Trauer und Scham das Leiden, das unsere Kirchen anderen Christen in der Vergangenheit zugefügt haben. Wir bitten die Menno-

[3] http:/www.ekd.de/presse/Pm28_2014 [Abruf 29.12.2014].
[4] Perspektiven für das Reformationsjubiläum, www.luther2017.de [Abruf 05.10.2014].
[5] Vgl. *Rainer W. Burkart*: Die Freikirchen im ökumenischen Dialog, in: MdKI 47 (1996), 54–55.

niten das Unrecht, das ihren Vorfahren von anderen evangelischen Christen angetan worden ist, uns als heutiger Kirche nicht anzurechnen."[6]

Die Erhörung des dort zu lesenden Nachsatzes „Wir bitten vor Gott und dieser Gemeinde um ein weiter wachsendes geschwisterliches Miteinander" hat ebenso wie die Frucht ähnlicher Dialogergebnisse in Frankreich und den USA schließlich zu einem weltweiten Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund (LWB) und der Mennonitischen Weltkonferenz (WMC) in den Jahren 2005 bis 2008 und zu einer viel beachteten Versöhnungsfeier am 22. Juli 2010 in Stuttgart geführt.[7]

Da diese für eine gemeinsame innerevangelische Gestaltung des Reformationsgedenkens 2017 wichtigen ökumenischen Voraussetzungen im landeskirchlichen Spektrum offenbar wenig bekannt waren, hatte ich schon im Rahmen einer Serie mit Thesen zu den Themenjahren der Reformationsdekade im Bensheimer Materialdienst auch und gerade hierzu Stellung bezogen. In der achten meiner zwölf Thesen schlug ich unter Verweis auf das historisch belastete freikirchlich-landeskirchliche Verhältnis in Deutschland und den bisher zu wenig gewürdigten Beitrag der Freikirchen zur Religionsfreiheit als Menschenrecht eine Healing-of-Memoires-Veranstaltung an einem durch die erste deutsche demokratische Verfassung von 1848/49 dafür markanten Ort vor:

> „Eine gemeinsam von EKD und VEF verantwortete Festveranstaltung in der Frankfurter Paulskirche könnte 2013 in vielfacher Hinsicht ein neues Kapitel der Kirchengeschichte aufschlagen helfen. Die aktuelle Integrationsdebatte ist nicht ohne die Anstöße des Protestantismus zu Toleranz und Glaubensfreiheit und nur mit Blick auf die leidvolle Geschichte christlicher Intoleranz zu bewältigen."[8]

In der Folge hatte ich dann unter Verweis auf die Arbeitsergebnisse des Vereins für Freikirchenforschung[9] empfohlen, meinem damals erfundenen „violettfarbenen Regionalzug" zum Verständnis der vielseitigen Aspekte des reformatorischen Erbes auch „Kurswagen nach Schleitheim, Amsterdam, Wuppertal, Silver Spring usw." anzuhängen.[10] Auch wenn man diese Vorschläge bis heute nicht aufgegriffen hat, führten die Verhandlungen bei der EKD-Synode im November 2012 doch zu einer Kundgebung, die zumindest erstmals öffentlich den besonderen Beitrag der Freikirchen als Kirchen der Reformation gewürdigt hat, ohne jedoch den Begriff der Religionsfreiheit

---

6 *Fernando Enns* (Hg.): Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog, Frankfurt a.M./Paderborn 2008, 151–181, 180. Einen sehr guten und knappen Überblick insgesamt bietet jetzt *Hanspeter Jecker*: Täufer im Dialog, in: Radikale Reformation, Mennonitisches Jb. 2015, 87–90.

7 Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten*: Schuldbekenntnis ohne Tischgemeinschaft, in: MdKI 61 (2010), 81-82.

8 *Ders.*: Reformation und Toleranz, in: MdKI 61 (2010), 108–109, 109.

9 Vgl. die Beiträge zur Rezeption der Wittenberger und der oberdeutsch-schweizerischen Reformation, in: FF 20 (2011), 12–234.

10 *Walter Fleischmann-Bisten*: 2017 – 500 Jahre Reformation in evangelischer und ökumenischer Sicht, in: MdKI 62 (2011), 97–98, 97 (These 5).

als alternatives Konzept zur bloßen Toleranz zu benennen.[11] Nach Kritik an Luthers Ausfällen gegen die Juden und gegen die Bauern (was man m. E. übrigens in keiner Weise vergleichen kann!) werden als Schattenseiten die Verfolgung von sog. Außenseitern und Häretikern bis hin zum Verbrennungstod Michael Servets 1553 in Genf genannt. Und dann heißt es:

> „Der Reformation war die Toleranz in die Wiege gelegt – allzu oft blieb sie dort liegen. Es waren dann vor allem die Freikirchen, und unter ihnen besonders die Friedenskirchen, die den Gedanken von Toleranz und Gewissensfreiheit in der Welt ausbreiteten." (Nr. 4, 27)

An anderer Stelle steht im Blick auf die Diskussion zentraler theologischer Aussagen der Reformation und den Konsequenzen für die gemeinsame Vorbereitung der Feierlichkeiten zu 2017 klipp und klar:

> „Zu solchen Klärungen gehört auch, sich mit dem eigenen Schatten auseinanderzusetzen. Wo in unserer Geschichte falsche Entscheidungen getroffen wurden oder Unheil angerichtet wurde, braucht es Erinnerung, Klarheit und Distanzierung. Die Botschaft von der Versöhnung benötigen zuerst die, die sie verkündigen." (Nr. 5, 28)

Dann werden unter Hinweis auf 2017 als erstes Reformationsjubiläum nach der Ratifizierung der Leuenberger Konkordie (1973) folgende Konsequenzen gezogen, die aber auch für die nicht zur GEKE gehörenden Kirchen gelten sollen:

> „Die Synode ermutigt die Kirchen, die im innerevangelischen und ökumenischen Gespräch gewachsenen Gemeinsamkeiten ebenso herauszustellen wie die bleibenden Verletzungen einzugestehen. Uns eint mehr, als uns trennt. Christus als Herrn der Welt für das 21. Jahrhundert zu verkündigen, ist die gemeinsame Aufgabe der ganzen Christenheit." (Nr. 5, 28).

2. Veranstaltungen, Publikationen und Projekte des Jahres 2013

Bereits vor Beginn ihrer Synode hatte die EKD zusammen mit der gastgebenden Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) das Themenjahr „Reformation und Toleranz" am 31. Oktober 2012 in Worms eröffnet. Dass dazu weder in der Vorbereitung noch beim Eröffnungsgottesdienst und dem anschließenden Festakt „die damals nicht Tolerierten" (wieder einmal) nicht eingeladen, sondern eben „schlicht vergessen worden" waren, hat verständlicherweise freikirchliche Verwunderung ausgelöst.[12] Denn weder die regionale ACK Hessen-Rheinhessen noch die bundesweit arbeitende VEF waren im Unterschied zu Gästen aus der römisch-katholischen Kirche berücksichtigt worden. Lediglich die Mennonitengemeinde im Wormser Vorort Ibersheim hatte man eingeladen und sie nahm mit drei Vertretern teil.

---

[11] Theologische Impulse auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017. Kundgebung der 11. Synode der EKD auf ihrer 5. Tagung 2012, in: Perspektiven 2017. Ein Lesebuch, hg. von Kirchenamt der EKD, Hannover 2013; die einzelnen Zitate sind mit Nr. und Seitenzahl gekennzeichnet.

[12] So der Kommentar des mennonitischen Theologen und Historikers *Wolfgang Krauss* unter Verweis auf die weitweite lutherisch-mennonitische Versöhnungsfeier 2010 in Stuttgart, in: APD Nr. 319/2012 DE „Toleranz ohne die damals nicht Tolerierten?"

Dies verwundert auch deshalb umso mehr, weil ja die Freikirchen selbst in den letzten Jahren sich intensiv um eine kritische Position zu ihren theologischen Wurzeln in der Reformation des 16. Jahrhunderts bemüht haben. Ich verweise nochmals auf die schon (Anm. 9) erwähnten Forschungsergebnisse im Jahrbuch *Freikirchenforschung* und auf einen von drei freikirchlichen Hochschulen initiierten Band über die komplizierte Gemengelage von lutherischen Wurzeln, eigener Identität und je eigenständiger Ausprägung eines vielfältigen evangelischen Christentums.[13] Zu diesem Bewusstsein bestehender Gemeinsamkeiten zählt auch das Interesse am Toleranzthema in freikirchlichen Gemeindezeitschriften. Bemerkenswert finde ich, dass eine baptistische Theologin in diesem Zusammenhang die Beschäftigung mit der eigenen Toleranzgeschichte anspricht und sogar ermutigt, „auch den Blick auf eigene Intoleranzgeschichten zu wagen".[14] Sie hätte aber auch kritisch anmerken können, dass der von ihr angeführte „Lesetipp" ohne Beteiligung einer Freikirchlerin oder eines Freikirchlers auf den Markt kam.[15] Ich habe in jener Handreichung zwar versucht, thesenartig die Geschichte des Umgangs der landeskirchlichen Reformation mit ihren „Stiefkindern" vorzustellen, um Folgendes deutlich zu machen: Es waren die lange als Sekten und Sondergemeinschaften gebrandmarkten Freikirchen, „die unter Fortführung des Toleranzgedankens und der reformatorischen Forderung von Glaubens- und Gewissensfreiheit dem Menschenrecht der Religionsfreiheit den Weg bereitet haben".[16] Aber die unmittelbar vor diesem Beitrag von der Redaktion zusammengestellten „Stationen auf dem Weg der Freiheit im Geiste der Toleranz"[17] zeigen überdeutlich, dass jedenfalls innerhalb des Redaktionskreises keinerlei Kenntnis oder Gespür für den freikirchlichen Kontext dieses Themenkomplexes vorhanden war. So fehlt beim Jahr 1776 („Virginia Declaration of Rights") und dem Hinweis, dass auf diesem Wege „Religions-, Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche" schließlich Bestandteil der US-Verfassung wurden, jeglicher Verweis darauf, dass dies ein Erfolg jahrelangen Kampfes von aus England ausgewanderten Nonkonformisten und Freikirchlern (wie Baptisten und Quäker) war. Das Datum 1918 (müsste heißen: 1919!) erinnert daran, dass nach einem langem Kampf der Frauenbewegung um die staatsbürgerliche Gleichstellung in der Weimarer Verfassung das Frauenwahlrecht verankert wurde, nicht aber, dass darin erstmals die völlige Religionsfreiheit garantiert war. Schließlich wird beim Jahr 1954 (Einleitung des Endes der Rassentrennung in den USA) verschwiegen, dass es sich bei dem abgebildeten Fo-

[13] *Volker Spangenberg* (Hg.): Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht, Kirche – Konfession – Religion Bd. 59, Göttingen 2013; vgl. dazu auch die Rezensionen von *Lothar Weiß*, in: FF 23 (2014), 271–277, von *Thomas Hahn-Bruckart*, in: MdKI 65 (2014), 74–75 und von *Friedrich Schneider*, in: Die Gemeinde 22/2014, 17.

[14] *Angela Beer*: Was Reformation mit Toleranz zu tun hat. Impulse der Lutherdekade für Gemeinde und Alltag, in: Die Gemeinde 02/2013, 14–15, 15.

[15] Schatten der Reformation (Anm. 2).

[16] *Walter Fleischmann-Bisten*: Die Stiefkinder der Reformation. Zehn Thesen und Fakten zur innerevangelischen Intoleranz, in: ebd., 14-17, 16 f.

[17] Ebd., 12–13.

to um den baptistischen Pastor Martin Luther-King handelt, der letztlich die gewaltfreie Durchsetzung der Rassentrennung mit seinem Leben bezahlt hat.

In jedem Fall hatten meine zuvor genannten Ausführungen in diesem breit gestreuten und kostenlosen Magazin (trotz Einrahmung in völlig unpassendem Bildmaterial und fehlerhafter Bildunterschrift in der 1. Auflage!) jedenfalls folgenden positiven Effekt: Bei rund 20 Veranstaltungen zum Thema „Reformation und Toleranz" – Dekanatssynoden, Pfarrkonvente, Ökumenische Arbeitskreise, Gemeindeveranstaltungen und zuletzt beim Internationalen Kongress zu 2017 im Oktober 2013 in Zürich[18] – konnte ich meine Position vertreten und andere zu überzeugen suchen. Bei der letztgenannten Veranstaltung mit etwa 250 Teilnehmenden aus 35 Ländern trug der mennonitische Theologe Hanspeter Jecker eine Zusammenfassung des Symposiums aus freikirchlicher Perspektive vor, die sinnvollerweise auch in den in Deutsch und Französisch erschienenen Dokumentationsband aufgenommen wurde. Jecker spricht von drei Ebenen, auf denen sich die Einbeziehung des „Radikalen Flügels der Reformation" als nützlich und hilfreich für die Gestaltung der Erinnerung an den 31. Oktober 2017 in Deutschland wie in der Schweiz erweisen könnte. Diesen Versuch hält er jedenfalls in säkularisierten Gesellschaften für attraktiver als es die „klassischen Fragen der Reformation" wie Sakramente, Willensfreiheit und Rechtfertigung bisher vermochten:

1. Wenn die „Wiederentdeckung des Evangeliums" gegen die Hauptargumente der Gegner des Christentums eine Chance haben will, kann dies nur gelingen, wenn man sich „den Schattenseiten der eigenen Tradition zu stellen" vermag. Hierzu gehöre „nach wie vor auch die jahrhundertelange Repression des Täufertums und anderer religiöser Nonkonformisten durch die Grosskirchen". Damit würden „Stolpersteine aus dem Weg geräumt", die immer noch „als Haupt-Hindernisse zum Glauben bezeichnet werden".
2. Sonst eher ausgeblendete Themen des Christseins würden „an prominentere Stelle" der Beurteilung von Glaube, Christentum und Kirche rücken: „Freiwilligkeit des Glaubens und der Kirchenmitgliedschaft", Friedensfragen, Gewaltverzicht, Leidensbereitschaft, „kritische Distanz zu Staat und Obrigkeit".
3. Da viele Freikirchen, evangelikale und pfingstliche Bewegungen ihre theologischen wie kirchlichen Vorläufer „im radikalen Flügel der Reformation" sehen, könnte von hier aus eine Verständigung gegen „pauschale Verunglimpfungen" wie „liberal-ungläubige Bibelkritiker" oder „pietistisch-evangelikale Fundamentalisten" gefunden werden.[19]

---

[18] Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten*: Reformation, radikale Reformation, Täufer und die Bauernkriege, in: *Petra Bosse-Huber* u. a. (Hg.): 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen, Zürich/Leipzig 2014, 177–190.

[19] *Hanspeter Jecker*: Gedanken zum Internationalen Kongress zum Reformationsjubiläum in Zürich, in: 500 Jahre Reformation (Anm. 18), 377–382.

Bei der Spurensuche in wissenschaftlichen Publikationen fiel mir positiv auf: Der Verein für badische Kirchen- und Religionsgeschichte hat neben dem 2013 dort unvermeidlichen Schwerpunkt des vor 450 Jahren erschienenen Heidelberger Katechismus auch an die Täufertradition und ihre frühen Märtyrer erinnert. So bietet ein Beitrag eine eindrucksvolle Schilderung über Michael Sattler, seine Familie und Anhänger, deren Verurteilung und grausame Ermordung schon Ende Mai 1527. Als maßgeblicher Mitverfasser des Schleitheimer Bekenntnisses wurde er nicht nur von Zwingli früh angegriffen, sondern noch 1544 ebenso von Calvin attackiert. Der Beitrag würdigt Sattlers Leben und Werk dahingehend, dass mit der Verabschiedung dieses wichtigen Textes „die Täufer von einer radikalen Splittergruppe der offiziellen Reformation zur Freikirche im eigentlich Sinn" und evangelische Märtyrer wurden.[20]

Erfreulich ist auch festzustellen: Im Unterschied zu dem 1984 von Robert Stupperich herausgegebenen „Reformatorenlexikon" enthält die 2014 erschienene Neubearbeitung einen Beitrag zu Menno Simons, der also in der neueren Forschung unter den „Reformatoren" subsummiert wird.[21] Ein ebenso wichtiges Zeichen ist es auch, dass im jüngst erschienenen Luther-Lexikon der Artikel über die Täufer von einer mennonitischen Historikerin verfasst ist und es einen Beitrag zur Lutherrezeption in den Freikirchen gibt.[22]

Als Negativbeispiel bewerte ich eine Untersuchung über die im Laufe von Luthers Leben sich verändernden Positionen zur Bestrafung der Täufer, die letztlich deutlich macht, dass selbst in einer renommierten Zeitschrift Dinge publiziert werden können, die nicht auf dem neuesten Stand der Forschung sind.[23] So wird von einem Bericht Luthers über das gewaltsame Vorgehen der Obrigkeit „gegen die neue Sekte" gesprochen, obwohl sich jener heute polemische Begriff im lateinischen original nicht findet. Bei der Darstellung von Melanchthons Haltung in der Täuferfrage bleiben die kritischen Einwendungen und Hinweise Erich Geldbachs unerwähnt, der diese schon zu Melanchthons 500. Geburtstag publiziert hat.[24] Ähnliches gilt bei Trelenbergs Darstellung der Position des hessischen Landgrafen Philipps des Großmütigen zu den Konsequenzen des Beschlusses des Reichstags von Speyer 1529, wo er die hierfür wichtige Arbeit Gury Schneider-Ludorffs schlicht unter den Tisch fallen lässt.[25]

---

[20] *Micha Willunat*: Michael Sattler (1490–1527) – Mönch, Täuferführer und evangelischer Märtyrer, in: Jb. für badische Kirchen- und Religionsgeschichte 7 (2013), 11–28, 24.

[21] *Astrid von Schlachta*: Art. Menno Simons, in: *Volker Leppin / Irene Dingel* (Hg.): Das Reformatorenlexikon, Darmstadt 2014, 231–238.

[22] *Astrid von Schlachta*: Art. Täufer, in: *Volker Leppin / Gury Schneider-Ludorff* (Hg.): Das Luther-Lexikon, Regensburg 2014, 671–674, und *Walter Fleischmann-Bisten*: Art. Lutherrezeption in den Freikirchen, in: ebd., 447–448.

[23] *Jörg Trelenberg*: Luther und die Bestrafung der Täufer, in: ZThK 110 (2013), 22–49.

[24] *Erich Geldbach*: Der etwas andere Melanchthon. Unzeitgemäße Anmerkungen zum Melanchthonjahr, in: ZThG 3 (1998), 102–111.

[25] *Gury Schneider-Ludorff*: Der fürstliche Reformator, Leipzig 2006, bes. 126–165.

Ein weiteres Negativbeispiel ist aus meiner Sicht auch ein Aufsatz zur Toleranzfrage im Blick auf die zahlreichen Religionsfrieden des 16. und 17. Jahrhunderts. Armin Kohnle stellt zwar sehr übersichtlich die einzelnen Vertragsabschlüsse in den europäischen Ländern in ihrer Entstehung und Wirkung vor und kritisiert auch die deutliche Grenze von Toleranz in solchen Bemühungen:

> „Toleranz war widerwillige oder pragmatische Toleranz im einfachsten Sinne des Wortes: Man duldete, was man nicht verhindern konnte. Dies schloss allerdings nicht aus, dass entgegen den Intentionen beim Zustandekommen eines Religionsfriedens von diesem Impulse für die Entstehung einer umfassenden Toleranz ausgehen konnten."[26]

Genau hier würde ich mir wünschen, dass auch der Reformationshistoriker die deutliche Grenze des Toleranzbegriffs und seiner Folgen für Minderheiten notiert und das ganz anders verankerte Modell der Religionsfreiheit ins Spiel gebracht hätte. Immerhin hat der baptistische Kirchenhistoriker und Konfessionskundler Erich Geldbach schon mehrfach auf die gravierenden Unterschiede zwischen Toleranz und Religionsfreiheit hingewiesen: „Religionsfreiheit ist nicht die Gewährung einer Duldung, einer Toleranz, sondern ein angeborenes, unveräußerliches Menschenrecht."[27] Deshalb ist es gut, dass genau jener Konflikt und die damit verbundenen Fehleinschätzungen im Beitrag Erich Geldbachs in diesem Jahrbuch ausführlich thematisiert werden.[28]

Es muss noch erwähnt werden, dass neben den schon genannten Veranstaltungen es in mehreren Landeskirchen auf verschiedenen Ebenen eine Fülle weiterer Veranstaltungen und Projekte gab, die hier nicht gewürdigt werden können. Der Bezug zur Intoleranz gegenüber der freikirchlichen Tradition war vor allem in Thüringen und in Augsburg erkennbar. So gibt es in Eisenach inzwischen zur Erinnerung an den aus Herda in Thüringen stammenden Bauern und Täufer Fritz Erbe, der nach seiner zweiten Verhaftung 15 Jahre lang im Gefängnis war (zuerst im Eisenacher Storchenturm und dann auf der Wartburg) nicht nur eine Gedenktafel in Eisenach – jedoch mit der Inschrift, dass dort jener „Wiedertäufer" von 1533 bis 1540 eingekerkert war. 2013 ist auch eine wissenschaftlich fundierte Biographie über diesen evangelischen Märtyrer des 16. Jahrhunderts erschienen.[29] Und zur Eröffnung des Themenjahres „Reformation und Toleranz" im Freistaat Thüringen wurde am 18. Januar 2013 in Waltershausen gemeinsam von Landesbischöfin Ilse Junkermann (Evangelische Kirche in Mitteldeutschland) und dem damaligen Kultusminister Christoph Matschie vor dem „Zentrum für spirituellen Tourismus" (sic!) eine Stele mit den Namen der sechs 1530

---

[26] *Armin Kohnle*: Religionsfrieden und Toleranz, in: Luther 85 (2014), 78-93, hier 91.
[27] *Erich Geldbach*: Religionsfreiheit, in: MdKI 55 (2004), 87–92, 88.
[28] *Ders.*: (In)Toleranz und Religionsfreiheit als Themen in der Geschichte der Freikirchen, in: FF 24 (2015), 235-266.
[29] *Andreas Müller*: Der Gefangene auf der Wartburg. Das Schicksal Fritz Erbes, Eisenach 2013.

dort hingerichteten Täufer aus Zella-Mehlis enthüllt.[30] Wenig später wurde in Augsburg am 12. April eine Gedenktafel für die aus dem damaligen Zentrum der Täuferbewegung vertriebene Susanna Daucher enthüllt, in deren Haus sich 1528 rund 100 Taufgesinnte zu einer geheimen Osterversammlung getroffen hatten. Viele wurden verhaftet, gefoltert und getötet.[31] Und selbst in Berlin-Neukölln gab es in einer evangelischen Schule eine recht sinnvolle Veranstaltung zu unserem Thema, in deren Zusammenhang ein ausführliches Interview mit der baptistischen Kirchenhistorikerin Andrea Strübind und dem mennonitischen Pastor Wolfgang Krauß veröffentlicht wurde.[32]

Zuletzt kann ich nicht verschweigen, dass mich beim Rückblick auf 2013 auch ganz persönlich ein Vorgang belastet, der letztlich kein gutes Licht auf die von der EKD-Synode beschlossene Weichenstellung zur Aussöhnung mit anderen Kirchen wirft, die lange von landeskirchlicher Intoleranz betroffen waren (vgl. Anm. 11). Der damalige EKD-Ratsvorsitzende Nikolaus Schneider hatte mich im November 2012 um die Mitarbeit in der „Ökumenischen Arbeitsgruppe Healing of Memories" gebeten. Ich habe auch deshalb gerne zugesagt, weil mir seitens des Verantwortlichen im EKD-Kirchenamt erklärt worden war, meine Aufgabe bestehe vor allem darin, die nötigen Kontakte mit der VEF herzustellen und zu klären, welche Schritte nötig und möglich sind, um diesen Weg der Aufarbeitung von Verletzungen auch mit Blick auf die erfolgte Versöhnung zwischen LWB und MWC (vgl. Anm. 7) zu bearbeiten. Darüber informierte ich für den VEF-Vorstand Bischöfin Rosemarie Wenner, mit der ich schon seit geraumer Zeit im Gespräch über Freikirchen und 2017 stand.[33] Nach dem turnusmäßigen Spitzentreffen zwischen VEF und EKD Mitte Februar 2013 hieß es in einer Pressemeldung auch entsprechend, dass neben der ungelösten Vokationsfrage für den evangelischen Religionsunterricht „im Mittelpunkt der Beratungen" das 500-jährige Reformationsjubiläum 2017 gestanden habe: „Die EKD-Vertreter luden die Freikirchen zur Mitwirkung ein. Deren Repräsentanten erklärten, dass auch sie ihren Platz an der Seite des Reformators Martin Luther (1483–1546) sähen."[34] Umso enttäuschter war ich, als jene mit je vier Fachleuten aus evangelischen Landeskirchen und römisch-katholischen Diözesen besetzte

---

30 *Harald Krille*: Keine leuchtenden Vorbilder, in: Glaube und Heimat. Mitteldeutsche Kirchenzeitung Nr. 4 v. 27.01.2013, 1.

31 Vgl. APD Nr. 127/2013 DE v. 16.04.2013.

32 Vgl. die epd-Dokumentation Nr. 48 v. 26.11.2013, 11–24.

33 Aus diesem von mir verwahrten Mailwechsel geht u. a. hervor: Der VEF-Vorstand begrüßt es, dass die EKD im Rahmen der Vorbereitungen für 2017 den Kontakt zu den VEF-Kirchen sucht „und damit auch die Bereitschaft bekundet, die Geschichte zu den Freikirchen zu betrachten und aufzuarbeiten, die insbesondere in Bezug zu den täuferischen Freikirchen auch eine Verletzungsgeschichte darstellt". Ich wurde ausdrücklich als geeignete Kontaktperson bezeichnet. Seitens der VEF wurde „Erich Geldbach als Gegenüber, ja vielleicht sogar in gewissen Phasen als Mitarbeiter in der Arbeitsgruppe" empfohlen.

34 Idea Nr. 49 v. 18.02.2013, 4.

Arbeitsgruppe bei der konstituierenden Sitzung Ende Februar 2013 mehrheitlich auf Wunsch der Vertreter von EKD und DBK beschloss, nur die landeskirchlich-katholischen Verletzungen zu thematisieren.

Daraufhin wurde auf Anregung der Düsseldorfer Oberkirchenrätin Barbara Rudolph der in Nordrhein-Westfalen seit Jahren bestehende Arbeitskreis von Vertreter/innen aus Landes- und Freikirchen gebeten, im Rahmen eines Forschungsprojekts die Verletzungen schwerpunktmäßig „im langen 19. Jahrhundert", also bis 1918, wissenschaftlich bearbeiten zu lassen. Dieses Projekt wurde im September 2013 in Hachenburg beschlossen und konnte Ende März 2013 starten.[35] Erste Beiträge hierzu finden sich bereits in diesem Jahrbuch.[36]

3. Desiderate, Fragen und Konsequenzen

In aller Vorsicht wage ich folgende Behauptung: Man war im Gespräch zwischen der EKD und den VEF-Kirchen schon einmal weiter. Bei deren gemeinsam verantworteter Denkschrift – das hat es tatsächlich schon mal gegeben! – über „Religion und Kultur in evangelischer Perspektive" wurde an die negativen Wirkungen des Christentums infolge „der Unterdrückung von Minderheiten, von der Kriegsführung im christlichen Namen und auch von der beharrlichen Ausbeutung der Natur" erinnert: „Reformierte Kirchen und nonkonformistische christliche Kirchen leisteten den entscheidenden Beitrag zum neuzeitlichen Verständnis der Menschenrechte."[37] Man müsste also heute nicht mehr „bei null" anfangen, sondern hätte längst die nächsten Glaubensgeschwister in diesem Sinne an den Vorbereitungen des Reformationsjubiläums beteiligen müssen statt sie zu längst beschlossenen Veranstaltungen einzuladen.

Ich habe unter Berücksichtigung solch bereits bekannter Projekte und der Kenntnis über das Engagement evangelischer Freikirchen für Religionsfreiheit weltweit auch kein Verständnis mehr dafür, dass die EKD und die katholische DBK im Themenjahr „Reformation und Toleranz" einen ökumenischen Bericht zum Thema „Religionsfreiheit von Christen weltweit" ohne Beteiligung der VEF vorlegten.[38]

---

[35] Vgl. dazu die epd-Dokumentation Nr. 9 v. 25.02.2014 „Heilung der Erinnerung. Das Verhältnis der evangelischen Frei- und Landeskirchen im 19. Jahrhundert. Ein Forschungsprojekt in der Reformationsdekade". Die genaue Projektskizze findet sich dort S. 38.

[36] *Karl Heinz Voigt*: Streit um Bestattungen – Hausfriedensbruch und Anzeigen. Friede auf kirchlichen Friedhöfen durch staatliche Gewalt? in: FF 24 (2015), 312-366 und *Peter Muttersbach*: Rechtslage und Rechtspraxis zum Kirchenaustritt und Taufzwang im Herzogtum Braunschweig. Eine regionalgeschichtliche Fallstudie, ebd., 367-355.

[37] Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive. Eine Denkschrift im Auftrag des Rates der EKD und des Präsidiums der VEF, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2002, 71 f.

[38] Ökumenischer Bericht zur Religionsfreiheit von Christen weltweit 2013. Das Recht auf Religions- und Weltanschauungsfreiheit: Bedrohungen – Einschränkungen – Ver-

In Österreich haben die drei GEKE-Kirchen, die in staatskirchenrechtlicher Sicht allerdings völlig gleichberechtigt sind, in einem Grundsatzdokument zu 2017[39] das freikirchliche Erbe des Protestantismus viel deutlicher bewusst gemacht. Darin wird etwa an die Bedeutung von Roger Williams Kampf in Rhode Island für Religionsfreiheit erinnert und an Geist und Buchstaben der „Virginia Declaration of Rights 1776" für das „Anliegen von Demokratie und Menschenrechten auf regionaler, nationaler, europäischer und globaler Ebene" (Nr. 8). Es wurden auch bewusst alle evangelischen Kirchen, „die sich ebenfalls auf reformatorische Bewegungen zurückführen" und mit denen man „in ökumenischer Verbundenheit" steht, „zum gemeinsamen Gedenken der Reformation" zur Mitgestaltung eingeladen: „Diese Einladung gilt vor allem dem Bund der Baptistengemeinden in Österreich und dem Bund der Mennonitischen Freikirche in Österreich" (Nr. 12).

Ich könnte mir auch vorstellen, dass man bei stärkerer Einbeziehung freikirchlicher Fachleute in zentrale Ausstellungen, wie es die Reformatorinnenausstellung auf Burg Rochlitz ist, auch Reformatorinnen wie die Täuferin Susanna Daucher aus Augsburg einbeziehen würde. Denn dort ist ja immerhin die Nürnberger Patriziertochter und Nonne Caritas Pirckheimer zu sehen, die sich dezidiert gegen die Wittenberger Reformation entschieden hat.[40]

Ich bin erfreut darüber, dass nach den Pannen im EKD-Magazin für 2013 an der Ausgabe für 2014 zum Themenjahr „Reformation und Politik" immerhin mit Wolfgang Krauß und Peter Jörgensen zwei freikirchliche Autoren beteiligt waren.[41] Und ich bin keinesfalls „Ratlos vor dem Reformationsjubiläum 2017?"[42] – obwohl ich mir in der Vorbereitung auf eine Zentenarfeier mit einer „Weltausstellung Reformation", die bewusst Einblicke in die Reformation und ihre weltweite Wirkungsgeschichte geben will, mehr Einbeziehung der weltweit großen und ökumenisch engagierten Kirchen und Konfessionen gewünscht hätte, die in Deutschland immer noch als „Freikirchen" eine Außenseiterrolle spielen.

---

letzungen. Gemeinsame Texte Nr. 21, hg. vom Sekretariat der DBK, Bonn, und der Kirchenamt der EKD, Hannover.

39 Evangelische Kirche sein. 500 Jahre Reformation, in: Standpunkt. Zeitschrift des Evangelischen Bundes in Österreich H. 211/2013, 4–7.

40 Vgl. *Burkhard Müller*: Die Wortführerin. Eine kundige Ausstellung auf der sächsischen Burg Rochlitz erzählt vom Anteil der Frauen an der Reformation, in: SZ Nr. 102 v. 05.05.2014, 10.

41 *Wolfgang Krauß*: Nicht regierungsfähig. Die Täufer waren die Fundamentalisten der Reformation, und *Peter Jörgensen*: Was will Gott? Bundestagsabgeordnete beim Gebetsfrühstück, in: Reformation. Macht. Politik. Das EKD-Magazin zum Themenjahr 2014 Reformation und Politik, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover o.J. (2013), 26–27 bzw. 77.

42 So der Titel einen Themenheftes der Berliner Theologischen Zeitschrift (BThZ), 28 (2011), H. 1, wo auf 188 Seiten einige römisch-katholische Fachleute, aber keine aus den Freikirchen zu Wort kommen.

Rezensionen

Kent Blevins: **How to Read the Bible without Losing your Mind**. A Truth-Seeker's Guide to Making Sense of Scripture, Wipf & Stock Publishers, Eugene/OR 2014, 222 S., 20,00 €, ISBN 978-1625640659.

Der Autor ist Professor im *Department of Religious Studies and Philosophy* an der Gardner-Webb University in Boiling Springs im US-Bundesstaat North Carolina. Bevor er diesen Posten annahm, war er als Dozent an der Internationalen Theologischen Hochschule in Rüschlikon bei Zürich tätig und zog mit dem Seminar nach Prag um, von wo er seine heutige Position antrat.

Das Buch ist ein Fremdenführer in die Kunst, die Bibel zu lesen und zu verstehen. Es ist eine leicht zu lesende Anleitung für Einzelne und Gruppen. Der Vf. fordert oft seine Leserinnen und Leser auf, seinen Gedanken und Einsichten zu folgen, oder schreibt im „Wir-Stil", so dass man sich als Leser unmittelbar einbezogen weiß, ohne sich indes wie ein Kind an die Hand genommen oder überrumpelt zu fühlen. Im ersten Kapitel fragt er, was einen Wahrheitssucher ausmacht. Er sieht ihn charakterisiert durch eine demütige, offene, neugierige und fleißige Haltung, während er Stolz, Ignoranz, die durch Angst gesteuert wird, sowie Faulheit meiden sollte.

Das zweite Kapitel zeigt auf, dass nie feststand, wo die Grenzen des Kanons verlaufen. Noch heute sind bspw. die alttestamentlichen Apokryphen in Bibeln katholischer Verlage zu finden, in den meisten „evangelischen" Bibeln hingegen nicht. In der frühen Christenheit waren etliche heute im Kanon enthaltene Bücher lange umstritten. Zu dem Komplex hat Harvey Cox in seinem jüngsten Buch „The Future of Faith", 58 ff. Einleuchtendes geschrieben.

Im dritten Kapitel werden drei Problemkreise behandelt: Was tun, wenn die Schrift sich widerspricht? Hier wehrt der Vf. die fundamentalistische These entschieden ab, dass die Bibel keine Fehler enthalte. Mit der These werde die Bibel nicht glaubwürdiger, sondern weniger vertrauenswürdig, weil man die angebliche Fehlerlosigkeit nur auf die „ursprünglichen Manuskripte" beziehen kann, also auf eine Phantasie-Bibel, die es nie gegeben hat, nicht aber auf die Bibel, die wir heute lesen. Dazu führt er Beispiele an. Der zweite Problemkreis hat zu tun mit der Frage: Was tun, wenn das moderne wissenschaftliche Weltbild auf vorwissenschaftliche, in der Bibel tradierte Weltbilder trifft? Der dritte Problemkreis behandelt ethische Fragen: Sklaverei, Frauen als Eigentum oder ethnische Säuberungen finden sich in der Bibel ebenso wie die Anweisung Gottes, selbst den eigenen Sohn zu töten (Gen. 22,1-19). Wenn jedoch Fragen unterdrückt werden, hängt man Illusionen nach. Blevins will sich also ohne Angst Fragen stellen, ohne dass der Glaube dadurch zusammenbricht. Das ist gewissermaßen die apologetisch-positive Absicht des Buches.

Welche Autorität kommt der Bibel zu? Mit dieser Frage beschäftigt sich das vierte Kapitel, dessen Überschrift die Antwort enthält, dass die Autorität der Bibel „von unten" ist: *bottom-up*. Auch für diese „induktive" Methode gibt der Vf. Beispiele. Wahre Autorität unter Menschen ist gekennzeichnet durch Vertrauen, Offenheit und Respekt und unterscheidet sich von Autoritarismus dadurch, dass dieser seine Vorstellungen oder Ideen anderen aufzwingt, also von oben nach unten diktiert, und „blinden Gehorsam" einfordert. Auf die Bibel bezogen muss daher die Anfangsfrage lauten: Wie und in welchem Ausmaß dient die Bibel als Leitfaden für unser Leben? Wo finden wir authentische Zeugen? Das führt zu der Grundfrage, wer ein Christ ist und was es heißt, Jesus nachzufolgen. Jedenfalls heißt es nicht, theologische Sätze für wahr zu halten, sondern einer Richtung im Leben zu folgen, eine Straße zu gehen, eine Orientierung zu haben, Vertrauen zu üben. Bei Jesus sind wir mit der Frage konfrontiert, wem wir dienen möchten. Wem gilt unsere unbedingte Treue bzw. unser Vertrauen? Wenn Menschen die Wahl treffen, Jesus nachzufolgen, wird die Bibel zu einer unschätzbaren Quelle der Autorität, weil sie auf Jesus als die primäre Autorität verweist.

Eine Methode, wie man mit der Bibel offen und ehrlich umgehen kann, wird im Kapitel 5 auf der Grundlage vorgeführt, dass die Bibel eine Zusammenfassung der Erfahrungen von Glaubensgemeinschaften über Hunderte von Jahren darstellt, um letzte Frage der Menschheit zu klären. Dabei kommt es darauf an, unter den polyphonen, aber auch disharmonischen Stimmen bzw. der Vielzahl der Perspektiven die Stimme Gottes oder sein „Wispern" herauszuhören. Blevins bietet drei Perspektiven an, mit denen dies gelingen kann: (1) Man muss sich selbst kennen, seine Werte, Ansichten, Vermutungen, Loyalitäten, um sich herausfordern und ändern zu lassen. (2) Man muss den Text lesen, sich auf ihn einlassen, dem Text gegenübertreten, sich verwirren, trösten und inspirieren lassen. Indem wir uns mit den Geschichten der Bibel vertraut machen, erlauben wir ihnen, unsere eigene Lebensgeschichte zu gestalten, ohne falschen Harmonisierungen zu verfallen. Schwierige Stellen und Spannungen sind Gelegenheiten zum Lernen. Dabei gilt: Es werden nicht in erster Linie *Dinge* gelernt, sondern es geht um meine *Person* in einer Gemeinschaft. Das Lesen der Bibel zielt ab auf Gottes *Schalom*. Blevins bezeichnet die Religion der Bibel als *Schalom-Religion* mit der Betonung auf Gemeinschaften, denen es aufgrund der Bibellektüre um Gerechtigkeit, Fairness und Wahrheit zu tun ist. Dabei geht es auch darum, sich Klarheit über sein eigenes Gottesbild zu verschaffen. (3) Um herauszufinden, ob die Lektüre der Bibel sinnvoll ist, sollte man Hilfsmittel konsultieren, etwa wissenschaftliche Kommentare, Nachschlagewerke und dergleichen. Dabei geht es vor allem auch um Fragen der historischen Einordnung eines Textes (Autor, Zeitumstände, Adressaten, Zweck, literarische Gattung). Hier und im gesamten zweiten Teil des Buches arbeitet Blevins mit dem Begriff *„hub symbols"*, das sind durch die Umgebung erworbene oder bewusst erlernte Symbole, die – einer Radnabe vergleich-

bar – unsere Weltsicht steuern und um die andere Symbole und Anschauungen kreisen. Es muss daher darum gehen, beim Lesen der Bibel deren Symbole zu erkennen und daraufhin zu überprüfen, welche am ehesten der Stimme Gottes entsprechen, um eigene Prioritäten zu setzen. Dazu bedarf es Kriterien, was in den beiden nächsten Kapiteln an Beispielen verdeutlicht wird.

Eine Schlüsselfrage ist die nach dem Gottesbild: Ist Gott ein kriegerischer, eifersüchtiger, rächender Stammesgott, der die hierarchisch-absolutistische Königsideologie zementiert, oder der Gott, der die Schreie der Unterdrückten hört, sich der Witwen und Waisen annimmt, die Eliten zurechtweist und der will, dass Gerechtigkeit herrscht, die Liebe zum Zug kommt und allem Zusammenleben sein *Schalom* zugrunde liegt? Dann heißt die Frage nicht: Wem von den dreien war der Verwundete der Nächste, sondern: Welcher der drei Männer war dem Verwundeten der Nächste (Lk 10,36).

Wie kann die Bibel bei gegenwärtigen Fragen Hilfen bieten? In diesem Kapitel konzentriert sich Blevins auf die in den USA heiß debattierte Frage, die unter den Buchstaben LGBTQ zusammengefasst wird: *Lesbian Gay Bisexual Transgender Questioning*. Hier gibt er eine sehr differenzierte und ausgewogene Interpretation, die sich daran orientiert, dass den LGBTQ-Personen seitens der heterosexuellen Christen Unrecht angetan wurde; das aber lässt sich mit der Nachfolge nicht vereinbaren.

Das letzte Kapitel ist eine Zusammenfassung, an die sich Leitfragen als „*study guides*" und eine Bibliographie englischsprachiger Titel anschließen. Das Buch wäre es wert, ins Deutsche übersetzt zu werden.

Erich Geldbach

Karl Heinz Voigt: **Ökumene in Deutschland**. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848-1945 (= Kirche – Konfession – Religion Bd. 62), V & R unipress, Göttingen 2014, 311 S., € 44,99, ISBN 978-3847102694.

Es ist immer wieder erstaunlich, welche neuen Quellen und bisher unbeachteten Netzwerkbildungen Karl Heinz Voigt in seinen vielen Arbeiten ans Licht bringt. Auch in diesem neuen Band sind wieder eine ganze Reihe von neuen Einsichten zu erfahren. Leider reicht der Raum nicht aus, um auf alles in erwünschter Gründlichkeit aufmerksam zu machen. Aber der Sinn einer Rezension ist es ja nicht, das Lesen des Buches zu vereiteln, indem man alle Höhepunkte verrät, sondern einen Anstoß zu bieten, das Buch selbst in die Hand zu nehmen. Das kann nun mit allem Nachdruck empfohlen werden. Voigt wird nie müde, das besonders Freikirchliche bei der Entwicklung zu betonen – und das ist gut so, gibt es doch diesem Buch wie seinen anderen Arbeiten auch die besondere Perspektive. Dass diese An-

sichten „methodistisch" gewürzt sind, liegt in der Person des Autors, doch tritt das Methodistische fast immer hinter dem gemeinsamen Freikirchlichen in den Hintergrund.

Es stimmt, was Voigt im Vorwort schreibt, dass die territorial organisierten Kirchenstrukturen mit ihren Besitzansprüchen in Deutschland und die garantierte Religionsfreiheit in den angelsächsischen Ländern zu fast entgegengesetzten „Kirchenmentalitäten" führen mussten und sich von daher auch die ökumenische Bewegung ganz anders verhielt. In Deutschland gestaltete sie sich nicht kontinuierlich, sondern kann nur als ein Flickenteppich wahrgenommen und dargestellt werden: Deutsches Nationalbewusstsein und ökumenischer Internationalismus lagen im Widerstreit. Die Darstellung ist auf zwei Bände angelegt. Der hier anzuzeigende Band ist den frühen Ansätzen bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges gewidmet.

Die angesprochenen Schwierigkeiten zeigten sich bereits beim Wittenberger Kirchentag 1848. Die nachfolgenden Kirchentage – bis 1872 gab es noch 15 – spiegeln die jeweiligen Machtverhältnisse, und wenn internationale Gäste dazukamen, krachte es, wie 1851 in Elberfeld. Daher waren auch die Aussichten der Evangelischen Allianz wenig günstig. Wozu brauchte man Zweigvereine einer „englischen" Organisation in Deutschland, noch dazu wenn diese den Kampf um Religionsfreiheit zu einem Kernthema machte? Die entstehenden Freikirchen bildeten in deutschen Ländern die nicht angenommene, sondern heftig bekämpfte ökumenische Herausforderung. Ein eigenartiger „Durchbruch", wenn man das Wort verwenden will, gelang mit den deutsch-britischen Friedensfahrten, weil auf deutscher Seite der damals noch sehr junge, aber höchst aufgeschlossene Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969) dazu stieß und durch seine Zeitschrift „Die Eiche" die ökumenischen Bemühungen begleitete. Sie erschien ab 1913 bis zum Verbot 1933 und war das deutsche Pendant zu „The Peacemaker", das der mit einer Deutschen verheiratete Baptist James Rushbrooke (1870–1947) herausgab. Unter dramatischen Umständen entstanden aus diesen englisch-deutschen Begegnungen der „Weltbund für die Freundschaftsarbeit der Kirchen" sowie der „Internationale Versöhnungsbund" bei Ausbruch des Ersten Weltkrieges Anfang August 1914.

Bei den ökumenischen Bemühungen nach dem „Großen Krieg" zeigte sich auch wieder, dass alle Kontakte mit dem Ausland nur über den nicht ökumene-freundlichen Kirchenausschuss laufen mussten, was keineswegs der kirchlichen Vielfalt entsprach. In den großen Vorbereitungstagungen und Konferenzen von „Praktisches Christentum", „Glauben und Kirchenverfassung" und „Weltbund für Freundschaftsarbeit" ist immer wieder zu beobachten, dass an eine landeskirchlich-freikirchliche Ökumene in Deutschland nicht zu denken war. Zitierte Äußerungen von Bischof Marahrens, Otto Dibelius oder dem Konfessionskundler Johannes Schneider und Friedrich Loofs zeigen ein erschreckendes Ausmaß an Herablassung, Unkenntnis und Vorurteilen (155 ff.). Umso bemerkenswerter ist das, was den Frei-

kirchen im „Weltbund für Freundschaftsarbeit" an Vertrauen entgegenkam. Aber diese Ökumene stand unter Leitung von Siegmund-Schultze, der deshalb selber argwöhnisch beäugt wurde. Breiten Raum nimmt mit Recht die Darstellung der allmählichen Herausbildung und der Konstituierung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen" ein (194 ff.), die schon bald wegen ökumenischer Belange eine vom BFeG ausgelöste Krise zu bestehen hatte. Ein weiteres hochinteressantes Kapitel ist den zwischenkirchlichen Verhältnissen während der Hitler-Diktatur gewidmet (221 ff.). In diesem Abschnitt findet Voigt auch eine sachgemäße Interpretation, was das Auftreten der beiden VEF-Vertreter Melle und Schmidt in Oxford und Edinburgh 1937 anbelangt. Der Abschnitt über Mission und Diakonie zeigt, dass in diesen Bereichen eine Zusammenarbeit problemlos verlaufen konnte, weil hier führende Persönlichkeiten ein Zusammenspiel aus dem internationalen Bereich kannten und weil keine konfessionellen oder landeskirchlichen Grenzen bestanden.

Den Abschluss des Buches bilden Überlegungen, wie stark die Kirchen in Deutschland sich ökumenisch selbst isoliert hatten, was bei der römisch-katholischen Kirche „von oben" verordnet war, was aber bei den Landeskirchen überwiegend „deutsch-nationale" Gründe hatte. Der Anstoß zur Ökumene kam von außen, und es bedurfte erst zweier fürchterlicher Weltkriege, ehe die Verengung des kirchlichen Blickfeldes aufgebrochen wurde.

Das wird im zweiten Band mit der „Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen" im Mittelpunkt stehen. Darauf darf man jetzt schon gespannt sein. Karl Heinz Voigt sei Dank für seine informativen Darlegungen.

Erich Geldbach

The Ellen G. White Letters and Manuscripts with Annotations. Bd. 1: 1845–1859, Hg.: Ellen White Estate, Review & Herald, Hagerstown 2014, 986 S., 44,99 US $, ISBN 978-0828027892.

Eigentlich ist erst 2015 ein großes Ellen-White-Jahr: Zum hundertsten Mal jährt sich dann der Tod der Mitbegründerin der Siebenten-Tags-Adventisten (STA), die Whites Schriften als prophetische Äußerungen betrachten. Doch die Publikation ihrer annotierten frühesten Briefe und Manuskripte markiert zusammen mit zwei weiteren fast zeitgleich veröffentlichten Grundlagewerken[1] schon das Jahr 2014 als signifikant für die Adventismus- und Ellen-White-Forschung. Es dürfte auch nicht übertrieben sein, die hier rezensierte Quellenedition (im Folgenden EGWLM1) als Durchbruch im kirchenoffiziellen Umgang mit Whites Oeuvre zu verstehen: Fast ein Jahrhun-

[1] Dies sind die Ellen G. White Encyclopedia (ebenso im kircheneigenen Review & Herald-Verlag erschienen) und der Sammelband mit dem Titel „Ellen Harmon White: American Prophet" (Oxford University Press), beide 2014.

dert reger Publikationstätigkeit des Ellen White Estate – der mit dem literarischen Erbe der Prophetin betrauten Organisation – brachte im wesentlichen Kompilationen hervor, also thematische Zusammenstellungen von Zitaten, sowie Bemühungen um die Verbreitung ihrer Schriften weltweit. In den vergangenen Jahren hingegen hat sich darüber hinaus die Aufmerksamkeit verstärkt auf das Verstehen ihrer Texte im jeweiligen historischen Zusammenhang gerichtet. EGWLM1 ist nach einem mehr als zehnjährigen Entstehungsprozess die erste größere Frucht dieser historischen Orientierung.[2] Weitere Projekte, u. a. die Veröffentlichung sonstigen Quellenmaterials wie z. B. an Ellen White gerichteter Briefe und anderer Korrespondenz aus der Frühzeit, sind für das Jubiläumsjahr geplant.

Da das hier rezensierte Werk die Anfänge der STA betrifft – um genau zu sein, die Jahre, in denen der Name „Siebenten-Tags-Adventisten" noch nicht existierte und die junge sabbatarische adventistische Bewegung sich langsam zu einer neuen Denomination entwickelte –, ist es von größter Bedeutung für das Verständnis sowohl der jungen Ellen White als auch der entstehenden neuen Kirche. Es sind dabei nicht so sehr die zuvor unveröffentlichten Texte, die neue Horizonte eröffnen, sondern die Tatsache, dass hier Briefe und Manuskripte kontextuell eingebettet sowie konsequent chronologisch geordnet und bearbeitet werden (und mithin die Entwicklung sowohl der Person Ellen G. Whites als auch ihrer Bewegung widerspiegeln). Auch wenn diese Vorgehensweise eigentlich selbstverständlich erscheint, dürfte sie für viele, die Whites Schrifttum eifrig nutzen, neu sein: Ihre Ausführungen sind ja schon zu Lebzeiten in der „Testimonies"-Sammlung[3] und dann posthum in Dutzenden Themenbüchern gewöhnlich frei von situativem Bezug republiziert worden. Dies hat dazu geführt, dass etliche Aussagen aufgrund ihrer vermeintlichen Allgemeingültigkeit in einer geschichtsfreien Sphäre ein Eigenleben entwickelt haben – ähnlich mancher christlicher Vorstellung, die mit einzelnen „Die Bibel sagt"-Belegtexten begründet wird.

Die historische Perspektive bedeutet nicht, dass EGWLM1 eine durchgängig kritische Aufarbeitung von Ellen-White-Texten darstellt. Im Gegenteil: Ein gewisses apologetisches Interesse der Herausgeber kommt an jenen Stellen, bei denen interne und v. a. externe Kritiker gewöhnlich einhaken, durchaus zum Vorschein. Dies betrifft z. B. das Thema „Shut Door" (die Vorstellung vieler früher Adventisten, dass im Oktober 1844 die Möglichkeit zur Bekehrung endete) und Fragen ekstatischer Religiosität; zu beiden

---

2 Im Jahre 2012 versuchte eine private Initiative („SDAnonymous"), dieselben Materialien der Frühzeit digital zu verbreiten. Dabei waren Hacker in die Datenbank des Ellen White Estate eingedrungen und kopierten daraus Texte. Kurze Zeit waren PDF-Versionen online käuflich zu erwerben; sie enthielten allerdings keinerlei historische Bezüge, Annotationen etc., und die Webseite wurde nach kurzer Zeit wieder geschlossen.

3 Ellen White, Testimonies for the Church, 9 Bde., Mountain View 1948 (ursprünglich 1864–1909).

bietet das Werk eigene Abhandlungen (41–61; 917–935). Insbesondere kommt dieses Interesse in einem Grundsatzbeitrag zu Interpretationsprinzipien dieser Texte zum Vorschein (32–40). Gleichwohl hat der Hauptautor der Annotationen, Roland Karlman, der für eine Zweigstelle des Ellen White Estate in England arbeitete, eine so erhebliche Sammel- und Auslegungsarbeit geleistet, dass der Umfang seines Beitrags zu dem Werk fast dissertationswürdig erscheint.

Was leistet das Buch nun konkret und im Einzelnen? Zunächst präsentiert es zusätzlich zu einführenden biografischen und grundsätzlichen Beiträgen sowie einer chronologischen Übersicht über alle publizierten und nicht publizierten Werke der Autorin aus jener Zeit (67–83) die vollständigen 156 Brief- und Manuskripttexte. Von diesen waren zuvor 43 schon ganz, 67 nur teilweise und 46 noch nicht veröffentlicht. Sehr hilfreich sind die kurzen Inhaltszusammenfassungen zu Beginn jedes Textes und die über 130 Seiten biografischer Informationen zu den Personen, die in den Briefen und Manuskripten erwähnt sind. Was die Vorgehensweise beim Annotieren und Edieren anbelangt (62–65), ist zum einen zu beachten, dass die Herausgeber orthografisch und in einzelnen Fällen auch sprachlich (also grammatikalisch) leicht eingegriffen haben, da die präsentierten Texte ja nicht für die Veröffentlichung gedacht waren und dementsprechend teils „in Hast" geschrieben wurden (so ein gelegentlicher Briefgruß in der Frühzeit; 155, 187, 198, 207). Die Fußnoten erschließen Fragen, die zu jener Zeit debattiert wurden, erwähnen Ereignisse, auf die angespielt wird, und erörtern spätere relevante Entwicklungen. Hinweise auf Lieder, Gedichte und Literatur werden an vielen Stellen expliziert, während Anspielungen auf biblische Materialien nur in wichtigen Fällen identifiziert werden, denn Ellen Whites Schriften sind übervoll von ihnen. Allein das umfassende Vergleichsmaterial macht im Zusammenhang mit der insgesamt gelungenen Ausgewogenheit im Urteil die Anschaffung des Bandes für jeden, der sich mit früher adventistischer Geschichte oder Ellen White beschäftigt, zu einem Muss.

Eine Reihe von Details ist von besonderem Interesse. Bemerkenswert sind z. B. die bislang nicht publizierten Texte "Synopsis of E. G. White's Vision, June 30, 1849, at Rocky Hill" (177–180) und "Remarks in Vision" (181–185). Sie gehören zu den wenigen, bei denen andere Ellen Whites während einer Vision gesprochene Worte protokollierten, wodurch die Texte die Atmosphäre des Ereignisses mittransportieren. Auch wenn hier natürlich Fragen der Tradierung entstehen, können zumindest diese beiden Texte als authentisch betrachtet werden.[4] Im Folgenden eine Kostprobe des letzteren Manuskripts; der Anfang des Texts veranschaulicht die Spiritualität der frühen Adventisten besonders gut:

---

[4] Ein anderer unveröffentlichter Text, die umstrittene Camden-Vision, datiert auf 1851, ist nicht aufgenommen; eine Diskussion von fünf sog. „nicht authentifizierten" Visionsberichten findet sich in einem Anhang (914–916).

> "Beautiful and glorious, lovely, lovely, lovely. Haughtiness must come down, pride must fall. Holy, holy, holy, holy. Who shall be able to stand? He that hath clean hands and a pure heart: to those who take Him for the Man of their counsel there is salvation. Who hath directed the mind of the Lord, or being His counselor hath taught Him? In infinite wisdom He hath established the Sabbath in Eden. Behold ye, be careful how ye treat the Sabbath of the Lord your God. It is holy, it is holy to the Lord." (181–182)

In dem Spektrum von Texten, die Theologisches, Seelsorgerliches und Privates enthalten, bilden eine Reihe von persönlichen Briefen, gerade an ihre Familie, d. h. Eltern, Ehemann und Söhne (zu den letzteren s. z. B. 695–704, 727–728, 739–740), eine hochinteressante Quelle zu White als Mensch, und zwar als Mensch ihrer Zeit. Hier wie auch in dem über große Strecken bislang unveröffentlichten Tagebuch der jungen Prophetin, das sie 1859 zu schreiben begann, sind auch sehr alltägliche Dinge vermerkt – wie etwa das Pflanzen von Erdbeeren und Himbeeren (614). Dies wirft natürlich die Frage nach der Vergleichbarkeit von verschiedenen Textgenres auf: Wenn prophetische Inspiration für die von ihr selbst veröffentlichten Texte angenommen wird, dann entsteht mit dem vorliegenden Band notwendigerweise eine Diskussion über die Beziehung der zu Lebzeiten publizierten Schriften zu privaten Mitteilungen und zu solchen Texten, die unter Umständen für kein Publikum bestimmt waren.

Betrachtet man diese verschiedenen Aspekte, so liegt der Wert des Werkes auf mehreren Ebenen. Zum einen erweitert es einen Diskurs, der gemeinsam mit den beiden anderen erwähnten Werken rechtzeitig zum Jubiläumsjahr 2015 eine breitere Quellenbasis gewinnt und eine Analyselandschaft ermöglicht, die etwa in den 1990er Jahren noch kaum denkbar war. Auch wenn EGWLM1 dadurch begrenzt ist, dass viele Briefe aus der Frühzeit verloren sind, entsteht durch die Zusammenstellung der vorhandenen Texte ein Panorama, welches das Empfinden der Zeit zutreffend vermittelt – insbesondere die extrem apokalyptische Stimmung der Adventisten, zu denen Ellen White gehörte, auch nach der „Großen Enttäuschung" 1844. Dabei ist bedeutsam, dass z. B. anlässlich der Revolutionen in Europa 1848 Ellen Whites Visionen zu einem moderaten Kurs beitrugen, der jeglicher neuerlichen Berechnung eines Parusiezeitpunktes einen Riegel vorschob (vgl. 138–139).

Besonders signifikant erscheint, dass diese 700 Seiten annotierter Texte eine Lücke schließen, indem sie Schlaglichter zur Frühgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten präsentieren: Bisher gibt es nämlich noch kaum nennenswerte Dokumentensammlungen zu dieser Periode.[5] Durch die vorliegende Quellenedition erscheint sogar die adventistische Frühgeschichte als ganze in einem neuen Licht. Aspekte, die bisher wenig deutlich zum Vorschein kamen, sind die intensive Beziehungsarbeit, die Bewältigung loka-

---

[5] Außer George Knight 1844 and the Rise of Sabbatarian Adventism, Hagerstown, 1994 – allerdings ohne Annotationen; drei Viertel des Buches bestehen aus Dokumenten der Millerbewegung.

ler Probleme in den kleinen Gemeinden (meist mit weniger als 25 Mitgliedern)[6] und die erhebliche Opposition gegen James und Ellen White, die ja beide zentrale Rollen für die junge Bewegung innehatten (wie auch die übersteigerte Bedeutung, die andere den Visionen gaben – als „test of fellowship"; vgl. 486).

Die vielleicht wichtigste Einsicht, die der Band insgesamt für die Person Ellen White mit sich bringt, ist das Transformationspotenzial ihrer prophetischen Rolle. Sie begleitete eine Bewegung, die langsam eine denominationell-freikirchliche Identität annahm; dies spiegelte sich auch in ihrer eigenen Entwicklung wider. Der Band dokumentiert die relativ zügige Wandlung der apokalyptischen Seherin der 1840er und frühen 1850er Jahre zu einer Mahnerin und Seelsorgerin, die die eschatologische Perspektive der Milleriten und der frühesten sabbatarischen Adventisten zwar beibehielt, deren Wirken sich jedoch schon bald einer Vielzahl von praktischen Fragen zuwendete: Heiligung und Hingabe, Gesundheit, Beziehungen und Ethik, Fragen des Gemeindelebens und insbesondere mangelnde Sensibilität mancherorts in Fragen der Kirchenzucht. So steht am Ende der präsentierten Zeitperiode eine eigenwillige und eigentümliche, aber doch auch klar freikirchliche Identität der frühen Adventisten, bei der das prophetische Element zwar in Spannung zur entstandenen Kirche blieb, diese kirchliche Organisation die prophetische Stimme aber in ihren Entwurf vom christlichen Glauben und Leben zu integrieren vermochte.

Stefan Höschele

Die Schriften des Menno Simons, Gesamtausgabe, Herausgeber: Mennonitische Forschungsstelle Weierhof und Samenkorn, Christlicher Schriften- und Liederverlag, Steinhagen 2013, 1216 S., 25,00 €, ISBN 978-3-862-03-106-1.

Die Herausgabe der „Schriften des Menno Simons" (künftig „Schriften") wurde von der Mennonitischen Forschungsstelle auf dem Weierhof initiiert und organisiert. Die Finanzierung der Auflage von 2.500 Exemplaren und des niedrigen Verkaufspreises von € 25 konnte durch Spenden gesichert werden. Ein Verkauf über den Buchhandel ist nicht vorgesehen, der Vertrieb erfolgt durch die Forschungsstelle, über die mennonitischen Gemeinden und deren Verbände.

Die „Schriften" erschienen zuerst 1681 in den Originalsprachen Niederländisch und Friesisch (Niederdeutsch) in Amsterdam unter dem Titel *Opera*

[6] Hier ist zu bedenken, dass die sabbatarisch-adventistische Bewegung damals höchstens etwa 3000 Personen umfasste. Damit kannten die Whites die überwiegende Anzahl von ihnen direkt oder indirekt, und die wichtigsten Leiter waren aufs Engste mit ihnen verbunden.

Omnia Theologica of alle de Godtgeleerde Wercken. Sie gehen auf erste unvollständige Sammlungen zurück, die 1600 in Hoorn und 1646 vermutlich in Haarlem veröffentlicht wurden. Eine deutsche Ausgabe folgte 1876 (erschienen in Elkhart/Indiana). Beide dienten als Grundlage des nun vorgelegten Textes, der sprachlich überarbeitet und teilweise neu übersetzt wurde. Zahlreiche Mitarbeiter (22), auch aus dem Ausland, konnten für die bei der Herausgabe anfallenden Arbeiten gewonnen werden. Allein die Koordination der Mitwirkenden mit ihren unterschiedlichen Aufgaben machte einen erheblichen organisatorischen Aufwand notwendig. Im Ergebnis wird nun ein im modernen Deutsch gehaltener und gut lesbarer Text veröffentlicht, der ohne altertümelnde Patina auskommt.

Der außergewöhnliche Umfang der Schriften wird durch eine Reihe von Lesehilfen gebändigt, die Orientierung und Lesbarkeit erleichtern sollen. Das Inhaltsverzeichnis des Werkes ist übersichtlich und tief gegliedert. Es enthält neben dem Verzeichnis der Schriften mehrere Vorworte früherer Gesamtausgaben seit 1753. Die einzelnen Schriften werden mit orientierenden Texten eingeleitet, die den Leser in die Entstehungssituation und -umstände einführen wollen. Der Anhang enthält die chronologische Tabelle der Schriften, eine ausführliche Bibliografie zu Menno Simons, Orts- und Namensregister und ein umfassendes Bibelstellenverzeichnis. Zur Lesbarkeit und Übersicht tragen auch die Randglossen bei, die auf die jeweils behandelten Themen hinweisen. Die „Schriften" sind – abweichend von früheren Sammlungen – in der Reihenfolge ihrer Entstehung geordnet. Durch 420 Anmerkungen werden Namen und Begriffe erläutert. Insgesamt zählt die Hinterlassenschaft Mennos 46 Schriften, die verschiedenen Bereichen zugeordnet werden können: (a) grundlegenden theologischen Abhandlungen, wie das „Fundamentbuch", die Auslegung des 25. Psalms, „Die christliche Taufe in dem Wasser" und „Vom rechten christlichen Glauben", (b) Kontroversen mit Gegnern in Emden, Wismar und anderswo; dazu kommen (c) zahlreiche Briefe, (d) Gebete und (e) Lieder.

Den „Schriften" ist ein Lebenslauf vorangestellt, der auf der 1962 in Kassel erschienenen Biografie von J. A. Brandsma: „Menno Simons, Vorkämpfer der Täuferbewegung" zurückgreift, also nicht den aktuellen Forschungsstand reflektiert, aber in die misslichen Umstände einführt, unter denen Menno seinerzeit gearbeitet hat. 25 Jahre war Menno Leitfigur und Aushängeschild seiner Gemeinden, 25 Jahre unter Druck und Verfolgung, viele Jahre davon in Verstecken oder auf der Flucht, umstritten bei den Taufgesinnten, die ihm keineswegs alle folgten, und missverstanden von seinen Gegnern. Das Vorwort zu den „Schriften" beschreibt Menno als „einen unter mehreren Ältesten der biblisch konsequenten Bundesgenossen", der die Gläubiggewordenen taufte, in Gemeinden sammelte, Abendmahl hielt, Älteste einsetzte und vor allem im richtigen Moment das richtige Wort zu Papier brachte. Die früheste Schrift Mennos wird auf 1534 datiert, die letzten auf 1559.

Die heutigen Mennoniten leiten ihre Bezeichnung von dem ehemaligen katholischen Priester im westfriesischen Witmarsum Menno Simons (1496–1561) ab. Eine Gruppe friedfertiger Täufer wurde von Zeitgenossen erstmals 1544 so bezeichnet, um die Gruppe durch diesen Parteinamen von anderen täuferischen Gruppierungen zu unterscheiden. Die Bezeichnung „Mennoniten" wurde im 17. Jahrhundert von Territorialfürsten aufgenommen, die damit den geächteten Begriff „Wiedertäufer" kaschierten, um nicht in den Verdacht der Missachtung von Reichsgesetzen zu kommen.

Menno Simons war also nicht der Begründer der Täuferbewegung, sondern ein Hirte, der die nach der münsterischen Katastrophe verstörten Taufgesinnten sammelte und konsolidierte. Er war kein systematischer Theologe, sondern traktierte aktuelle Themen, wie sie sich in der Verfolgung der Taufgesinnten und beim Bau ihrer Gemeinden im Verborgenen aufdrängten. Menno war der Apologet der Taufgesinnten in der Verfolgung. Er ermutigte die Versprengten und Verängstigten und taufte sie hinein in eine Kirche im Untergrund. Er diente als Seelsorger für einzelne und viele Gemeinden in Friesland, dem Rheinland und entlang der Ostseeküste.

Menno war von der vorreformatorischen *devotio moderna* und der Sakramentskritik geprägt. Bei seinem „Ausgang aus dem Papsttum" ließ er sich vom persönlichen Bibelstudium leiten. Seine theologischen Gedanken waren auch von der melchioritischen Inkarnationslehre beeinflusst. Seine älteren Schriften befassten sich zunächst mit individuellen, persönlichen Themen wie Glaube und Wiedergeburt, später kreisten seine Schriften um die Verteidigung täuferischer Erkenntnisse. Dabei kämpfte er an zwei Fronten: einmal gegen die Reaktion der Obrigkeiten und der alt- und neugläubigen Kirchen, zum anderen gegen Apokalyptiker und Spiritualisten in den eigenen Reihen. Vornehmlich war es ihm um den Bau und Schutz der Gemeinden zu tun. Seine zahlreichen Schriften wurden den Behörden bald bekannt, weshalb sie 1542 ein Kopfgeld auf seine Ergreifung aussetzten und das Lesen seiner Schriften mit der Todesstrafe bedrohten.

Die „Schriften" sind vor knapp 500 Jahren in einer Zeit höchster Anfechtung und bedrohlicher Verfolgung entstanden. Der Autor wollte die versprengten Gläubigen wieder in die Gemeinden rufen und diese darin bestärken, am Glauben und am Miteinander festzuhalten. Ein Teil der Schriften hat apologetischen Charakter. Menno wollte gegenüber den Kirchen und Obrigkeiten klarmachen, dass seine Leute auf demselben Glaubensgrund stünden wie die römisch-katholische und die jeweiligen Landeskirchen. Dabei machte er deutlich, dass die von ihm vertretenen Teile der Täuferbewegung weder einen Umsturz der politischen Verhältnisse im Sinn hatten noch an der Gestaltung der politischen Verhältnisse interessiert waren. Mennos Schriften entfalteten nach innen und außen große Wirkung und erreichten schon zu seinen Lebzeiten viele Leser entlang der

Nord- und Ostsee. Menno Simons bleibt in der Erinnerung wegen seines Mutes und seiner Standhaftigkeit im Glauben und seines Einsatzes für die Gemeinden als Brückenbauer und väterlicher Seelsorger.

Über Menno selbst erschienen in den letzten Jahren sowohl in Europa als auch in Nordamerika zahlreiche Aufsätze, die sich mit einzelnen Aspekten seines Werkes und Wirkens befassten. Der Namensgeber einer vor allem in der südlichen Hemisphäre rasch wachsenden Denomination reformatorischer Prägung ist uns damit näher gerückt und in seiner Theologie fassbar geworden.

Das Vorwort der Redaktion richtet sich an „liebe und treue Glaubensgeschwister" und macht damit die Zielgruppe deutlich, an die die „Schriften" dieses Reformators gerichtet werden. Nicht so sehr Theologen oder Historiker sollen dies Kompendium studieren, sondern taufgesinnte Christen, die in ihrem Glauben bestärkt und deren Gemeinden über ihre Anfänge orientiert werden wollen. Die „Schriften" sollen die Identität des Lesers bestärken und die Gedanken Mennos heute fruchtbar machen. Auch mag ihm Menno ein Vorbild für die Friedensarbeit sein und ein beachtenswertes Beispiel eines fürsorglichen Seelsorgers geben. Die Gesamtausgabe will den Bedarf in mennonitischen Häusern befriedigen, dort soll sie als Lesebuch über Leben und Denken des Namensgebers dienen und sie in die weltweite Gemeinschaft der Mennoniten einbinden. Es ist davon auszugehen, dass die „Schriften" vor allem von russlanddeutschen Mennoniten gekauft werden, die ihr Selbstverständnis vertiefen wollen.

Die Frage, ob und inwieweit die „Schriften" zu einer Selbstvergewisserung der heutigen Leser beitragen oder nur die Erinnerung an Vergangenes wachhalten soll, bleibt dabei offen. Es ist zu bedenken, dass Täufer/Mennoniten nach dem Abklingen der blutigen Verfolgung ab dem 17. Jahrhundert begannen, die Vergangenheit durch die Vergegenwärtigung ihrer Anfänge und der Bewährung in Zeiten der Anfechtung und der äußeren Not aufzuarbeiten und für ihre Zukunft nutzbar zu machen. Das kann an den verschiedenen Martyrologien, die ihren Höhepunkt im „Märtyrerspiegel" von 1660 fanden, und den ersten historischen Darstellungen der Anfänge und der Verfolgung in „Das große Geschichtbuch der Hutterischen Brüder" oder bei P. J. Twisck: *Chronik van den Oudergangh der Tyrannen* (1617/20) nachvollzogen werden. Dort werden die Schicksale einer langen Kette von Glaubenszeugen beschrieben, um den in freundlicheren Zeiten Lebenden einen Spiegel vorzuhalten, der sie angesichts der Glaubenstreue und der Leidensbereitschaft ihrer Vorgänger aufforderte, am Gehorsam des Glaubens festzuhalten. Das Interesse der Täufer/Mennoniten an ihrer Geschichte blieb groß; anfänglich ersetzte die Geschichtsschreibung auch die Entwicklung einer aktuellen systematischen Theologie.

Den nun herausgegebenen „Schriften des Menno Simons" ist eine weite Verbreitung zu wünschen, was durch den attraktiven Preis möglich sein

sollte. Die Mennonitische Forschungsstelle plant als Nächstes eine moderne Ausgabe des „Märtyrerspiegels", der zu den wichtigsten mennonitischen Büchern des 17. Jahrhunderts zählt und noch heute – vor allem in amischen Gemeinden Amerikas – gelesen wird.

Diether Götz Lichdi

Elisabeth Hofacker: **Menschen auf dem Prüfstand**. Eine Berliner Familie im Widerstand gegen die Judenverfolgung. Hg. u. eingeleit. v. Claudia Schoppmann (Publikationen der Gedenkstätte Stille Helden; Bd. 2), Metropol-Verlag, Berlin 2013, 144 S., 16,00 €, ISBN 978-3863311360.

Häufig ist auf die angepasste Haltung von freikirchlichen Christen gegenüber dem NS-Staat hingewiesen worden, die auch antijüdische Haltungen beinhaltete. Dass man sich auch anders verhalten konnte, verdeutlichen die Erinnerungen von Elisabeth Hofacker. Sie war die Tochter von Luise und Wilhelm Teske, die bis 1937 zur Christlichen Versammlung, also zu den „Geschlossenen Brüdern" gehörten. Das Ehepaar schloss sich dann dem im selben Jahr gegründeten Bund freikirchlicher Christen (BfC) an, Wilhelm Teske wurde auch Leiter (damalige Bezeichnung: Ortsbeauftragter) der BfC-Gemeinde Berlin-Wilmersdorf. Später ging das Ehepaar auch den Weg in den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinde mit. Nach dem Krieg bejahte Wilhelm Teske ausdrücklich den Zusammenschluss mit den Baptisten.

In ihren Erinnerungen beschreibt Elisabeth Hofacker, einzige Tochter des Ehepaares Teske, die Zeit des „Dritten Reiches", die sie (geb. 1928) als Kind und Jugendliche miterlebte. Ihr Vater besaß eine Schuhmacherwerkstatt im Berliner Bayerischen Viertel, in dem viele Menschen jüdischer Herkunft wohnten. Teske war in seinem Geschäft u. a. auf Sportstiefel spezialisiert.

In der Zeit des „Dritten Reiches" hielten Teskes weiter zu ihrer Kundschaft jüdischer Herkunft und halfen Verfolgten unabhängig von ihrer religiösen oder weltanschaulichen Orientierung. Diese Hilfe ging so weit, dass sie Untergetauchten beistanden. 1962 erfolgte eine Ehrung durch den Berliner Senat, die jedoch Wilhelm Teske nicht mehr miterleben konnte. 2009 wurde das Ehepaar als „Gerechte unter den Völkern" anerkannt.

In ihren Erinnerungen beschreibt die Vf.n nun verschiedene Schicksale, Konfrontationen mit der Gestapo und persönliche Risiken, die ihre Eltern bei der Unterstützung der Verfolgten eingingen. In manchen Situationen wurde auch sie in die Hilfsmaßnahmen einbezogen.

An den Erinnerungen wird einerseits deutlich, dass man auch als Mitglied des BfC, einer an den NS-Staat angepassten Religionsgemeinschaft, aus seinem Glauben heraus ein den Zielen des Regimes entgegengesetztes Leben führen und Nächstenliebe gegenüber den Verfolgten zeigen konnte; andererseits ist es bedrückend zu lesen, dass die Anfeindungen, die Teskes auf-

grund ihrer judenfreundlichen Haltung erfahren mussten, auch vor der christlichen Gemeinde nicht Halt machten.

Die Erinnerungen sind von der Historikerin Claudia Schoppmann herausgegeben und sachkundig erläutert. Besonders anzuerkennen ist, dass es ihr gelang, zu fast allen in den Erinnerungen erwähnten Personen biografische Erläuterungen zu geben, was nicht zuletzt umfangreiche Archivrecherchen erforderlich machte. So entsteht ein eindrucksvolles Bild ganz unterschiedlicher Menschen, denen Teskes helfen konnten. Man kann diesen Erinnerungen nur eine weite Verbreitung wünschen.

Andreas Liese

Giovanni Maltese: **Geisterfahrer zwischen Transzendenz und Immanenz.** Die Erfahrungsbegriffe in der pfingstlich-charismatischen Theologie von Terry L. Cross und Amos Yong im Vergleich. Kirche – Konfession – Religion 61. V&R unipress, Göttingen 2013, 247 Seiten, 40,00 €, ISBN 978-3-8471-0151-2

Dieses Buch ist eine geringfügig überarbeitete Version einer wissenschaftlichen Hausarbeit, die Giovanni Maltese im Rahmen seines theologischen Examens in Heidelberg im Sommer 2011 für Prof. M. Bergunder angefertigt hat. Das Buch stellt innerhalb der deutschsprachigen Theologie zwei der wichtigsten pfingsttheologischen Entwürfe vor und reflektiert sie systematisch-theologisch. Es handelt sich um den an Karl Barth angelehnten Ansatz von Terry Cross und den Ansatz von Amos Yong, der sich am amerikanischen Pragmatismus orientiert. Maltese zeigt sich dabei als hervorragender Kenner der Pfingsttheologie, die leider vorzugsweise im englischen Sprachgewand auftritt. Maltese hat sich aber dieser Herausforderung gestellt und von den ca. 250 Monographien und Artikeln (plus ca. 500 Rezensionen) von Yong 17 und von den ca. 50 Veröffentlichungen von Cross immerhin noch zwölf bibliographisch erfasst. Ältere Forscher zur Pfingstbewegung (Zimmerling, Hollenweger) haben bisweilen die englischsprachige Literatur überhaupt nicht (mehr) benutzt, wobei es erstaunlich ist, dass sie dennoch zu wertvollen Rückschlüssen kamen. Weiterhin hat Maltese zwei Vertreter der Pfingstbewegung ausgewählt, die grundverschiedene hermeneutische Ansätze vertreten: Yong präferiert einen Zugang über die fünf pentekostalen Fundamentalien, Cross arbeitet nach den klassischen theologischen Topoi. So meinte Cross bei einem Gespräch über das Buch von Maltese: "The only thing that holds the theology of Amos and myself together are the two covers of the book!"

Nach einer Einleitung, in der Maltese seine methodische Vorgehensweise vorstellt, untersucht er im ersten Teil (27–132) den Erfahrungsbegriff von Terry Cross und im zweiten den von Amos Yong (133–178), wobei er bei Cross noch ein ekklesiologisches und bei Yong ein religionsgeschichtliches

donum superadditum einfügt. Der dritte Teil enthält eine kritische Gegenüberstellung der Erfahrungsbegriffe von Cross und Yong (179–216).

Den Erfahrungsbegriff von Cross eruiert Maltese im ersten Hauptteil in fünf Arbeitsschritten aus dessen Texten. Im ersten Arbeitsschritt erarbeitet er die Eigenschaften, die den Erfahrungsbegriff von Cross ausmachen: Erfahrung hat demnach (1) einen Offenbarungscharakter, sie ist (2) persönlich und relational, (3) unvermittelt und Geist-lich/geistlich, (4) partizipatorisch und transformativ, (5) holistisch und (6) narrativ und reflektierbar (30–71). Im zweiten Arbeitsschritt analysiert er die Dialektik von Cross, basierend auf dessen Dissertation *Dialectic in Karl Barth's Doctrine of God* (2001), bezüglich ihrer Relevanz für seine Erfahrungstheologie. Maltese kommt dabei zu dem Schluss, dass Cross Barths erkenntnisdialektische Methode übernimmt, aber um ein wesentliches immanentes und ein pneumatologisch-trinitarisches Moment ergänzt und somit Barths *dialectica fidei* durch einen erkenntnisdialektischen Zusatz zu einer *dialectica experientiae Spiritus Sancti* abwandelt (72–93). Auf dieser Grundlage ordnet Maltese im dritten Arbeitsschritt die verschiedenen Einzelkomponenten in eine Systematik (93–119). Dabei dienen vier dogmatische Topoi als Grundlagen der Erfahrungstheologie von Cross: 1. Das Endliche erfasst das Unendliche, zwar nicht aus sich selbst, aber aus dem Unendlichen heraus (*finitum capax infiniti, non per se sed per ipsum infinitum, qui est Spiritus Sanctus*); 2. der garstige geschichtliche Graben wird seitens des Heiligen Geistes durch das Wunder der Gleichzeitigkeit durch die Erfahrung des *Christus praesens* geschlossen. Diese zeitliche Partizipation mit Gott wird 3. auch noch durch eine räumliche Partizipation in der *unio cum Christo per Spiritum Sanctum* und eine daraus resultierende *transformatio ad Christum* verstärkt. Die objektive Gewissheit dieser Erfahrung bewirkt 4. das *internum testimonium Spiritus Sancti*. Diese vier Topoi, von denen die ersten drei eine konzentrische Struktur aufweisen und durch den letzten Topos als Stützpfeiler ergänzt werden, werden in Beziehung gesetzt zu den drei Kategorien *conditio*, *modus* und *probatio*, die wiederum in Beziehung zu den obigen sechs Kategorien stehen. Die *conditio* des *capax* ist die Offenbarung, die persönlich und relational sowie unvermittelt und Geist-lich/geistlich ist. Der Modus der *Christus-praesens*-Beziehung und der *unio cum Christo* wird durch die Komponenten partizipatorisch, transformativ und holistisch gekennzeichnet und die *probatio* erfolgt durch das *testimonium internum Spiritus Sancti* reflektierbar und narrativ. Im vierten Arbeitsschritt werden diese Ergebnisse mit der Ekklesiologie Cross' korreliert (120–128).

Nach einer Zusammenfassung des erfahrungstheologischen Ansatzes von Cross wird schließlich im fünften Arbeitsschritt seine Erkenntnistheorie durchleuchtet (129–131). Nach Maltese vertritt Cross einen theologischen Realismus mit drei Aspekten: Wirklichkeit der Trinität, Partizipation an der Trinität und Dialektik der Immanenz-Transzendenz-Bewegung. Der Vf. sieht diese Partizipation und Transformation stark an die platonische Methexistheorie

angelehnt, wonach alles, was ist, von der Teilhabe an der Idee abhängig ist, ohne die es kein Seiendes sein könnte. Der Gläubige wird in dieser unmittelbaren Erfahrung real-ontisch von Gott verwandelt und so durch die Neuschöpfung des Geistes im theologischen Sinne ein Seiendes. Dabei wird der Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht eliminiert, sondern erkenntnisdialektisch aufgehoben – dies im Sinne der Hegelschen Dialektik (Einheit von Einheit und Differenz, im Sinne von *elevatio* und *conservatio*), die in der Immanenz stattfindet. Karl Barth folgend formuliert Cross ausgehend von dessen *analogia fidei* eine *analogia experientiae*, in der der Mensch in der Trinität Gott erfassen kann. Dabei ist die Trinität kein theologisches Konstrukt, sondern die schlechthinnige Wirklichkeit Gottes. Durch diesen starken Immanenzbezug geht Cross mit Hegel weit über Barth hinaus und die ontische Dialektik (Kierkegaards) wird im nichtsprachlichen *capax* aufgehoben und bleibt nur noch auf die sprachliche Dimension beschränkt. Diese Methexis als schlechthinniger Modus theologisch qualifizierten Seins speist sich auch aus einer gewissen Urbild-Abbild-Theorie, die immer dann greift, wenn das Initialereignis versprachlicht wird.

Der zweite Hauptteil des Buches widmet sich dem Erfahrungsbegriff von Yong. Nach Maltese ist *The-Spirit-Word-Community* (2002) bis dato der durchdachteste pfingstlich-charismatische Entwurf einer theologischen Hermeneutik. Das Buch gliedert sich in einen theologischen, philosophischen und hermeneutischen Hauptteil. In einer Übersicht lässt sich dies folgendermaßen schematisch zusammenfassen (141):

Theologie	**(Peirce)**	**Philosophie**	**(Epistemologie)**	**Hermeneutik**
Vater	(Erstheit)	Qualität	(Abduktion)	Subjekt (Spirit)
Sohn	(Zweitheit)	Fakt	(Deduktion)	Objekt (Word)
Geist	(Drittheit)	Gesetzmäßgktn.	(Induktion)	Kontext (Komm.)

Yong leitet, wie in der Tabelle schon angedeutet, seine Ontologie von der triadischen Metaphysik von Peirce (Pragmatismus) ab. Dabei bezeichnet die Erstheit Potenzialität, die Zweitheit Tatsachen und die Drittheit Gesetzmäßigkeiten. Dinge sind demnach ein Zusammenspiel von gefühlter Qualität, konkretem Faktum und Gesetzmäßigkeiten. Erfahrung ist ein Kontinuum von sinnlichen, kognitiven, affektiven, volitionalen und evaluativen Momenten. Weil die Wirklichkeit dem Menschen als dieser unendliche Strom von Eindrücken begegnet, müsse die Welterzeugung als Selektionsprozess verstanden werden, in dem die Wirklichkeit in Zeichen und Symbolen abgebildet wird. Ferner bilden sich im Sinne eines heideggerschen Vorgriffs in diesem Welterzeugungsakt Endlichkeit und Unendlichkeit (*ex negativo*) zugleich ab. Die Abbildungsfähigkeit des Unendlichen macht somit aus der Erfahrung eine transzendentale Kategorie. Letzteres sei auch der Grund, weshalb die Fähigkeit zur Erfahrung als Welterzeugung, sprich die unbewusst-bewusst stattfindende Abbildung (*imagination*), die Ebenbildlichkeit Gottes (*imago Dei*) im Menschen offenbare. Diese sei zwar eine gebrochene, aber an der

Wirklichkeit teilhabende und daher theozentrische Ebenbildlichkeit. Das Endliche ist somit nicht fähig, das Unendliche zu erfassen, jedoch durch Symbole zu einer *mediated immediacy* in der Lage. Analog zur triadischen Metaphysik konstruiert Yong eine Epistemologie aus Abduktion (Hypothese), Deduktion (Ableitung) und Induktion, in der die Hypothese mit der Realität abgeglichen wird. Erfahrung, die auf der Basis dieser Trialektik gewonnen wurde, ist gleichzeitig die Grundlage für das Wahrheitskonzept von Yong sowie seine Hermeneutik. Dieser trialektische Pragmatismus decke sich in mancher Hinsicht gut mit der geistgeleiteten Spontaneität des Pentekostalismus. Gleichzeitig biete eine hermeneutische Trialektik, die Geist, Wort und Gemeinde umfasst, eine Absicherung gegen Absolutismus und Fundament(al)ismus auf der einen Seite, sowie gegen Individualismus, Relativismus und Agnostizismus auf der anderen (172).

Diese in den ersten beiden Hauptteilen rekonstruierten Erfahrungsbegriffe werden dann im kritischen Vergleich miteinander ins Gespräch gebracht. Besonders beleuchtet werden dabei die Themen Vorzeitigkeit und transzendentale Erfahrung, Fundamentaltheologie, Analogie und Harmatiologie, Dialektik und Trialektik, Kontinuität und Diskontinuität, Mystik und Panentheismus sowie Philosophie und Theozentrismus. Dabei sei sowohl für Cross' als auch für Yongs Theologie die persönlich erlebte Erfahrung des Heiligen Geistes der Ausgangspunkt. Allerdings finde sich in ihren einschlägigen Publikationen keine systematische Diskussion ihres Erfahrungsbegriffs. Für Cross hat Erfahrung integrativen und ganzheitlichen Charakter, die als Unmittelbarkeit der Begegnung mit Gott in die Theologie mit einfließen müsse. Yong, der seinen Erfahrungsbegriff bei Gelpi rückbinde, bleibe aber eine umfassende Erläuterung schuldig. Erfahrung sei somit für beide phänomenologisch und logisch vorgängig und nur über den Erkenntnisprozess zugänglich. Maltese hätte eine eindeutigere Auseinandersetzung mit Kant gewünscht, der ja ebenfalls konstatiert, dass „der Zeit nach keine Erkenntnis in uns der Erfahrung vorhergehe, und mit dieser alle Erkenntnis anfange". Für Kant ist Erfahrung damit auch etwas Primäres, weil ohne sie kein synthetisches Urteil möglich ist. Kant vertritt aber gleichzeitig die Überzeugung, dass diese Synthese in ihren Einzelmomenten analysierbar sei. Nach Kant ist Erfahrung das Produkt von transzendentalem Apriori und sinnlicher Wahrnehmung.

In Ergänzung der Ausführungen Maltesens wäre zum Thema Triumphalismus und Optimismus noch anzufügen, dass das Konzept des Fallibilismus im Bereich der Epistemologie Yongs (a.a.O. 175–184) eher in die entgegengesetzte Richtung weist. Begrifflichkeiten wie *the partiality of knowledge, the perspectival character of knowlege, and the finitude of knowledge* drücken eher erkenntnistheoretische Zurückhaltung aus. Auch im theologischen Bereich betont Yong eher eine dem Triumphalismus gegenläufige Ausrichtung. Dies wird insbesondere in den Werken *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor* (2008) und *The*

Bible, Disability, and the Church: A New Vision of the People of God (2011) deutlich. Das letztgenannte Buch reflektiert insbesondere die Erfahrungen Yongs mit seinem jüngeren Bruder Mark, bei dem das Down Syndrom diagnostiziert wurde. Danach ist die *imago Dei* am besten ersichtlich in der *experientia crucis*: "In the redemptive suffering and resurrection of God … the *imago Dei* is most fully expressed", vgl. auch Vondey / Mittelstädt, *The Theology of Amos Yong and the New Face of Pentecostal Scholarship* (2013, 158). Abschließend soll in diesem Zusammenhang auch die für die Pfingsttheologie sehr wichtige Dissertation von Lyle Dabney, *Die Kenosis des Geistes* (1989, ²1997), erwähnt werden, die die Wichtigkeit einer trinitarischen *theologia crucis* herausarbeitet und der Frage Maltesens: *Experientia crucis aut experientia trimphans?* eine eindeutige theologische Antwort gibt.

Zum Thema der Hamartiologie gab es kaum Beiträge seit den von Maltese erwähnten Anfragen von Macchia und Bergunder. Es befindet sich aber eine systematische Arbeit zum Thema Sündenfall im Kontext der modernen Wissenschaft in Vorbereitung (Yong). Aber auch *Spirit-Word-Community* enthält deutliche Aussagen zur Hamartiologie (182), die keinesfalls eine optimistische Anthropologie reflektieren:

> "… the human condition is not just one of innocent participation of knowing subjects and known objects in the common field of creation. Rather, our mutual indwelling is fallen creation: subjects and objects are enmeshed in, entangled by, and thoroughly caught up with the world of sin. In theological terms, human beings are not only potentially but effectively fallible, and fallen. Kierkegaard thus recognized the human situation to be enveloped by despair, fear, anxiety and melancholy. As such, humankind's existence is, as Heidegger remarked, a 'being-toward-death'."

Zur Nähe zum Panentheismus (vgl. auch Jonathan Edwards, Jürgen Moltmann, Heribert Mühlen, Ioannis Zizoulas u.a.m.) merkt Yong in einer persönlichen Mitteilung vom 15. November 2013 an:

> "I have never discussed panentheism much (although it appears a handful of times in the indexes to my books, usually in relationship to my exposition of the ideas of others), but if pressed, I would resort to Acts 17:28 & frame it pneumatologically."

Die Anfragen Malteses an Cross im Bereich der Epistemologie und Erfahrungstheologie können hoffentlich in der Fortführung des Dialogs aufgeklärt werden. Denn auch wenn Cross dem trialektischen Ansatz von Yong einiges abgewinnen kann, bleibt er doch letztlich der Dialektik Kants und Barths verbunden. Auf der einen Seite findet Cross den triadischen Ansatz Yongs faszinierend und einladend für pfingstliche Denker, auf der anderen Seite aber auch verwirrend (*confusing*) oder gar mystisch (*mystifying*).

> "It is a creative burst of thought, to be sure, but in the end I find more heat (and enjoyment of the heat) generated than light (insight) into the epistemological task. My epistemology, then, in terms of knowing God is very similar to the presentation of Karl Barth in *Kirchliche Dogmatik* II/1 where he speaks of the basis of our knowledge [in the revelation of God in Jesus Christ] and how humans have limitations to that knowledge [hence, his use of dialectic

> in epistemology to place borders on the attempt of humanity to know or say too much about God]. I suppose, therefore, that my epistemology has a Kantian or neo-Kantian base, but expands beyond that philosophical basis to address issues related to the divine being and that being's revelation to humanity. If the question of my epistemology refers to how do humans know about God, then my epistemological basis is the fact of revelation of God in Jesus Christ and Scripture. However, I cannot view either of these revelatory aspects as attainable by my own human effort. Only the Spirit of God can make Christ *real* and *knowable* to me here and now these many years after his walk on earth. I find that Barth's epistemology lacks this Spirit dimension. For me, such a work with the Word and Spirit hearkens back to the dialectical operation of these two in Luther and also Calvin." (Terry Cross: E-Mail, 27. Januar 2014).

Auch wenn Cross dem panentheistischen Gedankengut, insbesondere in der Version von Moltmann, einiges abgewinnen kann, bekennt er sich auch hier letztlich sehr deutlich zur reformierten Tradition. Auf der einen Seite sieht er die Nähe Gottes zu seiner Schöpfung, auf der anderen Seite konstatiert er aber auch klar,

> "I am probably still too strongly influenced by a Reformed view that the Creator and creature must be kept separate at all costs in order to preserve the transcendence of God." (Ebd.)

Zum Triumphalismus und Optimismus meint Cross bezogen auf Maltesens Untersuchung:

> "If by 'triumphalism' Giovanni meant a type of idealism whereby we can bring the kingdom of God to earth and everything will be fine in the here and now, I respond with a resounding 'no'. I think Pentecostals are a pragmatic and realistic people who know their limitations; they are also optimistic about God's power of deliverance. This makes us (in some sense) dialectical!" (Ebd.)

Giovanni Maltese macht sich verdient, indem er uns in deutscher Sprache zwei wichtige Theologen der Pfingstbewegung vorstellt. Von besonderem Wert ist dabei, dass er Geisterfahrung und Erfahrungstheologie in das Zentrum seiner Erörterungen stellt. Dies sind wichtige theologische Topoi der Pfingstbewegung, die für die Belebung der Kirche insgesamt bedeutsam sind (vgl. z. B. die *sola experientia* bei Luther oder den Hymnus *Veni Creator Spiritus*). Den Titel des Buches finde ich übrigens genial, wobei ich beim dialektischen Ansatz von Terry Cross keine Zusammenstöße voraussehe. Bei der leicht monistischen Tendenz von Amos Yong könnte es allerdings schon mal geschehen, dass sich Transzendenz und Immanenz streifen – Frontalzusammenstöße sind aber auszuschließen.

Ruben Osimani

Fernando Enns: **Ökumene und Frieden.** Bewährungsfelder ökumenischer Theologie, Verlag Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2012, 391 S., 39,00 €, ISBN 978-3-7887-2556-3.

Fernando Enns gehört zu den profiliertesten Vertretern einer ökumenischen Friedenstheologie, die er aus einer mennonitischen Perspektive entwickelt. Der vorliegende Band enthält Beiträge zu einem Spektrum von Themen, das mit dem Titel „Ökumene und Frieden" sehr gut umrissen ist.

Das Buch ist in drei große Teile untergliedert. Im ersten Hauptteil untersucht der Vf. Themen der Theologie im Horizont der Ökumene, wobei er zunächst – eher lehrbuchhaft – Einleitungsfragen der ökumenischen Theoriebildung diskutiert, bevor anhand des mennonitisch/römisch-katholischen Dialogs ein Versuch reflektiert wird, divergierende Erinnerungen zweier christlicher Traditionen miteinander zu versöhnen. Als diesen und andere bilateriale Dialoge ergänzend wird die themenzentrierte Ökumene verstanden. Der Vf. sieht hier insbesondere die Verständigung zu Fragen der Taufe als Bewährungsfeld der Ökumene. Die Scheidelinie verläuft für ihn – im Anschluss an Edmund Schlink – zwischen einem Verständnis der Taufe als Gottes Tat einerseits und einem Verständnis der Taufe als „Tat des menschlichen Gehorsams andererseits" (was m. E. eher eine historische These ist als dass sie den heute bestehenden Dissens präzise wiedergibt). Was eine gegenseitige Anerkennung der Taufe heute bedeuten kann, entscheidet sich eher am Verständnis des Vorwurfs der „Wiedertaufe" (so S. 101). Schließlich zeigt der Vf. Perspektiven auf, wie ein „gegenseitiges Anerkennen des ‚Getauftseins'" (118) möglich ist. Dabei nimmt er zum einen Bezug auf das insbesondere durch die „Lima-Erklärung" beförderte Verständnis der Taufe als umfassendes (letztlich lebenslanges!) Initiationsgeschehen, zum anderen auf die von Mark Heim vorgenommene Differenzierung „zwischen dem, was interne Überzeugung einer Konfession ist, und dem, was zur Anerkennung einer Taufe von anderen Konfessionen erwartet wird" (119). Es folgt ein Abschnitt zum Verständnis von Mission in ökumenischer Perspektive, von jeher ein Anliegen freikirchlicher Ökumeniker.

Im zweiten Hauptteil richtet sich der Blick auf die Friedenstheologie und -ethik als Bewährungsfeld der Ökumene. Dabei wird aus mennonitischer Sicht die These zugrunde gelegt, wonach alle ethischen Fragen implizit auch theologische Fragen und umgekehrt theologische stets auch ethische Fragen sind. Von diesem Grundaxiom her erweist sich die „stets zu vollziehende Klärung des Verhältnisses vom verheißenen Reich Gottes zur Weltgesellschaft, zu politischen und staatlichen Einrichtungen und Institutionen, zur Kirche und zu den die Menschheit trennenden Strukturen der Ungerechtigkeit" als zentrale Herausforderung (141). Der Weg dieser Klärungen wird vom Vf. unter besonderer Würdigung des Beitrags von Dietrich Bonhoeffer nachgezeichnet. Seine Kernthese: Zu oft werden Frieden und Sicherheit miteinander verwechselt. Doch Sicherheit meine die

Suche nach Selbstschutz, die zum Krieg führt, Frieden dagegen bezeichne das Wagnis, Gott mehr zu vertrauen als den Waffen. Die ökumenische Friedensdiskussion wird dann weiter verfolgt bis zur Dekade zur Überwindung von Gewalt (2001–2010). Hinsichtlich der in der Ökumene diskutierten Fragen des Verständnisses von Gewalt und des Zieles der Gewaltüberwindung stellt sich für den Vf. die „schwierige Frage, ob Gewalt in extremen Notsituationen, wie dem Schutz unmittelbar Bedrohter, als legitim einzustufen ist, [...] einen solchen extremen Notfall dar, dass nicht alle Energie allein auf diese Beantwortung verwendet werden darf, weil daraus noch keine praxisverändernde Alltagsethik entwickelt würde" (173). Hier ist – meines Erachtens zu Recht – angedeutet, dass ein entschiedenes Hinwirken auf Gewaltüberwindung nicht eine konzeptionelle Verständigung in dieser Frage voraussetzt, sondern es vielmehr eines – gemeinsamen – Perspektivwechsels bedarf. Ein solcher Perspektivwechsel ist in dem auf der Ebene des Völkerrechts angesiedelten Konzept der Schutzpflicht (also der Pflicht, die Zivilbevölkerung vor massiver und systematischer Verletzung fundamentaler Menschenrechte auch durch die eigene Regierung zu schützen) vollzogen, denn im Zentrum der Überlegungen stehen „nun nicht mehr die Intervenierenden, sondern die Opfer von Gewalt" (231). Im Kontext theologisch begründeter Gewaltüberwindung kommt – hier ist sich Enns ganz einig mit John Howard Yoder und Stanley Hauerwas – der Kirche als einer Gemeinschaft, die bereits jetzt von Gewalt befreit leben kann, besondere Bedeutung zu. Die Kirche, so der Vf., ist „eine einladende Gemeinschaft, die durch ihr Wesen und Sein schon Realitäten verändert" (245), indem sie als bekennende, friedensstiftende, „eucharistische" Gemeinschaft teilhat und Anteil gibt an der zur Liebe befreienden trinitarischen Gemeinschaft der göttlichen Personen.

Im dritten Hauptteil des Buches entwickelt der Vf. spezifische theologische Überzeugungen aus einer mennonitischen Perspektive. Hier wird nun also der Beitrag der historischen Friedenskirchen zur Friedenstheologie und -ethik eigens thematisiert. Dieser Teil bietet eine Darstellung der Herausbildung und Entwicklung der Mennoniten und deren spezifischen Anliegens, wie es sich ihnen aus dem Zeugnis des Evangeliums von Jesus Christus ergibt. Enns betont hier – meines Erachtens etwas zu stark – die von den Anfängen her gegebene pluralistische Verfasstheit der mennonitischen Bewegung. Doch lässt sich in solchen Identitätsmarkern wie Verweigerung des Eides und des Waffendienstes sowie dem Eintreten für die Glaubenstaufe ein von Beginn an gemeinsames theologisches Grundanliegen erkennen, das Mennoniten als täuferische Bewegung ausweist. Für den Vf. dient die pointiert herausgestellte historische Binnenpluralität wohl auch dazu, die Pluralismusfähigkeit einer Minderheitskirche heute zu begründen (was sicherlich auch auf andere Weise möglich ist). Die mennonitische Forderung der Glaubensfreiheit und das Bekenntnis zur Gewaltfreiheit (das ist

nicht der historisch verwendete, sondern der heute bevorzugte Begriff) sollen als „Gestaltungselemente des Pluralismus" verstanden werden, und zwar als Gestaltungselemente des Pluralismus im staatlichen, ökumenischen und interreligiösen Kontext. Eingehende Untersuchung erfahren schließlich mennonitische Interpretationen der Rechtfertigungslehre und deren Bedeutung in bilateralen Dialogen. Als Grundtendenzen lassen sich zum einen Annäherungen zwischen den ökumenischen Partnern und zum anderen eine wachsende Ausdifferenzierung der Positionen innerhalb der mennonitischen Theologie erkennen. Innerhalb des vom Vf. skizzierten theologischen Spektrums scheinen mir manche Positionen das mennonitische Erbe auf recht abstrakte Formalprinzipien reduziert zu haben, womit diese Positionen meines Erachtens auch an ökumenischer Relevanz verlieren: Wer mit Mennoniten diskutieren möchte, braucht ein als Mennonit profiliert erkennbares Gegenüber. Das leisten Ansätze, die das Moment der Kontinuität stärker akzentuieren, sicherlich besser.

Der vorliegende Band stellt die Qualifikationsarbeit des Vf. für dessen kumulative Habilitation an der Universität Heidelberg dar. Das erklärt die thematische Breite der Beiträge, die auf der Ebene der Gliederungsstruktur zwar geschickt miteinander verknüpft worden sind, letztlich aber auch als eigenständige Aufsätze hätten erscheinen können (und zum Teil tatsächlich erschienen sind). So enthalten die Beiträge des Buches auch in unterschiedlichem Maße Neues und die Diskussion Anregendes. In ökumenischer Hinsicht sind die Kapitel zum Friedenszeugnis der Ökumene sicherlich sehr instruktiv, zeigen sie doch den mühsamen – und streckenweise eher durch Unrechtserfahrungen als durch vertiefte biblisch-theologische Reflexion gelenkten – Weg des Anliegens der Gewaltüberwindung auf. In John Howard Yoder begegnen wir einem mennonitischen Theologen, der intensiv um eine tragfähige Begründung christlicher Friedenstheologie aus Geist und Buchstaben des biblischen Zeugnisses gerungen hat; von ihm noch mehr zu erfahren, hätte das mennonitische Profil des Buches sicherlich gestärkt. In konfessionskundlicher Hinsicht bleibt der dritte Hauptteil von besonderem Interesse. Die Verknüpfung von historischer Darstellung in systematischer Reflexion lässt ein Bild mennonitischer Friedenstheologie entstehen, das für Leser aus anderen Traditionen höchst aufschlussreich ist, wenngleich hier die Betonung, wie erwähnt, zu stark auf dem Binnenpluralismus der Mennoniten liegt. Der Vorzug dieser Betonung liegt allerdings darin, dass der Vf. sich von dem Anspruch entlastet – und von der Illusion befreit – sieht, die *eine* für verbindlich zu haltende mennonitische Position zu entwickeln, denn diese gibt es nicht.

Für eine wissenschaftliche Qualifikationsschrift ist das Buch sehr gut lesbar und insofern auch für eine breitere ökumenische und konfessionskundlich interessierte Leserschaft geeignet. Das Literaturverzeichnis ist umfangreich, auf Register ist leider verzichtet worden. Fazit: Ein Buch, das den

Beitrag der Mennoniten zur Friedensdiskussion in der Ökumene sachlich und kenntnisreich würdigt und damit den Fokus auf eine in Deutschland kleine täuferische Bewegung lenkt, die größere Beachtung verdient hat.

Christoph Raedel

Christoph Klaiber, **Von Gottes Geist verändert.** Ursprung und Wirkung wesleyanischer Pneumatologie (Reutlinger theologische Studien 8), Edition Ruprecht, Göttingen 2014, Paperback, 318 S., 32,90 €, ISBN: 978-3-8469-0171-7.

Während in der angelsächsischem Methodismus-Forschung John Wesley seit einigen Jahrzehnten auch als systematisch denkender Theologe entdeckt worden ist, bleibt die deutschsprachige Forschung stärker von historischen Beiträgen bestimmt. Umso mehr ist es zu begrüßen, dass mit Klaibers umfassender Darstellung der Theologie Wesleys in pneumatologischer Perspektive ein anregend zu lesender und in den Quellen gut belegter Beitrag zur Diskussion der Theologie Wesleys vorliegt. Anliegen des Vf. ist es dabei nicht allein, Wesleys Lehre von der Erneuerung des Menschen aus dem Heiligen Geist in ihren verschiedenen Bezügen zu entfalten, sondern auch zu prüfen, welche Konsequenzen sich aus ihr für das Handeln der (evangelisch-methodistischen) Kirche in „Verkündigung, Gemeindearbeit und Pflege des geistlichen Lebens" (7) ergeben. Diese duale Leitbestimmung der Arbeit wird erfreulich konsequent durchgehalten.

Kapitel 1 bietet eine genetische Analyse der für den jungen Wesley prägenden Einflüsse (engl. Reformation, Puritanismus, Aufklärung) sowie des geistigen und geistlichen Milieus, in das hinein er sozialisiert wurde. Die aus den Tagebüchern, Briefwechseln und frühen Predigten heraus erläuterte Entwicklung Wesleys bis zu seiner Lebenswende 1738 wird auf die These hin geordnet, wonach Wesley die „theologische Grundbehauptung, dass Heiligung Werk des Heiligen Geistes" ist und nicht Resultat eigener Bemühungen, vor 1738 „nicht einholen" konnte (39). Damit ist die Hintergrundfolie für eine Sicht auf Wesleys Ausbau einer profunden Pneumatologie aufgespannt.

Wesleys „Aldersgate"-Erfahrung vom 24. Mai 1738 wird als existentielle „Erfahrung der Heilsgewissheit" (48) interpretiert, in der Wesley der ihm die durch den Herrnhuter Peter Böhler vermittelten Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben nun auch persönlich gewiss wird. Klaiber zitiert ausführlich Luthers Vorrede zum Römerbrief, wobei für seine Interpretation die Aussage wichtig ist, wonach der Glaube „den heiligen Geist mit sich" bringt. Für ihn ist dies der erste Beleg für die Verankerung des inneren Zeugnisses des Geistes in der Lehre Wesleys. Allerdings ist m. E. auffällig, dass Wesley in seinem Tagebuch die Erfahrung dieses Tages entschieden christologisch formuliert! Im Folgenden wird die Entwicklung der Lehre vom *witness of*

the Spirit in der Theologie Wesleys nachgezeichnet. Die „reife" Gestalt von Wesleys Lehre sieht der Vf. in der Auffassung, wonach das Zeugnis des Geistes den rechtfertigenden Glauben *begründet* und zugleich von den Folgen (Friede, Freude etc.) unterschieden wird. Diese These hätte an den Texten noch stärker belegt und die für Wesleys Entwicklung wichtige Ausdifferenzierung des Gewissheitsbegriffs aus der Fußnote in den Haupttext gehoben werden können. In der Schwebe bleibt, inwiefern Wesley selbst für eine in der Lehre von der Heilsgewissheit ihren Ausgang nehmende „Psychologisierung des Glaubens" (63) verantwortlich zeichnet. M. E. läuft Wesleys Lehrentwicklung ihr gerade zuwider.

Kapitel 3 zeichnet Wesleys Sicht vom Wirken des Heiligen Geistes auf dem Heilsweg nach. Das Wirken der Gnade (das Wesley nur als Wirken des Geistes verstehen kann) wird in den auf Wesley selbst zurückgehenden Differenzierungen erläutert. Dabei wird die „vorlaufende Gnade", mit der Wesley die Antwortfähigkeit des Menschen gegenüber dem Heilsangebot Gottes begründet, nicht stärker profiliert – möglicherweise, weil die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Werken in zwei eigenen Abschnitten besprochen wird. Klaiber arbeitet durch Wesleys Entwicklungen hindurch heraus, dass dieser am *sola gratia* der Reformation festhält, es ihm zugleich aber gelingt, die Entgegensetzung von Gotteswerk und Menschenwerk zu überwinden. Letzteres hat, so die These des Vf. (vgl. 98), seinen Grund in Wesleys Pneumatologie: „Der Mensch ist Subjekt des eigenen Lebens auch in geistlicher Hinsicht, aber er ist nie von Gott und seinem guten Geist verlassen" (101).

Der Heilsweg ist bei Wesley nicht ablösbar vom Kontext der Gnadenmittel, also solcher Kernpraktiken des gemeinsamen Glaubens, bei denen Gott unter menschlichem Tun seine Gnade mitteilt. Besondere Beachtung findet hier bei Klaiber das Abendmahl (vielleicht auch deshalb, weil das der Rezeptionsgeschichte im Methodismus eher zuwiderläuft). Wesleys pneumatologisch bestimmtes Verständnis jenseits der seit der Reformation vertretenen kontroverstheologischen Positionen zur Realpräsenz Christi kommt sehr schön zur Geltung (vgl. 109). Impulse für eine erneuerte Abendmahlspraxis werden in einer zwar nicht in jedem Punkt überzeugenden, aber insgesamt doch bedenkenswerten Weise erschlossen. Wesleys Verständnis der Taufe, die aufgrund ihrer Einmaligkeit aus der Aufzählung der Gnadenmittel herausfällt, lässt sich auf so knappem Raum kaum widerspruchsfrei rekonstruieren, weshalb die Darstellung in diesem Abschnitt auf Thesen zu einem methodistischen Taufverständnis hinausläuft. Weitere Gnadenmittel wie Gottesdienst, Gemeinschaft und Gebet werden erläutert und behutsam auf ihre gegenwärtige Bedeutsamkeit hin interpretiert.

Ein pneumatologischer Zugang zu Wesleys Theologie kann nicht darauf verzichten, auf die „Begleitmusik" des Geistwirkens einzugehen (Kap. 5), also auf Zeichen und Wunder, die das Wirken des Geistes begleiten, ohne auf einer Ebene mit dem Wirken des Geistes im inneren Zeugnis zu stehen zu kom-

men. Wesley verbindet, so wird deutlich, das Interesse an übernatürlichen Phänomenen mit der Neigung zu einer insgesamt nüchternen Beurteilung, wobei die Klammer zwischen beidem m. E. Wesleys ausgeprägter Sinn für Gottes spezielle Vorsehung ist. Auf keinen Fall können besondere Phänomene das Zeugnis des Heiligen Geistes von der Gotteskindschaft ersetzen. Darin bleibt Wesley einem reformatorischen Grundanliegen verpflichtet. Ungeachtet einiger Parallelen lässt sich Wesley Klaiber zufolge jedoch nicht für die heutigen pfingstlich-charismatischen Bewegungen vereinnahmen (was so ausgedrückt wohl für jede Richtung in der EmK gelten dürfte).

Ein eigenes Kapitel widmet der Vf. der im deutschsprachigen Methodismus weitestgehend in Vergessenheit geratenen Lehre von der christlichen Vollkommenheit bzw. *Perfect Love* (Kap. 6) als einem zweiten, von der Rechtfertigung zu unterscheidenden Gnadenwerk. Er arbeitet heraus, dass sich in Wesleys Theologie drei Motivlinien für die Interpretation dieses höheren Gnadenstandes finden lassen, die historisch nicht einander ablösen, sondern komplementär zu verstehen sind: Freiheit von der Sünde, vollendete Gottesgemeinschaft sowie Gottes- und Nächstenliebe (vgl. 191). Klaiber zeichnet die Entwicklung von Wesleys Lehrauffassung in ein chronologisches Schema ein und setzt sich in der Diskussion kritisch vor allem mit Wesleys – in der Tat schwieriger – Auffassung von der Sündenfreiheit auseinander. Dennoch sind ihm die positiven Aspekte hinreichend Grund für die These, dass die Lehre von der christlichen Vollkommenheit fundamental für Theologie und Leben des Methodismus sei. In Begründung dieser These bestimmt der Vf. die Vollkommenheit gut biblisch als „ungeteilte Hingabe" (215, 220f.), bindet sie in den theologischen Gesamtzusammenhang ein und grenzt sie gegenüber Missverständnissen ab. Das Kapitel ist gerade aufgrund seiner dezidierten Positionierung anregend zu lesen und fordert mit seinen Anfragen an das heutige methodistische Selbstverständnis zur eigenen Stellungnahme heraus.

Nach dieser wesleyanischen Profilierung der Soteriologie wird in Kapitel 7 das erneuernde Wirken des Geistes an trinitätstheologische, ekklesiologische und eschatologische Überlegungen zurückgebunden. Hier werden das Personsein des Geistes, die Filioque-Frage, das Verhältnis von Kirche und Bewegung, die ökumenische Gesinnung Wesleys und das Potential des Methodismus zur Gesellschaftstransformation besprochen. Dabei werden Wesleys Anliegen aufgenommen und mit neueren Autoren (v. a. M. Welker und J. Moltmann) ins Gespräch gebracht. Wenn auch nicht durchgängig in gleichbleibender Deutlichkeit ist doch die die gesamte Untersuchung leitende These im Blick, wonach „Wesleys Pneumatologie im engeren Sinne über sich hinausweist und als Zentrum seines theologischen Denkens alle Themenbereiche erfasst" (224).

Mit dieser Grundthese möchte Klaiber dazu einladen, in der Besinnung auf Wesley und der Auseinandersetzung mit seiner Theologie die Verkümmerung der Pneumatologie in der westkirchlichen Theologie zu überwin-

den und damit auch zu einer Erneuerung kirchlichen Lebens beizutragen. Dafür hat er sich in beeindruckender Weise in die Quellen eingearbeitet, viele wichtige Forschungsbeiträge zur Kenntnis genommen und sie – vornehmlich in Fußnoten, seltener im Haupttext – kritisch mit seinen eigenen Überlegungen abgeglichen. Das Buch ist ebenso kenntnisreich wie engagiert geschrieben, so dass die Lektüre immer wieder höchst anregend ist. Während die meisten Theologen Anstoß an Klaibers Plädoyer für eine erneuerte Wertschätzung der Vollkommenheitslehre Wesleys nehmen dürften, möchte ich auf einen anderen Punkt hinweisen, dessen Klärung wünschenswert gewesen wäre. Mehrfach deutet der Vf. im sechsten Kapitel („Perfect Love") Erlösung als „Einwohnung des [Heiligen] Geistes" im Glaubenden und bezeichnet die Einwohnung als „das Wesen der Gnade und den Kern des Heils" (226). Zu Beginn des Buches (vgl. die These S. 54!) schien es noch so, dass die Lehre vom inneren Zeugnis des Geistes dieses Wesentliche sei. Von daher drängt sich die Frage auf, wie sich *Zeugnis* und *Einwohnung* des Geistes zueinander verhalten.

Ungeachtet dieser offenen Frage ist dem Vf. für diese wichtige, seine eigene Kirche in vielem herausfordernde Untersuchung zur Theologie Wesleys zu danken. Der Geistvergessenheit in der westlichen theologischen Tradition wird hier mit begründeten Einsichten widersprochen. Dass englischsprachige Zitate ins Deutsche übersetzt sind, dürfte der Verbreitung des Buches zugutekommen. Das ausführliche Literaturverzeichnis und ein Register erhöhen den Gebrauchswert des Bandes. Zu wünschen ist, dass Klaibers Studie auch in der angelsächsischen Diskussion, auf die häufig Bezug genommen wird, Berücksichtigung findet, vor allem aber, dass die am Ende der einzelnen Kapitel sowie am Schluss des Buches formulierten Impulse und Anfragen an die heutige Verfasstheit methodistischen Glaubenslebens zu heilsamer Beunruhigung führen.

Christoph Raedel

Carl Simpson: **Revered and Reviled in a Quest for Pentecostal Holiness**: Jonathan Paul and the German Pentecostal Movement, Lambert Academic Publishing, Saarbrücken 2011, 436 S., 79,99 €, ISBN 978-3-8484-2932-5.

Dieses Buch, ursprünglich eine bei William Kay an der Glyndwr-Universität eingereichte philosophische Dissertation, untersucht Leben und Werk des deutschen Pfingstpioniers Jonathan Paul (1853–1931), um dessen Einfluss auf die Pfingstbewegung in Deutschland und Europa zu ermessen. In englischer Sprache ist es die bisher gehaltvollste Arbeit über Jonathan Paul. Sie geht Pauls theologischer Entwicklung als lutherischer Pfarrer und Evangelist in der Heiligungsbewegung des 19. Jahrhunderts und der Gemeinschaftsbewegung, besonders dem Gnadauer Verband, sowie der Entwicklung sei-

ner umstrittenen perfektionistischen „Jesus wird"-Lehre nach. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht Pauls spätere Zugehörigkeit zur beginnenden Pfingstbewegung, die dem Mann, seinen Lehren sowie der Pfingstbewegung insgesamt in Gestalt der Berliner Erklärung von 1909 ein unerhörtes Verdammungsurteil seitens deutscher evangelikaler Leiter eintrug.

Die anfängliche Herausbildung der Pfingstbewegung in Deutschland wird im Rahmen ihres sozialen und theologischen Milieus untersucht. Dabei zeigt sich, dass es die zahlreichen Glaubenskonferenzen waren, die den Kontext für die Entwicklung pfingstlicher Lehren und Praktiken bildeten, welche bei aller Ähnlichkeit zu den Vorgängen in den USA ein spezifisch europäisches Gepräge trugen. Von seinen Zeitgenossen T. B. Barratt, Gerrit Polman und Alexander Boddy als Redner und pfingstlicher Leiter außerordentlich geschätzt, nahm Jonathan Paul gemeinsam mit den Genannten an den Sunderland-Konferenzen der Jahre 1909 bis 1914 teil. Trotz der bedrängenden, langanhaltenden Bekämpfung durch die Evangelikalen in Deutschland verbreitete sich die deutsche Pfingstbewegung in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg ausnehmend rasch und weit. Zusammen mit seinen pfingstlichen Landsleuten Humburg, Edel und Voget übte Paul wesentlichen Einfluss auf zeitgenössische geistliche Leiter Europas aus, und zwar nicht allein durch die Beiträge dieser deutschen Pfingstpioniere zu frühen pfingstlichen Konferenzen, sondern auch durch die pfingstlichen Glaubensgrundtexte und -bekenntnisse, die in den Anfangsjahren des europäischen Pentekostalismus herauskamen. Hierin zeigt sich eine spezifisch europäische pentekostal-theologische Prägung.

Der Vf. untersucht das reichhaltige Schrifttum Pauls, darunter etliche Lieder sowie eine eigene Übersetzung des Neuen Testaments; hinzu tritt eine Analyse der zuweilen in sich nicht widerspruchsfreien Paulschen Theologie. Im Detail aufgebarbeitet wird die Entwicklung von Pauls persönlichem Verständnis der Pfingsterfahrung während des dafür entscheidenden Jahres 1907 anhand der Paulschen Veröffentlichungen in dem von ihm herausgegebenen Periodikum *Die Heiligung*. Mögen deutschen Lesern frühe pfingstliche Zeitschriften wie die *Pfingstgrüße*, *Das Lied des Lammes* oder die *Grüße aus dem Heiligtum* vertraut sein, so sind sie sich möglicherweise nicht über die bedeutende Rolle im Klaren, die *Confidence* spielte, eine durch Alexander Boddy von 1908–1926 in England herausgegebene pfingstliche Publikation, welche Theologie und Entwicklung der deutschen Pfingstbewegung und die Rolle Jonathan Pauls in diesem Prozess mitprägte und unterstützte.

Leben und Werk des älteren Jonathan Paul drehten sich um seine tragende Führungsrolle im Mülheimer Verband, zu dessen Wandlung in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg er maßgeblich beitrug. Die Untersuchung zeigt, dass Paul, wiewohl er von seiner „Jesus wird"-Lehre Abstand nahm, niemals seine Heiligungsleidenschaft aufgab, so enttäuscht er auch davon war, dass sich die Pfingsterfahrung in der Praxis nicht als zielsicheres Rezept für

ein heiliges Leben erwiesen hatte. Nichtsdestoweniger hatten die deutschen Pfingstler eine ökumenische Perspektive und charismatische Identität, die die Herausbildung eines Pfingstlertums einzigartiger Prägung in Anlehnung an das reformatorische Erbe ermöglichte. In ihrem Schlussteil würdigt die Arbeit die Versöhnung zwischen Mülheimer und Gnadauer Verband und die Verwerfung der Berliner Erklärung im Jahre 2009.

Simpson legt eine überaus gelungene Darstellung von Leben und Dienst Jonathan Pauls vor, die nicht nur auf deutsche Quellen, sondern auch auf Veröffentlichungen von und über Paul in verschiedenen europäischen Medien der Entstehungszeit pfingstlicher Bewegungen in Europa zurückgreift. Zu hoffen ist, dass dieses Buch weitere Forscher anregt, sich mit dem Vater der deutschen Pfingstbewegung zu befassen und vor allem eine vollständige, annotierte, chronologisch geordnete Bibliographie seines Schrifttums einschließlich der vielen Artikel, die er in internationalen Zeitschriften herausbrachte, sowie seiner lateinisch abgefassten pneumatologischen Prüfungsarbeit für das Zweite Theologische Examen zu erarbeiten. Leider ist das Buch ziemlich teuer geraten.

Paul Schmidgall[7]

Thomas Hahn-Bruckart: **Internationale Wissenschaftsbeziehungen freikirchlicher Theologie im 19. Jahrhundert**, in: *Claus Arnold / Johannes Wischmeyer* (Hgg.): Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 101), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, 471 S., 69,99 €, ISBN 978-3525101308, Seite 89–106.

In dem angezeigten – insgesamt interessanten Band – hat Thomas Hahn-Bruckart einen Beitrag zu einem bisher kaum beachteten Themenfeld beigesteuert. Er zeigt darin in aller Kürze internationale Vernetzungen der späteren VEF-Kirchen im 19. Jahrhundert speziell unter dem Gesichtspunkt theologischer Beziehungen. Im Blick auf den Baptismus erinnert er an Barnas Sears, Johann Gerhard Oncken, August Rauschenbusch, Johann Georg Fetzer, Joseph Lehmann und Philipp Bickel. Er stellt eine Verbindung zur Ausbildung im Hamburger Predigerseminar her.

Im Bremer Missionshaus der Methodisten sieht er einen „Haftpunkt internationaler Wissenschaftskontakte im deutschsprachigen Methodismus". Das 1858 in Bremen organisierte „Missionshaus" zeigt er als frühe Ausbildungsstätte der methodistischen Prediger. Dort wirkten u. a. der teilweise bei Fr. G. August Tholuck in Halle ausgebildete und später noch mit ihm im Kontakt stehende William Fairfield Warren, Carl Friedrich Paulus, der in Berlin und Halle studiert hatte, und schließlich Karl Riemenschneider, mit Studium

[7] Aus dem Englischen übertragen von Reimer Dietze.

in Tübingen, u. a. bei Tobias Beck und John Fletscher Hurst, Heidelberg und Halle. Alle genannten waren Autoren theologischer Bücher und alle kehrten in die USA zurück, wirkten dort als Professoren und waren auch weiter an einem internationalen persönlichen Austausch auf akademischem Niveau beteiligt.

Schließlich wird die Tradition der Freien evangelischen Gemeinden mit ihren aus dem Genfer *Réveil* empfangenen Impulsen erwähnt. Die Prediger wurden zunächst in verschiedenen Ausbildungsinstituten, die teilweise in dieser Tradition standen, für ihren Dienst vorbereitet.

Thomas Hahn-Bruckart kommt zu dem Fazit, dass „akademischer Theologie im Raum der klassischen Freikirchen [...] eindeutig eine transnationale Dimension beigemessen werden kann".

Karl Heinz Voigt

Hermann Mückler: **Missionare in der Südsee**. Pioniere, Forscher, Märtyrer. Ein biographisches Nachschlagewerk zu den Anfängen der christlichen Mission in Ozeanien, Harrassowitz-Verlag, Wiesbaden 2014, 480 S., € 78,00, ISBN 978-3447102681.

Dieses Personenlexikon wird für die Missiologen und Historiker, die sich mit der interessanten Südsee-Region befassen, unverzichtbar werden. Wie wichtig die Veröffentlichung auch für das Verständnis von Kirche und Christentum und die Interpretation ihrer Geschichte in Europa ist, kann man einer Bemerkung des Herausgebers Hermann Joseph Hiery im ersten Satz seines Vorwortes entnehmen: „Das Christentum gilt heute in den unabhängigen pazifischen Inselstaaten als integraler Bestandteil der eigenen Tradition." Während bei uns (mit einer langen Staatskirchentradition) über die Frage des Gottesbezugs und der Eidesformel debattiert wird, berufen sich elf pazifische Inselstaaten (in der Folge der Vermittlung erwecklich-missionarischer Grunderfahrungen des Glaubens) „in ihren Verfassungen explizit auf Gott", vier davon haben Verfassungsrang.

Es wird historisch greifbar, wie nachhaltig durch Mission begründete Kirchenwesen einen Staat beeinflussen können. Im Gegensatz dazu lässt sich die Schwäche staatlich gestützter, flächenorientierter Territorialkirchen nicht mehr verbergen. Die Missionstradition macht sichtbar, dass die europäischen Kirchen mit der jahrhundertelangen staatlichen Privilegierung einzelner Konfessionen und der weniger durch Mission, Erweckung und Berufung begründeten Staatskirche sich heute aus weltweiter Sicht als Minderheit auf einem Sonderweg befinden. Das bestätigt die heutige These weitsichtiger Historiker (z. B. Hartmut Lehmann).

Nach einer ganz persönlich gehaltenen Einführung, in welcher der Verfasser Einblick in den dynamischen Prozess der Entstehung dieses einmaligen Werkes gibt (9–16), bietet er hilfreiche „Erläuterungen zur Nutzung des

Lexikonteils" (17–25). Das ist angesichts der ständigen Veränderungen geographischer Bezeichnungen durch politische Veränderungen, unterschiedlicher Benennungen durch die jeweils einbezogenen Länder selber und ihrer Namensgebung z. B. durch die früheren Kolonialmächte hilfreich. Etwas von der fast unglaublichen Vielfalt des Lexikons deutet bereits das vierseitige Abkürzungsverzeichnis (26–29) mit den Namen der Orden, Gesellschaften, Vereine, Kirchen und anderer Organisationen, die Missionare in diese Region entsandt haben, an. Schließlich sind dem Lexikon einige Kartenskizzen beigegegeben (30, 473–480), die für die Orientierung in dieser entfernten Region von Nutzen sind.

Im Lexikonteil (31–433) erfasst der Autor nicht weniger als 1.702 Missionare, Missionsschwestern und Missionarsfrauen. Es sind hauptsächlich die aus Europa und den USA entsandten, aber erfreulicherweise auch solche, die aus den neugebildeten Kirchen Ozeaniens kommen. Den Ausgangspunkt für dieses Lexikon bildete die Sammlung der Namen und Daten von „Pionieren". Die Schwierigkeit, die Frage zu beantworten: „Wer ist ein ‚Pionier'?", ließ die Erfassung der Missionierenden auf diese große Zahl anwachsen, die allerdings die neueren evangelikalen Missionare (überwiegend aus den USA) nicht einbezieht, da sie eher von der Arbeit der Pioniere profitieren.

Naturgemäß kann ein solches Lexikon nur ökumenisch sein. Es erfasst z. B. Missionare der vormaligen Rheinischen Mission, der Neuendettelsauer und der Liebenzeller protestantischen Missionen, eine ganze Reihe deutscher römisch-katholischer Missionszweige und Missionsorden, aber auch eine Fülle unterschiedlicher englischer und amerikanischer Männer und Frauen, die in der Südsee aktiv gewesen sind, Missionare aus dem Baptismus, aus der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten und über 120 Missionare und Missionarinnen aus der methodistischen Kirche, die in dieser Region in Verbindung mit der deutschen Kolonialgeschichte (bisher unaufgearbeitet) auch von Deutschland aus aktiv war. Die überwiegende Zahl wurde durch die *Wesleyan Methodist Missionary Society* von London ausgesandt. Von den aus Deutschland kommenden Missionaren und Missionsdiakonissen ist lediglich Heinrich Fellmann berücksichtigt, über den gewisse Vorarbeiten vorhanden waren.

Es bedarf keines Hinweises darauf, mit wie viel Aufwand die Biographien der überwiegend als Pioniermissionare Tätigen aus vielen Ländern zusammengetragen werden mussten.

Außergewöhnlich ist, dass dieses Lexikon nicht durch eine größere Anzahl von Autoren für die einzelnen Artikel verfasst wurde, sondern dass die 1.702 Kurzbiographien alle aus der Feder von Hermann Mückler stammen. So werden die Daten, die oft mit wenigen Hinweisen auf die weiterführende Literatur in der Bibliographie (443–472) erfasst sind, in einheitlicher Form präsentiert.

Die öffentlichen und kirchlichen Bibliotheken werden an diesem ökumenischen Grundwerk nicht vorbeikommen, dem man nur die weiteste Verbreitung wünschen kann.

Karl Heinz Voigt

Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Hg.): **Aus dem Glauben leben**. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Bonifatius, Paderborn / Edition Ruprecht, Göttingen 2014, 269 S., kart. € 26,90, ISBN: 978-384-690-140-3.

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge des sechsten gemeinsamen Symposions römisch-katholischer und freikirchlicher Theologen und Theologinnen in Paderborn. Die Vorträge wurden gehalten von vier römisch-katholischen, einem frei-evangelischen, einem pfingstkirchlichen, einem methodistischen, einem herrnhuterischen und einem baptistischen Theologen. Die enorme Breite und Vielgestaltigkeit der Frömmigkeitsformen und der Frömmigkeitspraxis ist außerordentlich anregend. Manchen Beiträgen spürt man ab, in welchem Maße theologische Vorentscheidungen sowohl die Formen wie die gemeindliche Praxis gelebter Frömmigkeit bestimmen.

Die auch historisch weitgefasste römisch-katholische Übersicht durch Johannes Oeldemann ist sowohl für die Erweiterung des Horizonts hilfreich als auch für die kritische Auseinandersetzung anregend. In der Behandlung freikirchlicher Frömmigkeit nimmt Markus Iff (BFeG) die kongregationalistischen Freikirchen in den Blick. Die Tendenz, in kongregationalistischen Gemeinden eine ausgeprägt individualisierende Frömmigkeit zu pflegen, ist wegen deren theologischen Ansatzes auffallend. Das ist natürlich in pfingstkirchlich geprägten Gemeinden, die Bernhard Olpen vorstellt, anders, weil Geisteswirken immer Gemeinschaft herstellt. Der Methodist Holger Eschmann behandelt das schwierige Thema „Gottesdienst und Liturgie" und engt es – sachlich konsequent – im zweiten Teil auf die methodistische Sicht ein, die aufgrund gemeinsamer (variabler) Ordnungen fassbar ist. Der Herrnhuter Beitrag gewinnt seine Originalität durch den traditionsreichen „Festkalender" mit dem mehrfältig strukturierten Kirchenjahr (Stefan Richter). Es ist beispielhaft, wie die Minderheit der Herrnhuter ihr Profil im übermächtigen ökumenischen Umfeld bewahrt.

Zwei Beiträge widmen sich Fragen der Zukunft auf dem Hintergrund der Moderne und ihrer Vorstellungen von Freiheit, Subjektivität und Selbstbestimmung (Judith Könemann aus einem römisch-katholischen Blickwinkel). Der Baptist Ralf Dziewas lenkt den Blick auf die „Gesellschaftlichen Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden". Er verbindet die Ergebnisse von Analysen gesellschaftlicher Entwicklungen mit der Pluralisierung des gemeindlichen Angebots und damit auch der Ent-

wicklung und Gewährung von Frömmigkeitsformen, die fast nicht zu bewältigen sind. Endlich steuert der Paderborner Ökumeniker Wolfgang Thönissen zehn Thesen in einem weitgespannten Themenfeld bei, die alleine eine Besprechung wert wären.

Damit deute ich an, vor welche Probleme eine so erfreuliche Dokumentation von Aufsätzen jemanden stellt, der eine solche Sammlung rezensieren darf; denn was von Thönissens Thesen gesagt wurde, trifft für jeden einzelnen Beitrag zu. Darum muss ich mich mit zwei eher grundsätzlichen Bemerkungen begnügen.

Als das Zweite Vatikanische Konzil die Tore für die ökumenische Begegnung der Gemeinden geöffnet hatte, haben besonders im Zusammenhang mit den Bibelwochen katholische Christen entdeckt, dass es auch in protestantischen Gemeinden eine lebendige Frömmigkeit gibt. Sie fanden bei den Freikirchen manche Ähnlichkeiten: Man ging regelmäßig zum Gottesdienst, man las die Bibel und war gesprächsmündig, man identifizierte sich mit einer Gemeinde, in der man zu Hause war, man lebte die Gemeinschaft in seiner Gemeinde, man sang gerne und kräftig die Lieder des Glaubens und ließ sich schließlich seine Gemeinde etwas kosten. Die Frömmigkeit war eine wunderbare ökumenische Brücke, die zu geradezu geschwisterlicher Verbundenheit mit denen führte, von denen man so lange getrennt bleiben musste, obwohl man sie aus Begegnungen in Schulversammlungen und Fortbildungen kannte! Ich will damit sagen: Frömmigkeit ist für den katholisch-freikirchlichen Dialog mehr als ein akademisches Thema. Und darum, das ist die zweite Erinnerung, war es wichtig, dass es vor mehr als zehn Jahren neben den Gesprächen zwischen Katholiken und VELKD zu einem permanenten ökumenischen Austausch der Katholiken mit den Freikirchen kam. Davon haben beide Seiten profitiert, wie es im zusammenfassenden Bericht von Burkhard Neumann und Jürgen Stolze gelungen zum Ausdruck kommt.

Das Buch bietet viele Schnittstellen zwischen den Konfessionen, die für das gegenseitige Verständnis hilfreich sind. Das macht es nicht nur für Theologen lesenswert.

Karl Heinz Voigt

Daniel Heinz / Werner E. Lange (Hgg.), **Adventhoffnung für Deutschland**. Die Mission der Siebenten-Tags-Adventisten von Conradi bis heute, Edition „näher betrachtet", Saatkorn-Verlag GmbH, Abt. Advent-Verlag, Lüneburg 2014, 304 S., 23,80 €, ISBN 978-3-8150-1941-2.

Im Jahr 2014 begingen die Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland ihr 125-jähriges Kirchenjubiläum. Aus einer kleinen Endzeitbewegung ist eine etablierte Religionsgemeinschaft mit Körperschaftsrechten entstanden.

Das Buch sammelt Aufsätze verschiedener fachlicher und amtlicher Herkünfte aus der deutschen Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten (STA). Ein Teil von ihnen wurde früheren Veröffentlichungen und Vorträgen entnommen und überarbeitet.

Im ersten Kapitel geht der Dozent für Kirchengeschichte an der Theologischen Hochschule Friedensau und Leiter des Historischen Archivs *Daniel Heinz* den Fragen zur Herkunft, Identität und frühen Prägung der STA nach. Anschließend stellt Heinz die Persönlichkeit von Ludwig R. Conradi als herausragend für die Ausbreitung des Adventismus in Deutschland vor.

In drei chronologisch abgegrenzten Kapiteln behandelt *Johannes Hartlapp*, Dekan und Dozent für Kirchengeschichte in Friedensau, die deutschen STA vom Ersten Weltkrieg bis zur Zeit der nationalsozialistischen Diktatur. Hartlapp zieht ein „Gesamtresümee". Er bemerkt bereits in den adventistischen Prophetieauslegungen am Beginn des 20. Jahrhunderts eine Verlagerung des Schwerpunkts von den bereits erfüllten biblischen Vorhersagen hin zu prophetischen Spekulationen. Hier habe die Hauptfigur Conradi aus der Gründergeneration eine problematische Rolle gespielt (112).

> „Die Entwicklungen während der Zeit des Ersten Weltkrieges verdeutlichen schmerzlich, wie sehr Siebenten-Tags-Adventisten in der Gefahr standen, die Erwartung der baldigen Wiederkunft mehr auf die aktuellen Zeitereignisse zu stützen als auf eine solide christozentrische Auslegung der biblischen Propheten."

Im Ersten Weltkrieg habe man „das entscheidende Signal für die letzte Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi" gesehen und deshalb sollten Adventisten nicht am Krieg teilnehmen (110 f.). Danach habe es keine Aufarbeitung der offenbar falschen Prophezeiungen gegeben.

> „Im Rückblick wird klar, welche Gefahren sich aus einer prophetischen Auslegung ergeben, bei der alle Zeitereignisse durch einen bestimmten Deutungsfilter betrachtet werden. [...] Während Hitler mit der Dämonie eines Antichristen sein Regime aufbaute, sahen Adventisten in den Entwicklungen der katholischen Kirche (die Bildung des Vatikanstaates 1929) das entscheidende Zeichen für das bevorstehende Ende der Welt (gemäß Offb 13). Gerade dieser einseitige Blick trug wesentlich dazu bei, dass viele Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland Hitler zunächst freudig begrüßten und nur wenige in der Lage waren, das Janusgesicht der Naziideologie zu erkennen" (111).

Unter den STA-Leitern gab es fördernde NSDAP-Mitglieder (97). Die Sprache war angepasst. Als Loyalitätsbeweis gegenüber dem Staat verstärkte man die diakonischen Aktivitäten. Das Advent-Wohlfahrtswerk wurde von Hulda Jost, einer begeisterten Hitler-Anhängerin, geleitet. Sie verstand es geschickt, persönliche Beziehungen zu knüpfen. Gottesdienstüberwachung und sich verschärfende Repressionen gehörten zum Alltag. 1936 gab es keine Befreiungen mehr für den Gottesdienstbesuch und die Heiligung des Sabbats als samstäglichen Ruhetag (103). Der Druck auf die Verbands- und Vereinigungsvorsteher wurde als so groß empfunden, dass 1940 der Wehr- und

Kriegsdienst biblisch begründet und der Sabbat-Heiligung vorgezogen wurde. Dies führte zu tiefen Verstörungen in den Gemeinden (109).

Der Beitrag über die Weltmission der Adventisten bis zum Zweiten Weltkrieg weitet den Horizont über die engen Grenzen Deutschlands hinaus. *Stefan Höschele*, Dozent für Systematische Theologie und Missionswissenschaft in Friedensau, weist einen großen Expansionsdrang der adventistischen Weltmission in den ersten Jahrzehnten nach. Im Mittelpunkt steht Ludwig R. Conradi. Höschele unterstreicht die langzeitliche Wirkung deutscher Missionsarbeit und bedauert, dass der Antrieb für missionarische Arbeit nach 1945 erlahmt sei (125 f.).

Einen speziellen Aspekt greift *Harald Mueller* mit dem Verfassungsrecht der STA in Deutschland auf. Er behandelt vor allem die Bemühungen um die – letztlich erfolgreiche – Anerkennung der STA als Körperschaft des öffentlichen Rechts, die 1950 mit dem Land Berlin begannen. Ein erster Anlauf unter dem neuen Staatskirchenrecht der Weimarer Verfassung war in Preußen gescheitert.

Aus der Sicht der Kirchengeschichte ist der Doppelbeitrag von *Johannes Hartlapp* und *Erich Amelung* (ehemaliger Schatzmeister des europäischen Zusammenschlusses der STA) bemerkenswert. Hartlapps Artikel „Die mangelnde Aufarbeitung der NS-Vergangenheit" dokumentiert das zähe Festhalten und Rechtfertigen von distanzlosem Verhalten einiger Leiter gegenüber dem Nationalsozialismus nach 1945. Erst Externe sorgten für einen Klärungsprozess und Neuaufbau. Im Jahr 2005 wurde zum 60. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkrieges eine offizielle Erklärung mit einem Schuldbekenntnis abgegeben.

Drei Aufsätze bieten die Organisationsgeschichte der STA. Der Süddeutsche Verband (*Joachim Hildebrandt*, ehemaliger Vorsteher des Süddeutschen Verbandes), der Westdeutsche Verband (*Heinz-Ewald Gattmann*, Pastor in Hamburg) sowie die Entstehung und Entwicklung des Norddeutschen Verbandes (*Reinhard Rupp*, ehemaliger Vorsteher des Westdeutschen und des Norddeutschen Verbandes; *Walfried Eberhardt*, ehemaliger Vorsteher der STA in der DDR, des Ostdeutschen und des Norddeutschen Verbandes) erhalten je ein eigenes Kapitel. Da gibt es wohl „spannendere" Themen und Darstellungen als diese.

Die Geschichte der Gemeinschaft der Adventisten in der DDR von *Manfred Böttcher*, ehemaliger Vorsteher der dortigen Adventisten und Seminardirektor in Friedensau, würdigt ein konstruktives Verhalten der Sowjetischen Militäradministration gegenüber den Adventisten, auch wenn die Gottesdienste mit Uhrzeit und Predigttext bei der Behörde angezeigt werden mussten. 1947 wurde sogar die Wiedereröffnung des Seminars in Friedensau erlaubt, 1948 die Ausbildung zum Gemeindehelfer (Diakon) staatlich anerkannt. „So erwies sich die sowjetische Besetzung im Nachhinein als eine einzigartige Fügung Gottes" (175). Dennoch konnten Spannungen mit dem atheistischen Staat um das Weltbild, die Sabbatheiligung und die

Evangelisation nicht ausbleiben. Der Druck von Schriften war eine Herausforderung zur Kreativität, um die Zensur ins Leere laufen zu lassen: „Nach und nach entfaltete sich eine umfangreiche Verlagstätigkeit, die in einem kommunistischen Staat einmalig war" (182). Es gelang, „Literatur in einem Umfang herauszugeben, der den anderer Freikirchen übertraf" (183). „Durch unsere Verlagsarbeit wurde ein erfolgreiches Stück Geschichte für unsere Freikirche geschrieben, die es eigentlich in einem kommunistischen Staat nicht geben durfte" (183).

Interessant sind die kleinen Artikel im Lexikonstil über die verschiedenen Arbeitsbereiche und Wirtschaftszweige der deutschen Adventisten (Advent-Verlag, Seminar Friedensau, Advent-Wohlfahrtswerk, Deutscher Verein für Gesundheitspflege, DE-VAU-GE-Gesundkostwerk, Krankenhaus Waldfriede, Schulungszentrum Marienhöhe, Stimme der Hoffnung, Bibelfernunterricht, Advent-Posaunenwerk, ADRA [*Adventist Development and Relief Agency*]). Hier kann man entdecken, wie weit die wirtschaftlichen und diakonischen Verbindungen der deutschen Adventisten reichen. Nur wenigen dürfte die vielfältige Präsenz des Gesundkostwerkes in den Regalen der Filialen großer Lebensmittelhändler bewusst sein.

Holger Teubert, hauptverantwortlich für Öffentlichkeitsarbeit und ökumenische Beziehungen der STA in Deutschland, bietet eine gute Übersicht über die ökumenische Mitarbeit der STA. Für das Verhältnis zur Ökumene verweist er auf Ellen G. White. Sie habe keine unüberwindbaren Schranken gegenüber anderen Christen, insbesondere Katholiken, gewollt, denn es gebe in jeder Kirche wahre Christen. Ihre Ratschläge seien zur Unzeit gekommen. Polemik und Feindseligkeit hätten das Verhältnis der Adventisten gegenüber Katholiken und Evangelischen bestimmt. Die Weltmissionskonferenz 1910 sei ein großer Schritt der STA zur Ökumene gewesen. Aber eine völlig neue Phase ökumenischer Beziehungen sei erst durch das Zweite Vatikanische Konzil mit persönlichen Begegnungen eingeleitet worden (240). Zahlreiche theologische Dialoge folgten. 1993 wurde die Gemeinschaft der STA als Gastmitglied in die ACK und die VEF aufgenommen. Die frühere Zusammenarbeit in der DDR erwies sich als Katalysator. Dies gilt auch für die Kontakte mit der Evangelischen Allianz. Ostdeutsche Adventisten konnten die Distanz der westdeutschen nicht verstehen (247).

Die letzten drei Beiträge des Buches befassen sich überwiegend mit theologischen und kirchenpolitischen Fragen des deutschen Adventismus.

Rolf J. Pöhler, Professor für Systematische Theologie in Friedensau, arbeitet die theologische Entwicklung und die Besonderheiten in Deutschland im weltweiten Vergleich heraus. Die Ankunft des Missionars Ludwig R. Conradi im Jahr 1889 in Hamburg markiert den offiziellen Beginn der „Adventmisson", die stark von der Weltsicht der Offenbarung des Johannes bestimmt war. Es bestand eine weitgehende Einheit der Lehre zwischen Amerika und Deutschland (251). Der Eindruck einer amerikanischen Sekte war aber sehr hinderlich für den missionarischen Erfolg. Die Haltung zu theo-

logischen Spezifika und zum Lebensstil sind Eigenheiten im deutschen Adventismus (252). Die weltweit isolierte Position der Deutschen sieht Pöhler kritisch (257). Einen „wunden Punkt" sieht er im Verhältnis der STA zu anderen Christen, in dem die eigene Sonderrolle wegen des angenommenen „Glaubensverfalls" der anderen betont wird (255). Die positive ökumenische Zusammenarbeit in der DDR habe die Freikirche der STA geöffnet, aber auch zu großen internen Diskussionen geführt (256). Pöhler bemerkt einen Konservatismus, der seit den 1980er Jahren von der Weltkirchenleitung gefördert wird. Theologische Konflikte führen bereits zu Parallelstrukturen (259).

Daniel Heinz will aus der Geschichte Schlussfolgerungen für eine Zukunft der Adventisten in Deutschland ziehen. Heinz erkennt drei besondere Aufträge: Erhalt der biblischen Grundwahrheiten im Sinne der Reformation mit Blick auf die Endzeit, die Wiederbelebung und Beachtung von „urchristlichen Glaubenslehren" wie Heiligung des Sabbats, Glaubenstaufe und Freiwilligengemeinde sowie den Missionsauftrag zur Verkündigung der Botschaft der Hoffnung in der Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi (265). Er verlangt eine Neuorientierung und Leidenschaft der adventistischen Mission in einer postmodernen Gesellschaft, denn die aktuelle Zahl der Gemeindeglieder stagniere auf dem Niveau der Mitte des 20. Jahrhunderts. Nur die Zuwanderung von rund 6000 Russlanddeutschen ab den 1990er Jahren habe einen signifikanten Anstieg der Zahl bewirkt (266). „Adventisten heute können von ihren geistlichen Vorvätern lernen, dass eine Gemeinde nur dann wächst, wenn sie zwischen Bewahrung und Neuorientierung den Missionsauftrag Christi in der Welt konsequent ernst nimmt und verwirklicht" (269 f.).

Als Vorsteher der norddeutschen STA und Vorsitzender der Freikirche in Deutschland skizziert *Johannes Naether* die Herausforderungen, vor denen sie steht: die Bewältigung mancher „Altlast" bei gleichzeitiger Wahrung der Identität der STA und die Erarbeitung eines Zukunftskonzepts. Naether bezeichnet die Gleichsetzung des Glaubens mit einer rationalen Zustimmung zum adventistischen Lehrgebäude und der Annahme eines überprüfbaren einheitlichen Frömmigkeitsstils (Sabbatheiligung, gesunde Ernährung) als problematisch. Sie hätten fast den Rang von fundamentalen Heilswahrheiten eingenommen (282). Er plädiert gegen vorhandenen Fundamentalismus in der Adventbewegung (283). Naether übt scharfe Kritik an der überbordenden Organisation in Deutschland (287) und der Bevormundung der Gemeinden (273). Aus dem Verständnis der Reformation, in deren Nachfolge Naether die STA sieht, fragt er: „Atmet unser eigener Glaube, atmen unsere Gemeinden diese Freiheit, die uns in eine angstfreie Beziehung zu Gott führen möchte?" (273) und stellt fest: „Ich möchte zuerst immer mehr christliche Freiheit in unserer Freikirche wagen" (274). Die STA stehe vor einer Bewährungsprobe bei der Erfüllung ihres missionarischen und täuferischen Selbstverständnisses (276 f.).

Das Buch schließt mit mehreren Anhängen: Chronik von der Gründung der Generalkonferenz als Kirchenorganisation 1863 bis zur Gegenwart, ein Abriss der Organisationsgeschichte der Adventisten auf europäischer Ebene, Listen mit Fotos der Vorsteher der europäischen Division und Verbände, Statistik der Adventisten in Deutschland 1895–2013 und ein Verzeichnis der Autoren mit Kurzbiographien. Bedauerlich ist der Verzicht auf ein Personen- und Ortsregister, weil eine große Zahl von Namen in den Beiträgen vorhanden ist.

Das Jubiläumsbuch bietet eine gute Selbstvergewisserung der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland auf historischer Grundlage und selbstkritischer theologischer Reflexion. Es nimmt ein deutlich größeres Themenspektrum auf, als der Buchtitel dem außenstehenden Interessenten auf dem ersten Blick suggeriert. Vielleicht war die Planung des Buches weniger auf die Kommunikation mit Außenwirkung und mehr auf die interne Selbstvergewisserung angelegt. Das eine oder andere Thema wäre durchaus eines gesonderten Kapitels würdig gewesen. Hierzu zählt die offensichtliche Rolle der Frau (vgl. Vorsteherlisten), die auch deshalb erklärungsbedürftig ist, weil Ellen G. White mit ihren Schriften bis in die Gegenwart wirkt. Auch das Leben in den Gemeinden hätte man in einem separaten Beitrag konzentriert darstellen können.

Historische und theologische Selbstdarstellungen sind durchaus lesenswert. Sie sind auf ihre Weise „objektiv". Es lohnt sich, diese Literatur langfristig zu sammeln und irgendwann einmal für einen intertemporalen Vergleich heranzuziehen. Nicht nur das gedruckte Wort, sondern auch die „zwischen den Zeilen" durchscheinenden historischen oder aktuellen Hintergründe einschließlich der Positionierung des Autorenkreises machen solche Veröffentlichungen zu ergiebigen Quellen. Darin liegt der große Wert dieses Buches. Wer sich über die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland informieren will, hat mit diesem Buch einen Einstieg in der Hand, der von Verantwortlichen der Freikirche autorisiert ist.

Lothar Weiß

Bibliographie 2014 zur Geschichte und Theologie der Freikirchen (mit Nachträgen)

Zusammengestellt von *Astrid Nachtigall* und *Peter Muttersbach* unter Mitarbeit von:
Claus Bernet, Gerhard Bially, Reimer Dietze, Helmut Fenske, Thomas Hahn-Bruckart, Frank Hasel, Hubert Jurgensen, Frank Lüdke, Dietrich Meyer, Christoph Raedel, Michael Schneider und Gerry Waltner

---

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
ARG	Archiv für Reformationsgeschichte
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BQ	Baptist Quarterly
CGR	Conrad Grebel Review
Ch	Christsein heute
ChH	Church History
DB	Doopsgesinde Bijdragen, hg. vom Doopsgezinde Historische Kring
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
MethH	Methodist History
MGBL	Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein
MH	Mennonitica Helvetica, hg. vom Schweizerischer Verein für Täufergeschichte

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
ThFPr	Theologie für die Praxis
ThG	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
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 2012/2013 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). In: FF 23 (2014), S. 288–320.

B. Übergreifende Darstellungen

Hermle, Siegfried / Kampmann, Jürgen (Hg.): Die evangelikale Bewegung in Württemberg und Westfalen. Anfänge und Wirkungen. Beiträge zur Westfälischen Kirchengeschichte 39, Bielefeld 2012.

Voigt, Karl Heinz: Ökumene in Deutschland. Internationale Einflüsse und Netzwerkbildung – Anfänge 1848-1945 (Kirche-Konfession-Religion 62), Göttingen 2014, 312 S.

C. Übergreifende Sachthemen

Selbstständige Veröffentlichungen

Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Hrsg. v. Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wünsch [u.a.]. Berlin: Akademie Verlag, 2013, XXXIII, 1037 S.

„Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget". Erfahrung, Glauben, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009. Hrsg. von Christian Soboth und Udo Sträter, Bd. 1 und 2. Halle: Franckesche Stiftungen, 2012 (Hallesche Forschungen 33,1.2).

Aufsätze, Artikel

Dziewas, Ralf: Aus dem Glauben leben. Gesellschaftliche Herausforderungen für Spiritualität und Leben freikirchlicher Gemeinden. In: Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hgg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn 2014, 189-222.

Eschmann, Holger: Gottesdienst und Liturgie in freikirchlicher Sicht. In: Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hgg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn 2014, 127-148.

Iff, Markus: Wurzeln und Wesen freikirchlicher Frömmigkeit. In: Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen (Hgg.): Aus dem Glauben leben. Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn 2014, 49-82.

Iff, Markus: Der Fundamentalismus und das Fundament des Glaubens – ein freikirchlicher Beitrag zur Auseinandersetzung mit dem protestantischen Fundamentalismus. In: US 69 (2014), 51-62.

Ising, Dieter: Die Internationale der Reichsgottesarbeiter im 19. Jahrhundert. In: unterwegs 12/2014, 24-25.

Klaiber, Walter: Denkmalpflege versus Benutzerfreundlichkeit. Überlegungen zur aktuellen Durchsicht der Lutherübersetzung. In: Lange, Melanie / Rösel, Martin (Hgg.): „Was Dolmetschen für Kunst und Arbeit sei". Die Lutherbibel und andere deutsche Bibelübersetzungen. Beiträge der Rostocker Konferenz 2013, Stuttgart / Leipzig 2014, 183-188.

Raedel, Christoph: Gemeindezucht in Freikirchen im Spannungsfeld von Inklusion und Exklusion als Thema der Systematischen Theologie. In: FF 23 (2014) 105-138.

Voigt, Karl Heinz: Friedensfahrten 1908 und 1909. Ökumenische Annäherung auf dem Schiff. In: unterwegs 11/2014, 10-11.

Voigt, Karl Heinz: Konstanz 1914. Ökumenische Friedenskonferenz unter dramatischen Umständen. In: unterwegs 13/2014, 10-11.

Voigt, Karl Heinz: Konstanz 1914 – Initialzündung für Versöhnung. In: KNA-ÖKI Nr. 29/30 (15.7.2014), 19-21.

Voigt, Karl Heinz: „Angelsächsisches Gewächs". Freikirchen und Nationalismus. In: unterwegs 14/2014, 12-14.

Voigt, Karl Heinz: Freikirchen im Nationalsozialismus – Anmerkungen zur Freikirchenforschung. In: Philipp Thull (Hg.): Christen im Dritten Reich, Darmstadt 2014, 95-104.

Voigt, Karl Heinz: „Eine Chance für die Ökumene?" – Anfragen der Freikirchen zum Gedenkjahr 2017. In: KNA-ÖKI Nr. 3 (14.1.2014), 11-13.

Weyel, Hartmut: Barbara Juliane von Krüdener (1764-1824). Schriftstellerin und Salondame, Prophetin und Promi-Missionarin. Teil 1. In: Ch 120/12 (2013), 54-57. Teil 2. In: Ch 121/1 (2014), 37-39. Teil 3. In: Ch 121/2 (2014), 38-40.

D. Einzelne Freikirchen und Bewegungen

Brüderbewegung

Selbständige Veröffentlichungen

Bell, James: The Exclusive Sinner. AuthorHouse, Bloomington/IN 2014. 194 S.

Bentley, Grace: A Biography on Thomas Bentley, Crimond House, Newtownards/UK 2012, 443 S.

Benzenhöfer, Udo / Birkenfeld, Monika: Opposition in der NS-Zeit. Der Fall des Frankfurter Medizinstudenten Arnd von Wedekind (1919–1943), Klemm+Oelschläger, Münster / Ulm 2010, 67 S.

[Darby, John Nelson:] Bible Notes. From the 1871 edition of the New Testament, English New Translation by J. N. Darby, annotated by the translator. Chessington/UK 2013. 437 S.

[Darby, John Nelson:] Letters of J. N. Darby. Supplement from French. Vol. 1: 1835–1860, Bible and Gospel Trust, Chessington/UK 2014. 431 S. – Vol. 2: 1861–1882. Ebd. 439 S.

Dates of J. N. Darby's Collected Writings, Bible and Gospel Trust, Chessington/UK 2013. 254 S.

Dickson, Neil T. R. / Marinello, T[homas] J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren (= Studies in Brethren History), Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. 344 S.

Ezhumattoor, Sunny (Thekkel, John Mathew): The Brethren Movement. A movement of the Holy Spirit. Study Notes. o. O. (Thekkel) [Amazon CreateSpace] 2013. 52 S.

Harrison, Peter Wycherley: My Father Richmond E Harrison and how his life was gradually wrecked by the Exclusive Brethren. A Glimpse of the Exclusive Brethren Culture, Izobooks, Palmerston North/NZ 2014. 56 S.

Hofacker, Elisabeth: Menschen auf dem Prüfstand. Eine Berliner Familie im Widerstand gegen die Judenverfolgung. Hg. und eingeleitet von Claudia Schoppmann (= Publikationen der Gedenkstätte Stille Helden, 2). Metropol, Berlin 2013. 144 S.

Jabini, Franklin S(teven): De Broeders in Suriname. Een beknopt overzicht. Paramaribo, Stichting De Christen, [Amazon CreateSpace] 2013. 77 S.

Jacobsen, Óli: Daniel J. Danielsen and the Congo. Missionary Campaigns and Atrocity Photographs (= Studies in Brethren History), Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. 200 S.

Khalil, Essam: 100 Jahre – Ein Leben für IHN. Das Leben von Heleen Voorhoeve. Aus dem Englischen von Carl-David Heinemann, Christliche Schriftenverbreitung, Hückeswagen 2014. 155 S.

Liddle, Kay: Into the Heart of Papua New Guinea. A Pioneering Mission Adventure (Book One), Castle, Auckland/NZ 2013. 454 S.

Liddle, Kay: Deeper into the Heart of Papua New Guinea. Building Mission Partnerships on a Pioneering Foundation (Book Two). Castle, Auckland/NZ 2013. 388 S.

Mack, Matthias: Das Geheimnis meines Vaters (= Sorbische Erinnerungen, 1), concepcion Seidel, Muldenhammer 2014. 151 S.

Marinello, Thomas J.: New Brethren in Flanders. The Origins and Development of the Evangelische Christengemeenten Vlaanderen, 1971–2008. Pickwick, Eugene/OR 2013. 290 S.

Metke-Dippel, Elke: Unglaube. Turmhut, Stockheim 2014. 173 S.

Muir, Robert: The River, The Rock and The Redeemed. A history of missions work in the Luapula Province of Zambia, 1898–2012. Ritchie, Kilmarnock/UK 2012. 192 S.

Smith, Joan Ripley: George Müller (= Bitesize Biographies). EP Books, Darlington/UK 2014. 128 S.

Wee, Samuel T. W.: Simply Gathered in the Malayan Peninsula. A Historical Reflection on Assembly Testimony in Malaysia and Singapore 1860–2010. A Sesquicentennial Essay, The Historians Press, Singapur 2014. 96 S.

Willis, W[illiam] A[lexander]: Unless a Grain of Wheat … The Life of G. Christopher Willis I. A Study in Spiritual Fruitfulness. [Amazon CreateSpace] o. O. o. V. 2014. 521 S.

Aufsätze, Artikel

Allan, John: Local Churches: Embracing Cultures and Generations? In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 191–206.

Bebbington, David: Evangelicalism and British Culture. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 25–38.

Bennett, John: Frederick Stanley Arnot 1858–1914. In: Precious Seed 69 (2014), Heft 2, S. 24 f.

Bennett, John: William Rhodes Lewis 1877–1964. In: Precious Seed 69 (2014), Heft 4, S. 15.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (10): Fresh Awakenings (2). In: Believer's Magazine, November 2013, S. 325 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (11): Fresh Awakenings (3). In: Believer's Magazine, Dezember 2013, S. 357–359.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (12): Fresh Awakenings – John Nelson Darby (1). In: Believer's Magazine, Januar 2014, S. 5 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (13): Fresh Awakenings – John Nelson Darby (2). In: Believer's Magazine, Februar 2014, S. 37 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (14): John Vesey Parnell, Second Baron Congleton (1805–1883). In: Believer's Magazine, März 2014, S. 67 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (15): John Gifford Bellett (1795–1864). In: Believer's Magazine, April 2014, S. 101 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (16): George V Wigram. In: Believer's Magazine, Mai 2014, S. 133 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (17): Benjamin Wills Newton (1807–1899). In: Believer's Magazine, Juni 2014, S. 165 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (18): Charles Henry Mackintosh (1820–1896). In: Believer's Magazine, Juli 2014, S. 197 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (19): Samuel Prideaux Tregelles (1813–1875). In: Believer's Magazine, August 2014, S. 229 f.

Brown, J.: "A Goodly Heritage" (21): Sir Edward Denny, 4th Baronet (1796–1889). In: Believer's Magazine, Oktober 2014, S. 293 f.

Cargill, R[obert] W.: "A Goodly Heritage" (20): Our Hymns. In: Believer's Magazine, September 2014, S. 261 f.

Chipumuro, Todne Thomas: Breaking Bread with the Brethren: Fraternalism and Text in a Black Atlantic Church Community. In: Journal of African American Studies 16 (2012), S. 604–621.

Clatworthy, Brian: Philip Henry Gosse. Naturalist, Environmentalist, and Christian – 'An Honest Hodman of Science'. In: Precious Seed e-magazine, Dezember 2012, S. 3; März 2013, S. 2 f.; Juni 2013, S. 2 f.; September 2013, S. 2 f.; Dezember 2013, S. 2 f.

Clatworthy, Brian: Samuel Prideaux Tregelles. Biblical Scholar. In: Precious Seed 68 (2013), Heft 1, S. 24 f.

Clatworthy, Brian: Edward Dennett. In: Precious Seed 69 (2014), Heft 4, S. 14.

Contesse, Eloi: Voyage au service du Maître: autoportrait du missionnaire en jeune homme. In: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 159 (2013), S. 367–382.

Dickson, Beth: 'Woe to me if I preach not the gospel!' (1 Cor. 9: 16). Brethren Spirituality in the Mid-Twentieth Century. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 305–324.

Dickson, Neil T. R.: 'Worldly and dangerous'. Brethren and Culture in the Mid-Twentieth Century. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren. Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 139–158.

Dickson, Neil T. R.: Brethren Disenchantment. Two Portraits of Faith and Doubt. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 291–304.

Dickson, Neil T. R.: 'Man's aald inheritance'. Robert Rendall's Sense of Place. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 325–344.

Doherty, Bernard: The 'Brethren Cult Controversy'. Dissecting a Contemporary Australian 'Social Problem'. In: Alternative Spirituality and Religion Review 4 (2013), S. 25–48.

Grass, Tim: How Fundamentalist were British Brethren during the 1920s? In: Bebbington, David W. / Jones, David Ceri (Hg.): Evangelicalism and Fundamentalism in the United Kingdom during the Twentieth Century. Oxford University Press, Oxford 2013. S. 115–131.

Grass, Tim: Brethren Buildings: Exploring the Built Heritage of the Movement. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren. Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014, S. 65–78.

Gribben, Crawford: Novel Doctrines, Doctrinal Novels. F. A. Tatford and Brethren Prophecy Fiction. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 159–171.

Hogg, Sally: Obituary: Olive Rogers 1922–2013. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 107–119.

Holden, Roger N.: Hymns and Spiritual Songs for the Little Flock. A Sectarian Hymn Book? In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 209–236.

Houston, James M.: The Loss of the Psalter – the Loss of Christian Devotion? In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 9–23.

Ice, Thomas: John Nelson Darby and the Rapture. In: The Journal of Ministry and Theology 17 (2013), Heft 1, S. 99–119.

Jones, Sharon: A Tale of Three Cities? Miguel De Unamuno's Acquisition of Early Brethren Literature. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 21–28.

Jones, Sharon: Defying the Nazis. A Review Article. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 66–73.

Lawrence, Christina: Some Very Early Bremen Brethren. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 1–9.

Lenz, Darin D.: 'A peculiar charm'. The Story of George Müller of Bristol in Mid-Nineteenth Century America. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 277–290.

Lineham, Peter: Brethren Childhood as a Historical Pattern. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 41–64.

Maillebouis, Christian: Sur l'implantation du «darbysme» en France au XXe siècle. In: Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français 159 (2013), S. 329–364.

Marinello, T[homas] J.: The Founding of the Brethren in Flanders. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014, S. 127–137.

McBride, Samuel J.: 'The Gospel Hall Tradition in Northern Ireland': A Review Article. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 74–81.

Montgomerie, John: My Odyssey: A Conscientious Objector in the First World War. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 29–41.

Naujoks, Gabriele: „Gottesfürchtig und beredsam". Zum 100. Todestag von Walter Thomas Turpin. In: Zeit & Schrift 17 (2014), Heft 6, S. 28–35.

Olavson, Rógvi: Modernising Capernaum: A Qualitative Study of Individualism and Cosmopolitanism among Brethren in the Faeroes. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014Troon, S. 173–190.

Pletsch, Joachim: „Vorjubiläum". Die Entstehung des BEFG 1941/42: ein denk-würdiges Ereignis? In: Zeit & Schrift 17 (2014), Heft 3, S. 27–29.

Rusu, Ieremia: The Communist state interference in the autonomy of the local churches of the Open Brethren from Romania. In: European Journal of Science and Theology 9 (2013), Heft 5, S. 47–57.

Schäller, Manfred: Wie Erich Sauer mir zum Segen wurde. Ein Zeugnis. In: Perspektive 14 [recte 15] (2015), Heft 1, S. 32–34.

Simon, Luise u.a.: „Ein treuer Zeuge des Evangeliums". Zum 100. Todestag von Philipp Richter. In: Zeit & Schrift 17 (2014), Heft 5, S. 26–31.

Smith, Robert O.: Systematizing the Jew: John Nelson Darby and the Putative Paternity of Christian Zionism. In: ders.: More Desired than Our Owne Salvation. The Roots of Christian Zionism, Oxford University Press, New York 2013. S. 141–161.

Stadthaus, Wolfgang: Mein Wechsel von der darbystischen Brüdergemeinde zur Evangelischen Kirche [1984]. In: Freikirchenforschung 23 (2014), S. 78–87.

Stunt, Timothy C. F.: Brethren and the Armed Services. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014. S. 79–100.

Stunt, Timothy C. F.: A Brethren Rolling Stone: George Henry Stoddart (c. 1801–76). In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 10–20.

Summerton, Neil: The Spirituality of George Müller. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014, S. 259–275.

Sweetnam, Mark S.: Raptured, Rewarded, and Reigning: The Hope of the Believer in The Gospel Hymn Book. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014, S. 237–257.

Wahl, Hartmut: Trauer in den Baptisten- und Brüdergemeinden über die getöteten Soldaten im 1. Weltkrieg? Ein Blick auf die Baptistengemeinde Elberfeld-Velbert und die Brüdergemeinde Velbert. In: Freikirchenforschung 23 (2014), S. 177–194.

Wahl, Hartmut: Grieving in Baptist and Brethren Congregations for the Soldiers Killed in the First World War? The Elberfeld–Velbert Baptist Church and the Velbert Brethren Assembly. In: Brethren Historical Review 10 (2014), S. 42–65.

Wilson, Elisabeth: An Emissary of the Plymouth Brotherhood? Henry Varley's Interactions with Australian Society in the Late Nineteenth Century. In: Dickson, Neil T. R. / Marinello, T. J. (Hg.): Culture, Spirituality, and the Brethren, Brethren Archivists and Historians Network, Troon/UK 2014, S. 101–125.

Evangelische Brüderunität

Bibliographien, Sammelwerke

Mai, Claudia: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 69/70 (2013), S. 251-265.

„Aus Gottes Wort und eigener Erfahrung gezeiget". Erfahrung - Glauben, Erkennen und Gestalten im Pietismus. Beiträge zum III. Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2009. Hrsg. von Christian Soboth und Udo Sträter, Bd. 1 und 2. Halle: Franckesche Stiftungen, 2012 (Hallesche Forschungen 33,1.2).

Kröger, Rüdiger / Mai, Claudia / Nippe, Olaf: Das Unitätsarchiv. Aus der Geschichte von Archiv, Bibliothek und Beständen. Mit Fotografien von Michael Kießling. Herrnhut: Comenius-Buchhandlung, 2014, 160 S.

Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff. Hrsg. v. Joachim Bahlcke, Stefan Rohdewald, Thomas Wünsch [u.a.]. Berlin: Akademie Verlag, 2013, XXXIII, 1037 S.

Selbständige Veröffentlichungen

Atwood, Craig: The Theology of the Czech Brethren from Hus to Comenius. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2009.

Cranz, David: Kurze, zuverlässige Nachricht von der Brüder-Unität. Das Zeremonienbüchlein (1757) von David Cranz. Hg. Rudolf Dellsperger. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2014, 108 S.

Faix, Wilhelm: Zinzendorf - Glaube und Identität eines Querdenkers. Marburg an der Lahn: Francke-Buchhandlung, 2012

Fogleman, Aaron Spencer: Two Troubled Souls. An Eighteenth-Century Couple's Spiritual Journey in the Atlantic World. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2013, 321 S.

Gembicki, Dieter und Gembicki-Achtnich, Heidi: Le reveil des coeurs – Journal de voyage du frere morave [Pierre-Conrad] Fries. Languedoc, Bearn, Guyenne, Saintonge, Angoumois, Poitou - 1761-1762. Saintes: Le Croit vif, 2013.

Jetter-Staib, Christina: Halle, England und das Reich Gottes weltweit – Friedrich Michael Ziegenhagen (1694-1776). Hallescher Pietist und Londoner Hofprediger. Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2013 (Hallesche Forschungen 34).

Kaiser, Tobias: Zinzendorfs Schriftverständnis in seinem theologiegeschichtlichen Kontext. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2013, 442 S. (Unitas Fratrum : Beiheft 22).

Karczynska, Helena: Odnowiona Jednota Braterska w XVIII-XX wieku. Z dziejow ruchu religijnego herrnhutow w krajach Europy Srodkowo-Wschodniej i na swiecie [= Erneuerte Brüder-Unität im XVIII.-XX. Jahrhundert. Aus der Geschichte der Herrnhuter Religionsbewegung in den Ländern Mittel- und Osteuropas und auf der Welt]. Warschau, 2012.

Kuryschew, A. V.: Sarepta – die Erfolgsgeschichte. Geschichte der herrnhutischen Siedlung Sarepta von ihrer Gründung bis zu der Ausbreitung als Gemeindebezirkszentrum des Saratower Bezirkes. Wolgograd: Isdatel, 2013 [zweisprachische Ausg.: dt. und russ.].

Langer, Robert: Eine sächsische Gelehrte. Ermahnungen zu einem tugendhaften Leben in Bildungsbriefen der Henriette Catharina von Gersdorff. Dresden: kultur.wissen.bilder.verlag, 2013, 332 S.

Lebensbilder aus der Brüdergemeine. Band 2. Hrsg. v. Dietrich Meyer. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2014, 526 S. (Unitas Fratrum : Beiheft 24). Inhalt: Dirk Panke: Jan Hus (ca. 1370-1415); Jiri Just: Jan Blahoslav (1523-1571); Jiri Just: Matous Konecny (1569-1622); Marta Beckova: Jan Bytner (Bythner, Bitner) (1602-1675); Joachim Bahlcke: Daniel Ernst Jablonski (1660-1741); Joachim Bahlcke: Christian Sitkovius (1682-1762); Edita Sterik: David Nitschmann der Altvater (1676-1758); Edita Sterik: Augustin Neisser (1683-1751); Edita Sterik: Rosina Haberland, geborene David (1688-1760); Robert Langer: Erdmuthe Benigna von Reuß-Ebersdorf, geb. von Solms-Laubauch (1670-1732); Stefan Michel: Ulrich Bogislaus von Bonin (1682-1752); Edita Sterik: Andreas Grassmann (1704-1783); Edita Sterik: Rosina Neubert, geborene Hauer (1705-1785); Otto Teigeler: David Schulius (1705-1748); Peter Zimmerling: Anna Nitschmann (1715-1760); Elisabeth Schneider-Böklen: Marianna Ringold (1721-1796); Kai Dose: Dorothea Louise Müller (1720-1785); Claudia Mai: Carl August Baumeister (1741-1818); Rüdiger Kröger: Christian Ludwig Krügelstein (1736-1779); Edita Sterik: Susanna Beck, geborene Ender (1752-1783); Margarete Hamer: Prinzess Henriette von Anhalt-Dessau (1753-1795); Dietrich Meyer: Friedrich Renatus Früauf (1764-1851); Rüdiger Kröger: Christian Ludwig Böhnisch (1779-1824); Susanne Kokel: Theophilus Reichel (1855-1916); Rüdiger Kröger: Pieter Hendrik Verbeek (1863-1935); Dietrich Meyer: Theodor Meyer (1864-1933); Dietrich Meyer: Hermann Steinberg (1886-1969); Peter Vogt: Hellmuth Erbe (1898-1983); Dietrich Meyer: Friedrich Gärtner (1901-1967); Gundars Ceipe: Edgars Rumba (1904-1940).

Motel, Hans-Beat: „Mama, mein Herz geht kaputt!". Das Schicksal der Herrnhuter Missionskinder. Herrnhut: Comenius-Buchhandlung, 2013.

Paul, Matthias: Johann Anastasius Freylinghausen als Theologe des hallischen Pietismus. Halle (Saale): Frankesche Stiftungen, 2014, VIII, 512 S. (Hallesche Forschungen 36).

Pavelkova, Sarka: 700 Jahre Cermna. Geschichte eines ostböhmischen Dorfes. Wo die Böhmen in Berlin-Neukölln herkommen. Mit einem Anhang über das Böhmische Dorf in Berlin-Neukölln. Hrsg. v. Freunde Neuköllns e.V. Red.: Manfred Hermann. Übers. aus dem Tschech.: Katharina Hinderer, Martina Kölling, Veronika Patockova. Berlin: Freunde Neuköllns e.V., 2012.

Steiger, Georg: Gottes Wort trägt. Notizen meines Vaters in den täglichen Losungen und Lehrtexten der Brüdergemeinde für das Jahr 1945. Leipzig, 2013, 34 S.

Sterik, Edita: Christian David 1692-1751. Ein Lebensbild des Gründers von Herrnhut und Mitbegründers der erneuerten Brüderunität. Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2012 (Unitas Fratrum: Beiheft 21).

Theile, Dorothee: ... und leuchtet in die ganze Welt. Der Herrnhuter Stern und seine Geschichte. Herrnhut: Comenius-Buchhandlung, 2. Aufl. 2013, 79 S.

Wilhjelm, Henrik: Grönländer aus Leidenschaft. Das Leben und Werk von Samuel Kleinschmidt. Neuendettelsau: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2013 (Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge 30).

Zimmerling, Peter: Die Losungen. Eine Erfolgsgeschichte durch die Jahrhunderte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 198 S.

200 Jahre Gnadauer Anstalten 1814-2014. [Hrsg. v. der Brüdergemeine Gnadau. Gnadau, 2014]

Aufsätze, Artikel

Arndal, Steffen: Hans Adolph Brorson und Andreas Grassmann. Pietismus und Herrnhuter Brüdergemeine im Rahmen des dänischen Absolutismus des frühen 18. Jahrhunderts. In: UF 69/70 (2013), S. 179-188.

Böß, Stephanie: „Der erste Bote" - ein Franke: Johann Leonhard Dober (1706-1766) und die Mission der Herrnhuter Brüdergemeine. Würzburg: Ferdinand Schönigh, 2011, S. 221-241 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg ; 65).

Brückner, Shirley: Die Providenz im Zettelkasten. Divinatorische Lospraktiken in der pietistischen Frömmigkeit. In: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung. Hrsg. v. Wolfgang Breul [u.a.]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, S. 351-366.

Busse Berger, Anna Maria: Spreading the Gospel of Singbewegung: An Ethnomusicologist Missionary in Tanganyika of the 1930s. In: Journal of the American Musicological Society, Jg. 66 (2013) Nr. 2, S. 475-522.

Carstensen, Gerburg: Die Herrnhuter und die evangelische „Judenmission" im 18. und 19. Jahrhundert. In: UF 69/70 (2013), S. 43-64.

Daniel, Thilo: Sokrates und Nikodemus. In: Nr. 2, S. 459-471.

Ehinger, Siglind: German Pietists between the Ancient Unity of Brethren and the Moravian Church. The Case of Württemberg Pastor Georg Konrad Rieger (1687-1743) and His History of the Bohemian Brethren. In: JMH 14 (2014) H. 1, S. 51-72.

Ekström, Christina: Die Brüdergemeine und Schweden. In: UF 69/70 (2013), S. 189-219.

Füllberg-Stolberg: Die Herrnhuter Mission, Sklaverei und Sklavenemanzipation in der Karibik. In: Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand. Hrsg. v. Elisabeth Herrmann-Otto. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 2011, S. 254-280.

Henkys, Jürgen: Das Frontispiz des Berthelsdorfer Gesangbuchs und seine Deutung durch N. L. von Zinzendorf. In: Dichtung, Bibel und Gesangbuch. Hymnologische Beiträge in dritter Folge. Hrsg. von Jürgen Henkys. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 81-92.

Ising, Dieter: „Er ist mir so." Johann Albrecht Bengels Protest gegen die Hermeneutik Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs. In: Nr. 2, S. 55-60.

Kessler-Lehmann, Margrit; Schlimm, Henning und Stammler, Albrecht: Rettungsversuche und verweigerte Hilfe gegenüber Juden in der Brüdergemeine in Deutschland und in der Schweiz. In: UF 69/70 (2013), S. 129-145.

Kessler-Lehmann, Margrit / Schlimm, Henning / Stammler, Albrecht und Hahn, Hans-Christoph: Mitarbeiter jüdischen Ursprungs in der Brüdergemeine. In: UF 69/70 (2013), S. 89-127.

Keti Koti 1863-2013. van slavernij naar bevrijding. Aus der Sklaverei in die Freiheit. „... hoe wij werkelijk vrije broeders en zusters kunnen zijn...". „... wie wir wirklich freie Brüder und Schwestern sein können...". Een tijdschrift bij 150 jaar afschaffing slavernij in Suriname. Ein Magazin zum 150. Jahrestag der Sklavenbefreiung in Surinam. Hrsg.: Direktion der Evangelischen Brüder-Unität. Red.: Stefan Bernhard, Thomas Przyluski, Andreas Tasche. Herrnhut: Direktion der Evangelischen Brüder-Unität, 2013 [Herrnhuter Bote: Sonderausgabe].

Kröger, Rüdiger und Wagner-Fiebig, Katrin: Edition von Lebensläufen der Brüdergemeinmitglieder jüdischer Herkunft im 18. Jahrhundert. In: UF 69/70 (2013), S. 147-178.

Lost, Christine: „Die Brüdergemeine ist meine eigentliche Heimat...". Zukunftserwartung und Lebensweg in Herrnhuter Lebensläufen. In: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung. Hrsg. v. Wolfgang Breul [u.a.]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, S. 339-350.

Lückel, Ulf: Die philadelphische Gemeinde in Berleburg im Spiegelbild der Tagebücher des Grafen Casimir zu Sayn-Wittgenstein-Berleburg (1687-1741) und anderer zeitgenössischer Dokumente. In: Nr. 2, S. 447-457.

Meyer, Dietrich: Chiliastische Hoffnung und eschatologische Erwartung innerhalb der Brüdergemeine und der Mission bei Zinzendorf und Spangenberg. In: Geschichtsbewusstsein und Zukunftserwartung in Pietismus und Erweckungsbewegung. Hrsg. v. Wolfgang Breul [u.a.]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, S. 129-140.

Peucker, Paul: Herrnhuter Archive als Aufbewahrungsort pietistischer Erfahrungen. In: Nr. 2, S. 695-705.

Sattler, Dietrich: Wichern und die Herrnhuter - mehr als zwei Visiten. Herrnhut: Herrnhuter Diakonie, 2013 (Herrnhuter Diakonie - Gespräche. Dokumentation 1).

Schiewe, Helmut: Begegnungen mit Juden in Osteuropa in der Diaspora-Arbeit der Brüdergemeine. In: UF 69/70 (2013), S. 65-71.

Schmid, Pia: Herrnhuter Lebensläufe (Moravian Memoirs) als erziehungshistorische Quelle betrachtet. In: PuN 38 (2012), S. 118-134.

Schneider-Böklen, Elisabeth: Henriette Louise von Hayn (1724-1782). Der Lebensweg der Idsteiner Pietistin. [Wiesbaden] 2013, S. 245-275 (Nassauische Annalen 124).

Schneider-Böklen, Elisabeth: Wer darf (religiöse) Erfahrungen kontrollieren? Die Auseinandersetzung in der Herrnhuter Brüdergemeine um das seelsorgerliche „Einzelsprechen" der ledigen Schwestern (1771). In: Nr. 2, S. 473-480.

Sieben Pfarrer berichten aus drei Jahrhunderten. Neukirch 1671-1880. Hrsg. v. Kulturförderverein Neukircher Heimat e.V.. Spitzkunnersdorf: Oberlausitzer Verlag Frank Nürnberger, 2013, 187 S. [S. 55-121: Aufzeichnungen des Pfarrers Carl Rudolph Reichel 1754-1763].

Viering ter gelegenheid van het gedenken aan 150 jaar afschaffing van de slavernij in Suriname en op de toenmalige Nederlandse Antillen - Keti Koti 1863-2013 van Slavernij naar bevriding. [Übers.: Feier anläßlich des Gedenkens der Abschaffung der Sklaverei vor 150 Jahren in Surinam und auf den Niederländischen Antillen] Hrsg. v. Evangelische Broedergemeente in Nederland, Raad van Kerken in Nederland. [Zeist]: Evangelische Brodergemeente in Nederland, 2013.

Vogt, Peter: „Herzens-Theologie" - Menschliche Erfahrung als theologisches Erkenntnisprinzip bei Zinzendorf. In: Nr. 2, S. 41-53.

Wilhjelm, Henrik: Kleinschmidt und Grönland. In: UF 69/70 (2013), S. 221-231.

Evangelisch-methodistische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

Ogden, Schubert M.: Den christlichen Glauben verstehen (Grundwissen Christentum 6), Göttingen 2014.

Aufsätze, Artikel

Brose, Martin E.: Charles Wesleys „neue" Predigt. In: EmK Geschichte 35 (2014), 94-96.

Chilcote, Paul W.: Methodistische Frauen und die Bibel. Die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift im 19. Jahrhundert. In: Sohn-Kronthaler, Michaela / Albrecht, Ruth (Hgg.): Fromme Lektüre und kritische Exegese im langen 19. Jahrhundert (Die Bibel und die Frauen 8,2), Stuttgart 2014, 19-31.

Chilcote, Paul W. / Schuler, Ulrike: Methodist Bible Women in Bulgaria and Italy. In: MethH 52 (2014), 94-113.

Eschmann, Holger: Reformprozesse in der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: ThFPr 38 (2012 [2014]), 50-64.

Eschmann, Holger: Erlaubt ist, was gefällt? Zum Wechselspiel von Freiheit und Verbindlichkeit im Gottesdienst der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: Baschera, Luca / Berlis, Angela / Kunz, Ralph (Hgg.): Gemeinsames Gebet. Form und Wirkung des Gottesdienstes (Praktische Theologie im reformierten Kontext 9), Zürich 2014, 194-207.

Eschmann, Holger / Schuler, Ulrike: Die Bibel neu als Schatz entdecken – Evangelisch-methodistische Kirche. In: Die Bibel neu als Schatz entdecken. Hg. v. der Ökumenischen Centrale der ACK in Deutschland, Frankfurt am Main 2014, 54-59.

Härtner, Achim: Glauben lernen in unsicherer Zeit. Aufgaben und Aussichten des Kirchlichen Unterrichts in der Evangelisch-methodistischen Kirche in den gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart. In: ThFPr 38 (2012 [2014]), 24-49.

Hahn-Bruckart, Thomas: „I collected one class". Beobachtungen zu einer erwecklichen Gemeinschaftsbildung zwischen Methodismus, Christentumsgesellschaft und Herrnhutertum an der ostfriesischen Nordseeküste im Jahre 1808. In: EmK Geschichte 35 (2014), 10-18.

Jetter, Armin: Susanna Wesley. Die neu entdeckte Lehrerin der Kirche. In: unterwegs 14/2014, 20-21.

Marquardt, Manfred: „Catholic Spirit" und ökumenische Gesinnung. Zur Ökumenischen Lage aus methodistischer Sicht. In: Bremer, Thomas / Wernsmann, Maria (Hgg.): Ökumene – überdacht. Reflexionen und Realitäten im Umbruch (Quaestiones disputatae 259), Freiburg / Basel / Wien 2014, 129-141.

Minor, Rüdiger: Der Methodismus in Russland und den baltischen Ländern. In: EmK Geschichte 35 (2014) 19-41.

Nausner, Helmut: Bischof F. H. Otto Melle und seine ungeklärte Beziehung zum nationalsozialistischen Staat. In: EmK Geschichte 35 (2014), 76-93.

Parinello, Reinhard: Wie der Methodismus nach Sri Lanka kam. In: unterwegs 13/2014, 24.

Reimers, Hansjakob: George Whitefield – wie ein Löwe auf der Kanzel. In: unterwegs 24/2014, 20-21.

Reimers, Hansjakob: „Wo die Zivilisation endet, beginnt Mission" – Fritz Rösch (1883-1914). In: unterwegs 18/2014, 20-21.

Sackmann, Dorothea: Albert Ohlrich. In: Ludwig, Hartmut / Röhm, Eberhard (Hgg.): Evangelisch getauft – als „Juden" verfolgt: Theologen jüdischer Herkunft in der Zeit des Nationalsozialismus. Ein Gedenkbuch, Stuttgart 2014, 262-263.

Voigt, Karl Heinz: In Bremen war alles ganz anders! Erinnerungen an die Anfänge der methodistischen Kirche in Bremen. In: Jahrbuch des Vereins für niedersächsisches Volkstum (o. J. [2014]), 57-83.

Voigt, Karl Heinz: „In die Separation gedrängt"? Erweckungsbewegung und Methodisten im [oldenburgischen] Ammerland. In: JGNKG 111 (2013), 75-106.

Voigt, Karl Heinz: Vom Bremer Staatsgebiet ins „ausländische" Umland. Das Großherzogtum Oldenburg, das Königreich Hannover und die braunschweigische Enklave Thedinghausen, mit einem Abstecher ins Schwabenland. In: FF 23 (2014), 220-239.

Voigt, Karl Heinz: „Heldengedenken" im Ersten Weltkrieg. Einblicke in die Evangelisch-methodistische Kirche. In: FF 23 (2014), 154-176.

Voigt, Karl Heinz: „Auf eigenen Füßen stehen...". Die Evangelische Gemeinschaft in Mecklenburg-Vorpommern und angrenzenden Gebieten nach 1945. In: EmK Geschichte 35 (2014), 42-75.

Voigt, Karl Heinz: Art. Hausser, Gustav Friedrich (1836-1917). In: BBKL 35 (2014), 626-649.

Voigt, Karl Heinz: Art. Jacobsmühlen, Hermann zur (1830-1862). In: BBKL 35 (2014), 697-701.

Voigt, Karl Heinz: Art. Jacoby, Amalie Thesere (1815-1889). In: BBKL 35 (2014), 701-705.

Voigt, Karl Heinz: Art. Jacoby-Achard, Philippine (1841-1902). In: BBKL 35 (2014), 705-715.

Voigt, Karl Heinz: Art. Reineke, Heinrich Adolf (1868-1945). In: BBKL 35 (2014), 1206-1218.

Voigt, Karl Heinz: Art. Raith, Christian Gottlob (1836-1917). In: BBKL 35 (2014), 1139-1147.

Voigt, Karl Heinz: Art. Spiegel, Friedrich (1869-1937). In: BBKL 35 (2014), 1324-1345.

Voigt, Karl Heinz: Art. Zurbuchen, Rudolph (1879-1962). In: BBKL 35 (2014), 1593-1600.

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

Michel, Erhard / Reimer, Johannes / Spohn, Elmar (Hgg.): Christus für die Welt. Theologische Beiträge zur Mission und Gemeindegründung im Umfeld von Allianz-Mission und Freien evangelischen Gemeinden. Festschrift zum 125-jährigen Jubiläum der Allianz-Mission, Witten 2014.

Ortmann, Klaus-Peter: 100 Jahre Freie evangelische Gemeinde Berlin-Adlershof 1914–2014, Berlin 2014.

Zukunft & Herkunft. 75 Jahre FeG Dill-Westerwald-Kreis (1939-2014), o. O. 2014.

Aufsätze und Artikel

Ebeling, Dietrich: Vom „Gärtner" zu „Christsein heute". Ein Rückblick. In: Ch 121/6 (2014), 38.

Geldbach, Erich: Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland (BFeG). In: Klöcker, Michael / Tworuschka, Udo (Hgg.): Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum. 36. Ergänzungslieferung, Kap. II-2.2.2.9, München 2013.

Heiser, Andreas: Freie evangelische Gemeinden und Martin Luther. In: Ch 121/5 (2014), 14-15.

Höring, Michael: 25 Jahre Mauerfall – ein historischer Rückblick. Teil 1. In: Ch 121/11 (2014), 14-18. Teil 2. In: Ch121/12 (2014), 14-17.

Iff, Markus: Zur Theologie und Praxis der Taufe im Bund Freier evangelischer Gemeinden in ökumenischer Perspektive. In: MdKI 65 (2014), 23-29.

Schnepper, Arndt: Quellen und neue Ufer. Die Geschichte der Allianz-Mission im Überblick. In: Ch 121/4 (2014), 10-13.

Weyel, Hartmut: Art. Weisgerber, Johann Heinrich (1798-1868). Erweckungsprediger, der „Tersteegen des Siegerlandes" genannt. In: BBKL 35 (2014), 1521-1532.

Weyel, Hartmut: Art. Wöhrle, Wilhelm (1888-1986), Verlags- und Schriftleiter im Bund Freier evangelischer Gemeinden. In: BBKL 35 (2014), 1543-1554.

Weyel, Hartmut: Die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts. Die Freien evangelischen Gemeinden und der Erste Weltkrieg. In: Ch 121/8 (2014), 6-11.

Weyel, Hartmut: Die Frage nach Krieg und Frieden. Die damalige theologische Einordnung im Bund Freier evangelischer Gemeinden. In: Ch 121/8 (2014), 12-14.

Weyel, Hartmut: Krieg und Kriegsgeschrei. Die Freien evangelischen Gemeinden und der Zweite Weltkrieg. In: Ch 121/9 (2014), 15-17.

Gemeinschaftsbewegung

Selbständige Veröffentlichungen

Voigt, Karl Heinz: Der Zeit voraus. Die Gemeinschaftsbewegung als Schritt in die Moderne? Erwägungen zur Vorgeschichte und Frühgeschichte des Gnadauer Gemeinschaftsverbands, Leipzig 2014.

Aufsätze, Artikel

Voigt, Karl Heinz: Art. Niebuhr, Gerhard von (1845-1903). In: BBKL 35 (2014), 997-1002.

Voigt, Karl Heinz: Art. Niebuhr, Hildegard (1851-1923). In: BBKL 35 (2014), 1002-1007.

Voigt, Karl Heinz: Art. Niebuhr, Karoline Anna (1824-1889). In: BBKL 35 (2014), 1007-1011.

Mennoniten

Selbständige Veröffentlichungen

Blough, Janie: Dieu au centre! Retrouver le sens du culte, Montbéliard 2014, 79 S.

Blum, Peter C.: For a Church to Come – Experiments in Postmodern Theory and Anbaptist Thought. In: Herald Press, 2013, 200 S.

Claiming Faith – Youth Discover the Confession of Faith. In: Herald Press, 2013, Curriculum.

De Bont, Karin: Geen ander Fundament – Altkoloniër Mennonieten in Bolivia, 2013, 64 S.

Dig In – 13 Scriptures to Help Us Know the Way. In: Herald Press, 2013, Curriculum.

Epp, Anthony / Friesen, Abraham: The Military Service Exemption of the Mennonites of Provincial Prussia. In: Bethel College, North Newton/Kan., 2013, 394 S.

Epp, Maureen / Weaver, Carol Ann / Janecek, Anna / Klassen, Doreen: Sound in the Lands – Music Across Borders. In: Pandora Press, Kitchener/ON 280 S.

Epp-Thiesen, Esther: Mennonite Central Committee in Canada: A History. In: CMU Press, Winnipeg/Kan. 2013, 328 S.

Fehderau, Nicholas J. / Konrad Dyck, Anne: A Mennonite Estate Family in Southern Ukraine. In: Pandora Press, Kitchern/ON, 2013, 340 S.

Gelin, Richard: Le mariage en (10) questions... Réflexions et enjeux pour notre temps, Montbéliard 2013, 75 S.

Godwin, Colin: Baptizing, Gathering, and Sending – Anabaptist mission in the sixteenth-century context. In: Pandora Press, Kitchener/ON, 422 S.

Hosteler, John A.: The Amish – Third edition. In: Herald Press, 2013, 48 S.

Huebner, Harry J. And Legenhausen, Hajj Muhammad: On Being Human: Essays from the Fifth Shíí Muslim-Mennonite Christian Dialogue. In: CMU Press., Winnipeg 2013, 269 S.

Janzen, John und Lois: Life Memories: The Autobiography of Jacob and Helene Janzen. 2012, 266 S.

Klassen, Maureen S.: It Happened in Moscow: A Memoir of Discovery. In: Kindred Productions, Winnipeg, 2013, 211 S.

Klassen, Paulhans: Das Frauendorf Friedensheim, Neuland, Paraguay 2013, 192 S.

Kouwenhoven, Arlette: The Fehrs. Four Centuries of Mennonite Migration. In: Winco Publishing, Leiden 2013, 264 S.

Kraybill, Donald B. / Johnson-Weiner, Karen M. / Nolt, Steven M.: The Amish. In: The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2013, 520 S.

Loewen, Harry: Cities of Refuge – Stories from Anabaptist-Mennonite Hiostory and Life. In: Pandora Press, Kitchener/ON, 342 S.

Loewen, Royden: Village among Nations: „Canadian" Mennonites in an Transnational Worls, 1916-2006. In: University of Toronto press, Toronto 2013, 340 S.

Mannhardt, Wilhelm: The Military Service Exemption of Mennonites of Provicial Prussia. In: Bethel College, 2013, 394 S.

Mennonitische Forschungsstelle Weierhof/Samenkorn, Steinhagen: Die Schriften des Menno Simons, Gesamtausgabe, 2013, 1205 S.

Mennonitisches Jahrbuch 2014 – Auf Gerechtigkeit setzen.

Paré, Marc D.: Osée c´est osé! Le prophète de l´amour de Dieu, 2013, 78 S.

Rahn, Peter J.: Among the Ashes – In the Stalinkova Kolkhoz (Kontinusfeld) 1930-1935. In: Pandora Press, Kitchener/ON, 300 S.

Raid, Elizabeth: Howard Raid – Man of Faith and Vision. In: Pandora Press, Kitchener/ON, 240 S.

Ratzlaff, Gerhard: Der umstrittene Weg der Mennoniten in die poltische Verantwortung. Das Beispiel Paraguay, 2013.

Schellenberg, Lovella: Mennonite Girls Can Cook Celebrations. In: Herald Press, 2013, 208 S.

Schipani, Daniel S.: Multifaith Views inSpiritual Care. In: Pandora Press, Kitchener/ON, 184 S.

Schowalter, Shirley Hershey: Blush – A Mennonite Girl Meets a Glittering World. In: Herald Press, 2013, 280 S.

Smucker, Janneken: Amish Quilts. Crafting an American Icon. Young Center Books in Anabaptist and Pietist Studies. In: The Johns Hopkins Universitay Press, Baltimore 2013, 288 S.

Swartley, Willard M.: John. In: Herald Press, 2013, 800 S.

Thiessen, Janis: Manufacturing Mennonites: Work and Religion in Post-War Manitoba. In: University of Toronto, 2013, 249 S.

Weaver-Zercher, Valerie: Thrill of the Chaste. The Allure of Amish Romance Novels. In: The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2013, 315 S.

Werner, Hans: The Constructed Mennonite. History, Memory and the Second World War. In: University of Manitoba Press, Winnipeg, Manitoba, 2013, 205 S.

Yoder, John Howard: Revolutionary Christian Citizenship. In: Herald Press, 2013, 150 S.

Yoder, Nate: Together in the Work of the Lord. In: Herald Press, 2013, 425 S.

Zacharias, Robert: Rewriting the Break Event. Mennonites and Migration in Canadian Literature. In: University of Maintoba Press, Winnipeg 2013, 227 S.

Aufsätze, Artikel

Amstutz, Lukas: Dienst und Amt. In: MJ, 2015, S. 107-110.

Amstutz, Lukas: Wer hat's erfunden? Das Täufertum als Inspiration für Kirche und Mission in einer nachchristlichen Gesellschaft – ein Echo auf einen Beitrag von Stuart Murray. In: MH, Jg. 36, 2013, S. 230-241.

Amstutz, Matthew: People-to-People: Mennonites, Mutuality, and the China Educational Exchange. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 437-466.

Baecher, Robert: Le moulin d´Ostheim: trois siècles de présence anabaptiste. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 48-59.

Benrath, Gustav Adolf: Die Freundschaft zwischen Gerhard Tersteegen und den Mennoniten Arnold Goyen in Krefeld 1738-1762), Teil II. In: MGBl., Jg. 70, 2013, S. 77-96.

Bosma, Jelle: Hoe meer godsdienst, des te minder heimwee. Over het vertrek rond 1850 van de orthodoxe doopsgezinden uit Balk. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 199-222.

Bottos, Lorenzo Cañás: Marrying the Brother's Wife's Sister: Marriage Patterns among Old Colony Mennonites in Argentina. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 75-86.

Carcìa, César: Human Rights, the State and the Global Mennonite Community. In: JMS, Jg. 32, 2014, S. 11-22.

Carcìa, César: The Relevance, Validity and Urgency of Anabaptism for Our Time: Contemporary Ecclesiological Currents in Latin American Christianity. In: MQR, Jg. 88, Nr. 4, 2014, S. 451-478.

Charles, J. Robert: Watching NATO, 1985-1991. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 503-518.

Cohen, Susan Ruth: Are the Amish Goos Citizens?. In: MQR, Jg. 88, Nr. 1, 2014, S. 65-96.

Cordes, Rudi: Kritische boeren in Hollands Arcadia. Literaire ontwikkelingen in het vroege werk van de notoire dwarsligger Jan Zoet. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 65-80.

Cox, Christopher: The Resilient Word: Linguistic Preservation and innovation among Old Colony Mennonites in Latin America. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 51-74.

Cramer, David C.: Mennonite Systematic Theology in Retrospect and Prospect. In: CGR, Jg. 31, Nr. 3, 2013, S. 255-273.

Csinos, David M.: "What can I say to them?" Messages about War and Peace in an Mennonite Children's Periodical during World War II. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 11-30.

Curien, France Gilles: Les anabaptistes dans les Vosges, Monsieur L'Ambassadeur de France Gilles Curien. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 9-10.

Dormady, Jason: Mennonite Colonization in Mexico and the Pendulum of modernization, 1920-2013. In: MQR, Jg. 88, Nr. 2, 2014, S. 167

Driedger, Jonas J.: „Wohin wir blicken, sehen wir Feinde". In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 71-102.-194.

Dyck, Artur: Gemeindeinstitutionen und ihr Fortbestand im postmodernen Kontext. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 131-148.

Dyck, Johannes: Aufrecht trotz Verfolgung. In: MJ, 2015, S. 83-86.

Dyck, Korey: Inheriting joy: Lessons from ancestors in the faith. In: Vi, Jg. 15, Nr. 2, 2014, S. 45-51.

Engel, Jean-Michel: Des meuniers anabaptistes à Lorentzen. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 73- 77.

Enns, Fernando: Der Begriff der „Sünde" in täuferisch-mennonitischer Perspektive. In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 103-114.

Epp Duschinsky, Christina: Mennonite Responses to Nazi Human Rights Abuses: A Family in Prussia/Danzig. In: JMS, Jg. 32, 2014, S. 81-96.

Epp, Timothy: Anabaptist-Black Interaction in Upper Canada: An Initial Reconnaissance. In: JMS, Jg. 31, 2013, S.31-50.

Fast Dueck, Irma: Getting all wet: Baptism and church membership. In: Vi, Jg. 14, Nr. 1, 2013, S. 38-45.

Fast, Kerry L.: Why Milking Machines?: Cohession and Contestation of Old Colony Mennonite Tradtion. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 151-166.

Faulkner, Caroline L. And Dinger, Rachel Christen: Research Note: Understanding Defection Among the Former Amish. In: MQR, Jg. 88, Nr. 1, 2014, S. 107-126.

Fehr, James Jakob: Spiritualität der Gewaltfreiheit. In: MJ, 2015, S. 23- 26.

Foth, Helmut: Juden, Täufer, Mennoniten. Ein Überblick über 500 Jahre währende Beziehungsgeschichte. In: MGBl., Jg. 70, 2013, S. 23-54.

Frey, Levi: An Ontario Old Order's Reflections on Being Pilgrims and Strangers in a Demanding World. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 183-192.

Friesen Epp, Arlyn: Being church: Print and electronic resources for church renewal. In: Vi, Jg. 14, Nr. 1, 2013, S. 90.

Friesen, Michael: Herausforderungen im Bereich der postmodernen Jugendarbeit. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 171-203.

Friesen, Uwe: Der Erschließungsprozess des Gran Chaco seit dem späten 19. Jahrhundert. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 23-76.

Friesen, Uwe: Traditionalismus und Erneuerung als Grundlage der gegenwärtigen Geschichte. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 111-130.

Gerber, Hans Ulrich: Mennonites, peace, and the global church. In: Vi, Jg. 14, Nr. 2, 2013, S. 38-46.

Gerbrandt, Gerald: Crazy days: The priesthood of all believers revisited. In: VI; Jg. 14, Nr. 1, 2013, S. 20-27.

Goertz, Hans-Jürgen: Freiheit – ein Stichwort im revidierten Mennonitischen Lexikon. In: MGBl. Jg. 70, 2013, S. 7-22.

Goerzen, Rosali: Stufen der Landnahme durch die Mennoniten. In: JGKMP, Jd. 2013, S. 77-93.

Goosen, Benjamin W.: Mennoniten als Volksdeutsche. In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 55-70.

Hage, Hermann: Amische Mennoniten als Pächter auf dem Gut der Fürsten von Thurn und Taxis in Ettersdorf, 1812-1884. In: MGBl., Jg. 70, 2013, S. 97-114.

Haury, Volker: Glaube und Staat. In: MJ, 2015, S. 55-59.

Hedberg, Anna Sofia: Speaking of "Peter Money" and Poor Abraham: Wealth, Poverty and Consumption among Old Colony Mennonites in Bolivia. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 87-104.

Hege, Jean: Le Schafbusch et ses mennonites de 1698 à 1906. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 78-86.

Hege, Jean: Les anabaptistes mennonites en Alsace Bossue par Jean Hege. In: SA, Nr. 33, 2014, S. 24-35.

Heidebrecht, Paul C.: Looking for the Right Words. Human Rights and mennonite Central Committee Canada's Advocacy Work. In: JMS, Jg. 32, 2014, S. 37-50.

Hershberger, Nathan: Power, Tradition, and Renewal: The Concern Movement and the Fragmented Institutionalization of Mennonite Life. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 155-186.

Hiebert, Martha: Stories of Betrayal and Hope among "Horse and Buggy" Mennonite Women in Bolivia. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 193-202.

Hoekema, Alle G.: Doopsgezinden en dienstweigeren in Nederland circa 1900 tot 1940. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 303-334.

Hoekema, Alle G.: Dutch Mennonites and German Jewish Refugee Children, 1938-1945. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 133-154.

Homan, Gerlof: De Marcus-zending in het voormalige Nederlands Nieuw-Guinea. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 259-270.

Hostetler, Ann: The Self in Mennonite Garb, or, Where Does the Writing Come From? In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 23-40.

Jantzen, Mark: Equal and Conscripted: Liberal Rights Confront Mennonite Conceptions of Freedom in Nineteenth-Century Germany. In: JMS, Jg. 32, 2014, s. 65-80.

Janzen, Randy: Teaching Peace Studies from a Mennonite Perspective: Quiet in the Land Revisited. In: CGR, Jg, 32,Nr. 2, 2014, S. 120-131.

Jecker, Hanspeter: Bendicht Brechtbühl (1666-1720). In: MH, Jg. 36, 2013, S. 105-158.

Jecker, Hanspeter: Glaube und Tradition in der Bewährungsprobe. In: MJ, 2015, S. 134-136.

Jellison, Kathrine: Research Note: Amish Women and the Household Economy During the Great Depression. In: MQR, Jg.88, Nr. 1, 2014, S. 97-106

Johnson-Weiner, Karen M.: Technological Diversity and Cultural Change Among Contemporary Amish Groups. In: MQR, Jg. 88, Nr. 1, 2014, S. 5-22.

Klaassen, Walter / Loewen, Harry / Urry, James, eds.: German Nationalism and the First World War: Hermann G. Mannhardt's Heroic Deeds And Heroes. In: MQR, Jg. 88, Nr. 4, 2014, S. 517-536.

Klager, Andrew P.: From Victimization to Empathetic Solidarity: Peace-Building and Human Rights Advocacy in Anabaptist-Mennonite Origins. In: JMS, Jg. 32, 2014, S. 51-64.

Klassen Hamm, Eileen: Truthtelling and reconciliation on the prairies. In: Vi, Jg. 14, Nr. 2, 2013, S. 47-53.

Klassen, Peter P.: Die große Einladung. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 179-188.

Koffel, Jean-Claude: Des anabaptistes à Hellering-Lès-Fénétrange. In: SA, Nr. 23, 2013 S. 45-47.

Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes dans le bailiage de Lixheim. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 32-36.

Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes de Foulcrey et Ibigny. In: SA, Nr. 33, 2014, S. 11-14.

Koffel, Jean-Claude: Les anabaptistes du comte de Custine à Guermange et Assenoncourt. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 37-44.

Kok, Anne and Roessingh, Carel: Where "God sleeps at night". Integration, Differentiation and Fragmentation in a Mennonite Colony. In: JMS, Jg. 31, 2013 , S. 167-182.

Kremer, Marcel R.: Het boekenbezit van stad-Groninger doopsgezinden in de achttiende eeuw. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 187-196.

Kroeker, Wally: Business as venue for Christian ministry: Lessons from Mennonite Economic Development Associates. In: Vi, Jg. 15, Nr. 1, 2014, 64-71.

Kuiper, Yme: ‚Daar praalt het Landhuis in zyn „deftige plantage" Hofsteden en herenkamers in het doopsgezinde buitenleven in Friesland, 1650-1800. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 223-250.

Lambour, Ruud: Het boekenbezit van Amsterdamse doopsgezinden uit de Gouden Eeuw. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 135-160.

Lambour, Ruud: Het doopsgezinde milieu van van Michiel van Musscher (1645-1705) en van andere schilders in zeventiende-eeuws Amsterdam. Een revisie en ontdekking. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 223-258.

Landes, Christoph: Vom Teilen irdischer Güter. In: MJ, 2015, S. 111-114.

Lavater, Hans Rudolf: Der Danziger Maler Enoch I Seemann, die Danziger Mennoniten und die Kunst. In: MH, Jg. 36, 2013, S. 11-97

Martin, Andrew C.: Echoes of Ancient Wisdom: Old Order Mennonite Spirituality in Monastic Perspective. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 105-128.

Mast, Gerald J.: The church: Ark and art of salvation. In: Vi, Jg. 14, Nr. 1, 2013, S. 12-19.

Mast, Gerald: The Old German Baptist Brethren Church Division of 2009: The Debate Over the Internet and the Authority of the Annual Meeting. In: MQR, Jg. 88, Nr. 1, 2014, S. 45-64.

Miller, Grant: A Peace Witness in Transformation: The North American Mennonite Response to the Iraq Wars 1990-1991 and 2002-2003. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 467-502.

Moser, Jürgen: Lehren und Lernen in der Gemeinschaft. In: MJ, 2015 s. 79-82.

Neufeld, Alexander: Die Taufe als Zeichen der Zugehörigkeit. In: MJ, 2015, S. 18-22.

Neufeld, Alfred: Land als Bedingung des Wirtschaftswachstums unter Mennoniten – eine sozioökonomische und theologische Besinnung. In: JGKMP, Jahrbuch (Jb.) 2013, S. 9-19.

Newson, Ryan Andrew: Ethics as Improvisation: Anabaptist Communal Discernment as Method. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 187-205.

Niebuhr, Gundolf: Stellungnahme von Gundolf Niebuhr. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 20-22.

Noord, Alex: "Heer, houdt's landts Overheydt in eer". De overheid als thema in de doopsgezinde liedcultuur van de eerste helft van de zeventiende eeuw. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 113-134.

Nussbaumer, Edgard: Les Mennonites de Weidesheim. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 50-72.

Osborne, Troy: The Development of a Transnational "Mennonite" Identity Among Swiss Brethren and Dutch Doopsgezinden in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: MQR, Jg. 88, Nr. 2, 2014, S. 194-218.

Penner, Beate: Irineo und die Mennonitas. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 225-234.

Penner, Beate: Von radikaler Nächstenliebe zu institutioneller Hilfeleistung, In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 37-58.

Petrovich, Christopher G.: Technology in the Service of Community: Identity and Change Among the Andy Weaver Amish. In: MQR, Jg. 88, Nr. 1, 2014, S. 23-44.

Post, Pieter: Hoedster van het geloof. Over de manier waarop de doopsgezinde ‚ambts'-opvatting en hun gemeentemodel gunstig uitpakten voor de rol van de vrouw. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 271-284.

Pries, Betty: Reflections on journeying with congregations through conflict and change. In: Vi, Jg. 14, Nr. 2, 2013, S. 31-37.

Regier, Hans Theodor: Die Entwicklung wirtschaftlicher Kooperation im Kontext des mennonitischen Siedlungsunternehmens. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 79-110.

Regier, Hans Theodor: Wirtschaftliche Entwicklung der Mennoniten in Ostparaguay. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 97-128.

Rempel, John / Neufeld, Alfred: Mennonitisches Verständnis der Taufe. In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 115-130.

Roggy, Jean Pierre: Une famille anabaptiste: Les Roggy – Rogy – Rogi. In: SA, Nr. 23, 2013 , S. 87-115.

Roth, John D.: The Complex Legacy of the Martyrs Mirror among Mennonites in North America. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 277-316.

Roth, John D.: Mennonitisch-theologische Perspektiven über den Gottesdienst. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 131-148.

Rudolph, Michael: Weltweite Ansätze zur mulitkulturellen Verständigung heute. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 129-149.

Rudolph, Michael / Friesen, Uwe: Schule: Bewahrer der Tradition oder Förderer von Erneuerungen in der Geschichte der Mennoniten? In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 59-77.

Seiling, Jonathan: Kanadische Friedenskirchen im Krieg 1812. In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 35-54.

Snyder, C. Arnold: Replik auf Hans-Otto Mühleisen, Michael Sattler (ca. 1490-1527). Leben aus den Quellen – Treue zu sich selbst. In: MGBl., Jg. 70, 2013, S. 127-137

Spicher Kasdorf, Julia: Working Away: Mennonite Place, Women's Space, and Plain Maids of the 1930s. In: MQR, Jg. 88, Nr. 2, 2014, S. 219-232.

Spicher Kasdorf, Julia: Mightier Than the Sword. Martyrs Mirror in the New World. In: CGR, Jg. 31, Nr. 1, 2013, S. 44-70.

Sprunger, Keith L.: The Romanesque and Gothic Revival Among American Mennonites in the Early Twentieth Century. In: MQR, Jg. 88, Nr. 3, 2014, S. 295-322.

Stahl, Wilmar: Rückblick auf 85 Jahre Lernprozesse des multikulturellen Miteinanders im Chaco. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 153-172.

Stuve, Willem: Groningse Galenist. Een biografie van Eppo Botterman (1678-1756). In: DB, Nr. 40, 2014, S. 173-186.

Sun, Hyung Jin Kim: South Korean Christians and Social Violence: The Silence of Adam and the Revolutionary Subordination of Jesus. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 206-224.

Terpstra, Laas: Jacob van Campen. Dopers leidsman in moeilijke tijden. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 47-64.

Thielmann, Dennis: Lieder in täuferisch-mennonitischer Tradition. In: MJ, 2015, S. 115-118.

Tiessen, Hildi Froese: Homelands, Identity Politics, and the Trace: What Remains for the Mennonite Reader? In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 11-22.

Toews, Rodger: Die Schulbittschriften an die Provinzregierung von Manitoba 1916-1921. In: JGKMP, Jb. 2013, S. 189-215.

Unger, Wilhelm: Eine vom Evangelium inspirierte Bewegung. In: MJ, 2015, s. 13-17.

Urry, James / Wiebe, Victor G.: Bishop Bugnion, the Mennonites and Australia: The Immigration-that-never-was, 1873-1880. In: JMS, Jg. 32, 2014, S. 175-210.

Urry, James: A Matter of Diplomacy: The British Government and the Mennonite Immigration from Russia to Mantioba, 1872-1875. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 225-249.

van Hiele, Gerke J.J.: Doopsgezinde identiteit? Een eeuw brochures in ADS folders in vogelvlucht. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 167-198.

Visser, Piet (ED.), Kritisch commentaar van een collegiantische kwelgeest. Twee manuscripten en een pamflet van Jan Knol uit de jaren 1655-1659, ingeleid en van aantekeningen voorzien. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 285-350.

Visser, Piet: Eenvoudige deftigheid. Het ideaal en imago van beschaving bij de doopsgezinden in de eerste helft van de negentiende eeuw. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 61-88.

Voorlopige Bibliografie van Professor Dr. Piet Visser. In: DB, Nr. 40, 2014, S. 365-380.

Warkentin, Karen: "Emma jedohne". Memories and Old Colony Mennonite Identity. In: JMS, Jg. 31, 2013, S. 129-150.

Wiebe, Werner: Gemeindedisziplin. In: MJ, 2015, S. 51-54.

Wienss, Hans-Joachim: Fundstücke. Aus den Kirchenbüchern west- und ostpreußischer Mennoniten. In: MGBl., Jg. 70, 2013, S. 115-126.

Pfingstgemeinden und charismatische Bewegung

Selbstständige Veröffentlichungen

Adogame, A. B.: African Traditions in the Study of Religion in Africa. Emerging Trends, Indigenous Spirituality and the Interface with Other World Religions, Ashgate Publishing Lt., Aldershot2012.

Akinade, A. E.: Fractured spectrum. Perspectives on Christian-Muslim encounters in Nigeria, Lang, New York / Berlin 2013.

Alexander, C.: Native American Pentecost. Praxis, contextualization, transformation, Cherohala Press, Cleveland 2012.

Alva, R.: The spirituality of the Catholic Charismatic Renewal Movement, Christian World Imprints, New Delhi 2014.

Anderson, A. H.: An introduction to pentecostalism. Global charismatic Christianity, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Andrée, U.: Wie uns der Geist bewegt. Erfahrungen in der Begegnung mit lateinamerikanischen Pfingstkirchen, Evang. Missionswerk in Deutschland, Hamburg 2014.

Arrington, F. L.: Issues in Contempary Pentecostalism, Pathway Press 2013.

Atkinson, W. P.: Baptism in the spirit. Luke-Acts and the Dunn debate, Lutterworth, Cambridge 2012.

Augustine, D. C.: Pentecost, hospitality and transfiguration. Toward a spirit-inspired vision of social transformation, CPT Press. Cleveland 2012.

Baumann, C. M.: Pentecostals, proselytization, and anti-Christian violence in contemporary India, Oxford University Press, New York 2015.

Bear-Barnetson, C.: Introduction to First Nations Ministry, Centre for Pentecostal Theology Native North American Contextual Movement Series, Cherohala Press 2013.

Beckford, R.: Documentary as exorcism. Resisting the bewitchment of colonial Christianity. Bloomsbury Acad, London 2014.

Beilby, J. K.: Understanding spiritual warfare, Baker Academic, Grand Rapids 2012.

Bongmba, E. K.: The Wiley-Blackwell companion to African religions, John Wiley & Sons, Chichester 2012.

Born, J.: Kirchliche Basisgemeinden und Pfingstgemeinden in Lateinamerika: Eine Verhältnisbestimmung aus missionstheologischer Perspektive, De Gruyter, Berlin 2014.

Branstetter, C. J.: Purity, Power and Pentecostal Light. The Revivalist Doctrine and Means of Aaron Merritt Hills. Pickwick Publications 2012.

Brooks, N.: Fight for the Faith and Freedom. George Jeffreys, The Revivalist and Reformer of Today, Revival Library, 2014.

Brown, C. G.. Testing prayer. Science and healing. Cambridge, Harvard University Press, 2012.

Carole, S. B.: Called into Communion. A Paradigm Shift in Holiness Theology, Pickwick Publications, 2013.

Castelo, D.: Revisioning pentecostal ethics. The epicletic community, CPT Press, Cleveland 2012.

Dangel, S.: Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums, De Gruyter. Berlin 2014.

Dax, I. T.: Pentecostalism in China, Betascript Publishing, 2014.

Deininger, M. Global Pentecostalism. An inquiry into the cultural dimensions of globalization, Anchor Academic Publishing, 2013.

Dickow, H.: Religion and attitudes towards life in South Africa, Nomos, Baden-Baden 2012.

Droogers, A.: Play and Power in Religion, De Gruyter, Berlin 2012.

Emling, S.: Moderne religiöse Erlebniswelten in den USA, Reimer, Berlin 2014.

Espinosa, G.: Latino Pentecostals in America. Faith and politics in action, Harvard Univ. Press, Cambridge 2014.

Eze, P. A.: The changing landscape of Christianity in Africa, Paulines Publishing, Nairobi 2012.

Fernande, A.: Pentecostal Church in Poland, Betascript Publishing, 2014.

Flüchter, S.: Pentekostale und charismatische Bewegungen. Eine Herausforderung für die reformatorischen Kirchen. Grin Verlag GmbH, 2013.

Freeman, D.: Pentecostalism and development, Palgrave Macmillan Basingstoke 2012.

Friesen, A. T.: Norming the Abnormal. The Development and Function of the Doctrine of Initial Evidence in Classical Pentecostalism, Pickwick Publications, 2013.

Gersch, R.: Frommer Individualismus. Die Lakewood Church und die Phänomene Megachurch, prosperity gospel und charismatische Pastorenschaft, Weißensee-Verlag, Berlin 2013.

Gnanakan, C.: Charismata and Compassion. Dhinakaran, Charismatic Healing and Pastoral Pentecostalism in South India – A practical Theological assessment, LAP Lambert Academic Publishing, 2012.

Hanegraaff, H.: Counterfeit Revival. Thomas Nelson Publishing, 2012.

Hartl, Johannes: In meinem Herzen Feuer. Meine aufregende Reise ins Gebet. Witten 2014, 240 S.
Der promovierte Theologe und Leiter des wohl bedeutendsten charismatischen Gebetshauses in Deutschland gibt biografische Einblicke in sein Leben, die sich auf seine Geschichte mit Gott, Begegnungen mit Menschen und Orten und das von ihm gegründete Gebetshaus in Augsburg beziehen.

Haustein, Jörg / Maltese, Giovanni (HG.): Handbuch pfingstlicher und charismatischer Theologie (Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet von Jörg Haustein und Giovanni Maltese mit einem Vorwort von Michael Bergunder.) Göttingen 2014, 563 S.
Es ist das Verdienst der Herausgeber, die englischsprachige Literatur akademisch etablierter Pfingstler und Charismatiker gesichtet, ausgewählt und in deutscher Sprache zugänglich gemacht zu haben.

Haustein, J.: Handbuch pfingstliche und charismatische Theologie, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014.

Houtman, D.: Things. Religion and the question of materiality, Fordham University Press, New York 2012.

Ihrke-Buchroth, U.: Religious mobility and social aspirations of neopentecostals in Lima, Peru, LIT, Wien 2014.

Jennings, M.: Exaltation Ecstatic Experience in Pentecostalism and Popular Music. Peter Bern Lang, 2014.

Kay, W. A.: Global Pentecostal and Charismatic Studies, (kein Ort, kein Datum).

Knopf, S: Hypnotische Prozesse im Gottesdienst der Pfingstgemeinden. Versuch einer Annäherung an gewisse pfingstlerische Phänomene über die Ergebnisse der Hypnose- und Suggestionsforschung, Grin Verlag, 2013.

Krause, F.: Die Armee. Impulse zur aktuellen geistlichen Revolution, Glory-WorldMedien, Bruchsal 2012.

Krüger, Horst (Autor) / Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden (Hg.): Pentekostale Gemeindegründungen in Osteuropa zwischen den Weltkriegen: Die Bedeutung von Gustav Herbert Schmidt als Pionier unter Deutschen und Slawen. Erzhausen 2014, 316 S.
Diese Veröffentlichung befasst sich mit den geistlichen Aufbrüchen in Osteuropa zwischen den beiden Weltkriegen. Als besonderes Merkmal der jüngeren Kirchengeschichte wird die Entwicklung der Pfingstgemeinden skiz-

ziert, die sich im 20. Jahrhundert zur weltweit zahlenmäßig zweitgrößten Konfession nach der katholischen Kirche entwickelt hat.

Kugler, C.: Der Pietismus und die Pfingstbewegung. Unterschiede und Berührungspunkte mit Schwerpunkt auf Deutschland in den 1990er Jahren. AV Akademikerverlag, 2014.

Kügler, J. M.: From text to practice. The role of the Bible in daily living of African people today. University of Bamberg Press, Bamberg 2013.

Kuttiyanikkal, C. J.: Khrist Bhakta movement. A model for an Indian church? LIT, Berlin 2014.

Lindhardt, M.: Pentecostalism in Africa, Volume 15, (kein Ort, kein Datum).

Ludovic, L.: Les chretiens catholiques face aux églises de reveil en Afrique. Comprendre le mouvement pentecôtiste et défendre sa foi, PUCAC, Yaoundé 2012.

Luhrmann, T.: When God talks back. Understanding the American evangelical relationship with God, Knopf, New York 2012.

Mottier, D.: Une ethnographie des pentecôtismes africains en France: le temps des prophètes, Academia-L'Harmattan, Louvain-la-Neuve 2014.

Nrenzah, G.: Indigenous Religious Traditions in Ghanaian Pentecostalism. LAP Lambert Academic Publishing, 2012.

Oliviero, L. W.: Theological hermeneutics in the classical pentecostal tradition. A typological account, Brill Academic Publishings, Leiden 2012.

Penzel, Thomas (Hg.): Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist. Wahre Heilungsgeschichten. Asslar 2014, 171 S.
Ein ungewöhnliches Buch, weil es dreißig glaubensstärkende Heilungstestimonials aus allerneuster Zeit – nicht etwa aus Afrika, Amerika oder Asien, sondern aus dem deutschsprachigen Raum – enthält. Was Pfingstler und Charismatiker lehren, haben die Autoren im Alltag praktisch erfahren.

Pitt, R. N.: Divine Callings. Understanding the call to ministry in black pentecostalism, UNIV PR, New York kein Datum.

Pype, K.: Making of the Pentecostal Melodrama. Religion, Media and Gender in Kinshasa (Anthropology of Media), Berghahn Books, 2012.

Redling, M.: Das Evangelium den Armen. Die Pfingstbewegung im Spannungsfeld zwischen sozialer Verantwortung und klassischem Missionsverständnis, Forum Theologie & Gemeinde, Erzhausen 2013.

Robeck, C. M.: The Cambridge companion to Pentecostalism. New York & Cambridge Univ. Press, 2014.

Robinson, J.: Divine Healing. The Holiness – Pentecostal Transition Years, 1890-1906. Theological Transpositions in the Transatlantic World. Pickwick Publications, 2013.

Robinson, J.: Divine Healing. The Years of Expansion, 1906-1930, 2014.

Robinson, T. L.: Out of the mouths of babes. Girl evangelists in the flapper era, Oxford University Press, New York 2012.

Sadiku, M. N.: Ephesians. A Pentecostal Commentary, 2012.

Sanchez-Walsh, A. M.: Latino Pentecostal Identity. Evangelical Faith, Self and Society, Columbia UNIV PR (kein Datum).

Seaman, M.: Illumination and Interpretation. Wipf and Stock, 2013.

Stephenson, C.: Types of Pentecostal theology. Oxford University Press, New York 2013.

Stephenson, L. P.: Dismantling the dualisms for American Pentecostal women in ministry. A feminist-pneumatological approach, Brill Academic Publishings, Leiden 2012.

Studebaker, S. M.: From Pentecost to the Triune God. A Pentecostal Trinitarian theology, Eerdmans, Grand Rapids 2012.

Suarsana, Y.: Pandita Ramabai und die Erfindung der Pfingstbewegung. Postkoloniale Religionsgeschichtsschreibung am Beispiel des „Mukti Revival", Harrassowitz, Wiesbaden 2013.

Tangen, K. I.: Ecclesial identification beyond late modern individualism? A case study of life strategies in growing late modern churches, Brill Academic Publishings, Leiden 2012.

Tchonang, G.: Le pentecôtisme. Racines et extension, Afrique-Amérique latine, Harmattan, Paris 2014.

Thiesbonenkamp, J.: Wie eine Quelle in der Wüste, Reimer, Berlin 2013.

Thurfjell, D.: Romani pentecostalism. Gypsies and Charismatic Christianity, PL Academic Research, Frankfurt 2014.

Torr, S. C.: A dramatic Pentecostal/Charismatic Anti-Theodicy. Improvising on a Divine Performance of Lament, Pickwick Publications, 2013.

Vatter, Stefan: Finden, fördern, freisetzen. Die Gabe des apostolischen Dienstes. Schwarzenfeld 2014, 230 S.
Mit diesem Buch legt der Vorsitzende der Geistlichen Gemeindeerneuerung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden eine thematisch klar gegliederte Arbeit vor, die zu einem Standardwerk über den Dienst heutiger Apostel werden könnte.

Welch, T.: Joseph Smale. God's Moses' for Pentecostalism, Wipf and Stock, 2014.

Wilkinson, M.: Global Pentecostal Movements, Brill Academic Publishings, Leiden 2012.

Willis, N.: The work of the Spirit, 2012.

Willy, N.: Central Pentecostal Tabernacle, Culp Press, 2012.

Yong, A.: Spirit of love. A Trinitarian theology of grace, Baylor University Press, Waco 2012.

Yong, A.: Renewing Christian theology. Baylor University Press, Waco 2014.

Yong, A. A.: Pentecostalism and Prosperity. The Socio-Economics of the Global Charismatic Movement, Palgrave Macmillan, 2012.

York, H. S.: George Floyd Taylor. The Life of an Early Southern Pentecostal Leader, XULON PR, 2013.

Zeliang, E.: Charismatic movements in the Baptist Church in North East India, ISPCK, Delhi 2014.

Aufsätze, Artikel

Adams, Sam: Wien. Halbgasse 17. Aus der Geschichte der Wiener Pfingstgemeinde. In: Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 1/2014 (Erzhausen 2014), 12 f.
Von der Nachkriegszeit bis heute – diesen Bogen schlägt der Nordire Sam Adams, Mitglied der FCG Wien. Dies hat heute 400+ (groß)getaufte Mitglieder (aus 47 Nationen), von denen sich etwa die Hälfte in über 30 Arbeitsbereichen der Gemeinde engagiert.

Beckmann-Zöller, Beate: Beten und Wandern. 25 Jahre Wunder der Freiheit und Einheit. In: Charisma 169 (Düsseldorf 2014), 25–27.
Die promovierte Religionsphilosophin (früher TU Dresden, jetzt kath. Stiftungsfachhochschule München) rekapituliert den „Mauerfall" aus geistlicher Perspektive, stellt die *Projektgruppe 3.10* vor, betont, dass die Einheit Deutschlands „erst durch den offiziellen Beitritt der DDR zur Bundesrepublik am 3. Oktober 1990 erworben" wurde und beschreibt den geplanten Gebetspilgerweg für und mit Christen aller Konfessionen, der daran erinnern soll.

Behr, Clemens: Als Brüder zusammen weinen. Pfingstgemeinden in den USA erhalten Video-Gruß von Papst Franziskus. In: Neue Stadt, April 2014 (Monatsmagazin der Fokolar-Bewegung, Friedberg 2014) 27.
Er ging um die Welt: Der Video-Gruß von Papst Franziskus – mit einer einfachen Handy-Kamera aufgenommen – der sich an über 1000 Teilnehmer einer pfingstlich-charismatischen Leiterkonferenz unter Vorsitz von Kenneth Copeland richtete. Viele Zeitschriften berichteten darüber und sahen darin „vielleicht die ersten Tropfen eines beginnenden Tauwetters".

Bially, Gerhard: Was ist das – apostolisch? Jahrestagung des Netzwerks Apostolische Geschichte. In: Charisma 167 (Düsseldorf 2014),30–32.
Als einziger Pfingstler und Vertreter der charismatischen Erneuerung bei der 5-Jahres-Feier des Netzwerks Apostolischer Geschichte referiert Bially nicht nur den Ablauf der Tagung, sondern zeigt auch die Parallelen zwischen „Apostolen" und Pfingstlern/Charismatikern auf.

Charisma-Redaktion: „Ich sehne mich nach dieser Umarmung!" Papst Franziskus geht Schritte auf die Pfingstkirche zu. In: Charisma 170 (Düsseldorf 2014), 26 f.
Erstmalig in der Kirchengeschichte hat ein Papst eine Pfingstgemeinde besucht und sich dort für bestimmte Verhaltensweisen von Katholiken gegenüber Pfingstlern entschuldigt. Ergänzt wird dieser Bericht durch eine Stellungnahme zum Papstbesuch aus pfingstkirchlicher Sicht – besonders von Präses Johannes Justus (BFP).

Dobers, Henning: Kirche im Geist des Erfinders. Die GGE hat ihr Selbstverständnis neu formuliert. In: Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche 1/2014 (Hannoversch-Münden 2014), 4–7.
Zwei Jahre lang hat sich die Leitung der Geistlichen Gemeindeerneuerung in der Evangelischen Kirche (GGE-EKD) Zeit genommen, um ihre gegenwärtige Arbeit und die künftige Ausrichtung einer gründlichen Überprüfung zu unterziehen. Ihr Zukunftsprogramm enthält 5 Kernpunkte: Begeisterung, Beziehung, Bekehrung, Bevollmächtigung, Barmherzigkeit.

Dymel-Sohl, Esther: „Dann lern' ich halt wieder schwimmen!" Mit Heiligem Geist und Einheitsauftrag. In: Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 6/2014 (Erzhausen 2014), 12–14.
Kurzportrait von Ingolf Ellßel, zwölf Jahre lang Präses des BFP, Ehrenvorsitzender der Pentecostal European Fellowship und Vorstandsmitglied der Pfingst-Welt-Konferenz.

Dymel-Sohl, Esther: „Man lobt und preist sich so durch..." Mit Heiligem Geist und Willenskraft. In: Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 5/2014 (Erzhausen 2014), 14–16.
In diesem Kurzportrait von Altpräses Reinhold Ulonska lässt die Autorin das lange Leben einer der prägendsten Gestalten des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden (immerhin mit einer Dienstzeit als Präses von 25 Jahren) Revue passieren.

Erwecklicher Aufbruch in Südschweden – und seine Auswirkungen. Mit Beiträgen von Fred-Uwe Winkler, Jens Garnfeldt (Interview), Marie Joy Winkler, Markus Rex, Matthias Schmöcker und Gerhard Bially. In: Charisma 167 (Düsseldorf 2014), 26-29.
Wie kommt es, dass der 49-jährige Däne Jens Garnfeldt von Älmhult in Südschweden aus über Kanal 10 dreimal wöchentlich Erweckungshungrige in ganz Europa und sogar Asien erreicht?

Fischer, Karl: Papst Franziskus trifft die Charismatische Erneuerung. In: CE-Info. 3/2014 (Maihingen 2014). S. 1 f.
Internationales Treffen am 1. und 2. Juni 2014 im Olympiastadion in Rom mit 52 000 katholisch-charismatischen Christen aus Italien und 61 anderen Ländern.

Franz, Andreas: Web-basierte Mission der Religionen (Serie: Geistliche Megatrends zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Teil 1) In: Charisma 167 (Düsseldorf 2014), 8 f.
Der Leiter der Theologisch-Missionswissenschaftlichen Akademie (TheMA) bei Magdeburg zeigt die Möglichkeiten des Internets für unser christliches Engagement auf und bringt dies mit dem Missionsauftrag Jesu in Verbindung.

Franz, Andreas: Erfahrungsorientierte Spiritualität (Serie: Geistliche Megatrends zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Teil 2) In: Charisma 168 (Düsseldorf 2014), 8 f.
Dr. theol. Franz vertritt die These: „Spiritualität muss im Alltag erfahrbare Veränderungen zur Folge haben. Sonst wird sie als wenig relevant erachtet."

Franz, Andreas: Church Planting Movements (Serie: Geistliche Megatrends zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Teil 3) In: Charisma 169 (Düsseldorf 2014), 8 f.
Weltweite religiöse Veränderungen (die Zahl der Pfingstler und Charismatiker verzehnfachte sich seit 1970 auf etwa 600 Mio.) führen u.a. zu Gemeindeneugründungen – besonders in der Dritten Welt. Ein *Church Planting Movement* (CPM) wird als „eine sich durch Gemeindegründungen rasch vermehrende einheimische Bewegung, die eine Volksgruppe oder eine Gesellschaftsschicht durchdringt", definiert.

Franz, Andreas: (Reverse) Mission (Serie: Geistliche Megatrends zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Teil 4) In: Charisma 170 (Düsseldorf 2014), 8 f.

Die Missionsbewegung geht heute von Afrika, Asien und Südamerika nach Europa. Außer der geschichtlichen Entwicklung werden die Konsequenzen für unsere geistliche Arbeit in Mitteleuropa beleuchtet.

Fischer, Karl: Papst Franziskus trifft die Charismatische Erneuerung. In: CE-Info. 3/2014 (Maihingen 2014). 1 f.
Internationales Treffen am 1. und 2. Juni 2014 im Olympiastadion in Rom mit 52 000 katholisch-charismatischen Christen aus Italien und 61 anderen Ländern.

Fischer, Moritz: Pfingstkirchenforschung. Von den Anfängen zu aktuellen Schwerpunkten. In: MdKI 65 (2014), 43-47.

Haustein, Jörg / Maltese, Giovanni: Pfingstliche und charismatische Theologie – eine Einführung. In: MdKI 65 (2014), 59-62.

Hemberger, Christof: Ein prophetisches Treffen in Bethlehem. In: CE-Info. 1/2014 (Maihingen 2014). 1 f.
2017 wird die Charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche ihr 50-jähriges Jubiläum haben. Aus diesem Grund kamen 160 CE-Leiter/innen aus 43 Ländern im November 2013 zu einer *Prophetic Consultation* nach Bethlehem.

Hempelmann, Reinhard: Regionale Aspekte pfingstlicher Theologien – Deutschland. In: MdKI 65 (2014), 62-65.

Keucher, Dieter/Oehmer, Jens: Was würde der Stadt fehlen, wenn es uns nicht geben würde? In: Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche 1/2014 (Hannoversch-Münden 2014), 12 f.
D. Keucher war von 1979 bis 2004 Pfarrer an der Lutherkirche in Chemnitz, J. Oehme hat nach ihm den Staffelstab übernommen. Der kurze Artikel schildert die segensreichen Entwicklungen, aber auch Herausforderungen dieser Gemeinde.

Raedel, Christoph: Von den Heiligungsbewegungen zur Entstehung der Pfingstkirchen. Theologiegeschichtliche Aspekte. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 65 (2014) 51–56.
Der Artikel arbeitet die theologischen Wurzeln der Pfingstbewegung in der sich im 18. und mehr noch im 19. Jahrhundert verändernden Heiligungslehre des Methodismus heraus und führt über die skizzierte Entwicklung von zweistufigen zu dreistufigen Gnadenlehren zur historischen Entstehung und Ausbreitung der Pfingstbewegung, deren wichtigste Lehrauseinandersetzungen erläutert werden: Ablehnung durch die Heiligungs- (in Deutschland: Gemeinschafts-)Bewegung, „finished work"-Kontroverse und „Jesus name"-Kontroverse.

Sikinger, Dominik: Berufungen Wirklichkeit werden lassen. 20 Jahre Werkstatt für Gemeindeaufbau.) In: Charisma 168 (Düsseldorf 2014), 38–40.
Sikinger, Studienleiter der Werkstatt für Gemeindeaufbau (WfG), Ditzingen, die inzwischen mehr als 1000 Leiter/innen in ihrer Berufung gefördert hat, beschreibt die 20-jährige Geschichte dieser modularen, praxisorientierten theologischen Ausbildung mit Bachelor- und Masterabschluss.

Themenheft: „Der BFP und zwischenkirchliche Beziehungen". GEISTbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 2/2014 (Erzhausen 2014), 20 S.
Mit Beiträgen von Vizepräses Frank Uphoff, Vizepräses Bernhard Röckle, Hannelor Illgen und Erhard Zeiser.

Themenheft: „Mein Vater – die Vaterwunde." Nr. 40 (Gießen 2014) 24 S.

Jubiläumsausgabe von Adam online zum 10jährigen Bestehen des evangelikal-charismatischen Männermagazins. Mit Beiträgen von: Hans-Peter Rösch (www.c-men.de), Tobias Mock und Karsten Sewing (LIVE e.V.), Michael Stahl (www.security-stahl.de), Christian Kuster (www.christiankuster.de.to). Chefredakteur ist der katholisch-charismatische Theologe Emmerich Adam.

Themenheft: „Missionsbewegt." Geistbewegt (früher: Wort und Geist). Zeitschrift des BFP, 8/2014 (Erzhausen 2014), 20 S.
Die Augustausgabe des monatlichen Magazins des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden KdöR zeigt Aspekte des missionarischen Verständnisses dieser in Deutschland am schnellsten wachsenden Freikirche und ihre praktische Umsetzung.

Uphoff, Frank / Brenner, Mark: 15 000 Royal Rangers beim Bundescamp. In: InSpirit – Zeitschrift für geisterfülltes Christsein. 3/2014 (Urbach 2014). 22-25.
Royal Rangers ist die Bezeichnung der aus den USA zu uns nach Europa herüber gekommenen pfingstlich-charismatischen Pfadfinder-Arbeit. Auf dem Gelände der Thüringer Siloah Gemeinschaft fand dieses weltweit größte Royal Rangers Camp statt. BFP-Vizepräses F. Uphoff kommentiert diese Mega-Event, Gemeinde-Gottes-Präses Mark Brenner gibt dazu ein Interview.

Wahlung, Hartmuth: Gemeinde mit Begeisterung! Wege des Gemeindewachstums in einer lutherischen Gemeinde in Elmshorn. In: Geistesgegenwärtig. Zeitschrift für Erneuerung in der Kirche 1/2014 (Hannoversch-Münden 2014), 20–22.
1991: 20 Gottesdienstbesucher, 2014 sind es 160-200. Besonders intensiv wird die Atmosphäre nach der Predigt, wenn dazu aufgefordert wird, das Gehörte durch eigene Erfahrungen und Erkenntnisse zu ergänzen – mehr als 300 Jugendliche finden in der Gemeinde ein geistliches Zuhause.

Winter, Maren: Wo der Heilige Geist eingeladen wird, geschehen Veränderungen. Geschichte des Christlichen Zentrums Herrnhut. In: Charisma 170 (Düsseldorf 2014), 20 f.
Die Jungendgruppe der Brüder-Unität Herrnhut erlebt in den 1970er Jahren einen charismatischen Aufbruch gemeinsam mit ihrem Pfarrer. Daraus entwickelt sich nach der Wende das Christliche Zentrum Herrnhut (CZH).

Quäker

Bernet, Claus: Pietismus im Bergischen Land, in: Stefan Gorißen, Horst Sassin, Kurt Wesoly (Hgg.), Geschichte des Bergischen Landes 1, Bielefeld 2014, S. 663–679.

Bernet, Claus: Deutsche Quäkerschriften des 19. Jahrhunderts, Hildesheim 2014 (Deutsche Quäkerschriften 3).

Bernet, Claus: Ashbridge, Elizabeth (1713–1755), in: BBKL, 35, 2014, Sp. 35–38.

Bernet, Claus: Bennett, Richard (1609–1675), in: BBKL, 35, 2014, Sp. 43–45.

Bernet, Claus: Brotherton, Mary (um 1726–1782), in: BBKL, 35, 2014, Sp. 186–187.

Bernet, Claus; Knüppel, Christoph: Klassen, Hans (1893–1959), in: BBKL, 35, 2014, Sp. 756–764.

Bernet, Claus: Laer, Charlotte van (1760–1826), in: BBKL, 35, 2014, Sp. 832–832.

Bernet, Claus: Ochslin, Ruth (1914–1982), in: BBKL, 35, 2014, Sp. 1021–1023.

Groß, Hermann: Ein Refugium im Taunus – Das Erholungsheim „Rest Home" der Quäker in Falkenstein 1933–1939, in: Königsteiner Burgfest. Festbuch zum Königsteiner Burgfest 2014, hg. vom Burgverein Königstein e.V., Kelkheim 2014, S. 67-86.

Witzel, Herbert Friedrich: Im Glauben, nur einmal durch das Leben zu gehen. Die deutsche Quäker-Hilfe arbeitet über 51 Jahre in Deutschland seit April von Berlin aus, in: Brückenbauer, Juli/August 2014, S. 4.

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

Hilmer, Dorothee / Kruse, Monika / Nietzke, Markus / Rothfuchs, Wilhelm (Hgg.): Kreuz mit Zukunft. Ein kleines Hermannsburger Lebensbuch. Eine Veröffentlichung der Kleinen Kreuzgemeinde Hermannsburg in der Selbständigen evang.-luth. Kirche (SELK) zum 125. Kirchweihjubiläum. Hg. im Auftrag des Kirchenvorstands der Kleinen Kreuzgemeinde Hermannsburg, Hermannsburg 2014, 290 S.

Malinkowa, Trudla (Hg.): Jan Kilian (1811–1884) – Pastor, Poet, Emigrant. Sammelband der internationalen Konferenz zum 200. Geburtstag des lutherischen Geistlichen, Bautzen, 23.–24. September 2011 (Schriften des Sorbischen Instituts 58), Bautzen 2014, 491 S.

Schmeckenbecher, Otto / Kabitz, Ulrich: Lebenswege verstehen. „Meine lieben Kinder" und „Fragen an meinen Vater" (Altes und Neues aus der lutherischen Kirche. Neue Folge. Kirchengeschichtliche Lesebücher 2). Hg. v. Gottfried Heyn und Michael Schätzel, Göttingen 2014, 120 S.

Aufsätze, Artikel

Barnbrock, Christoph: Introduction. In: Walther, Carl Ferdinand Wilhelm: Gospel sermons, Vol. 1, Saint Louis, Mo. 2013, XIII-XVIII.

Dienst, Karl: „Lutherisch" im Großherzogtum Hessen zwischen Konfession und Kirchenpartei. Eine kirchen- und theologiepolitische Studie vorwiegend Oberhessens. In: Jahrbuch der Hessischen Kirchengeschichtlichen Vereinigung 64 (2013), 237-256.

Engelbrecht, Klaus: Bekenntnisgemeinden zwischen evangelisch-lutherischer Landeskirche und SELK. Der Weg der Hamburgischen Kapellengemeinden von den Anfängen bis zur Gegenwart. Versuch einer Bestandsaufnahme. In: LuThK 37 (2013), 141-182.

Gummelt, Volker: Zwischen Union und Konfession. Der Streit um das Bekenntnis in Preußen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Kuhn, Thomas K. (Hg.): Bekennen – Bekenntnis – Bekenntnisse. Interdisziplinäre Zugänge (Greifswalder theologische Forschungen 22), Leipzig 2014, 171-183.

Junker, Thomas: Die lutherische Lehre vom Amt der Kirche. In: Lutherische Beiträge 19 (2014), 93-119.

Mit Blick auf die Diskussion über die Lehre vom Kirchlichen Amt in der SELK.

Klän, Werner: Authentisches Luthertum in „Versöhnter Verschiedenheit"? Kirchengemeinschaft als Einheit im Glauben. In: CA Confessio Augustana. Das lutherische Magazin für Religion, Gesellschaft und Kultur 2014, 4, 17-21.

Klän, Werner: Wie ökumenische Partner die SELK sehen – DNK/LBW-SELK. In: LuThK 38 (2014), 101-119.

Neddens, Christian: Die erste selbständige lutherische Gemeinde im Westen Deutschlands und ihre Fernwirkung in die Schweiz (1845–1859). In: Jahrbuch für evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 63 (2014), 117-133.

Stolle, Volker: Den Anfang machte die Gemeinde: Die Entstehung der selbstständigen lutherischen Gemeinden in Korbach und Sachsenberg. In: LuThK 38 (2014), 44-75.

Wenz, Armin: Die SELK im ökumenischen Gespräch – am Beispiel des Dialogs zwischen der Lutherischen Theologischen Hochschule (Oberursel) und dem Johann-Adam-Möhler-Institut (Paderborn). In: LuThK 38 (2014), 87-100.

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

Aamodt, Terrie D., Gary Land und Ronald L. Numbers (Hgs.), Ellen Harmon White: American Prophet, New York, 2014.

Bell, Skip (Hg.), Servants and Friends: A Biblical Theology of Leadership. Berrien Springs/MI, 2014.

Moon, Jerry und Denis Fortin (Hgs.), The Ellen G. White Encyclopedia. Hagerstown/MD, 2014.
Diese Enzyklopädie ist wahrscheinlich das wichtigste adventistische Referenzwerk, das in den letzten 50 Jahren erschienen ist. Sie ist zweifellos das definitive Grundlagenwerk zu einer der bemerkenswertesten Frauen des 19. Jahrhunderts – Ellen G. White (1827-1915). Diese umfangreiche Ressource ist in drei Abschnitte geteilt: allgemeine längere Artikel; ein biografischer Teil; und ein thematischer Teil. Mehrere hundert Einträge von über 160 Autoren befassen sich mit Personen und Ereignissen in Whites Leben als auch ihren Ansichten zu verschiedensten Themen. Es werden ihre Schriften, Theologie, Interpretation und ihre theologische Beziehung zu einigen der Pioniere des Protestantismus wie z.B. Martin Luther und Johannes Calvin behandelt. Das Anliegen der Herausgeber und Autoren bestand darin, ein historisches und theologisches Referenzwerk zu erstellen, das Ellen White sowohl wohlwollend als auch offen und aufrichtig gegenübertritt.

Papaioannou, Kim: The Geography of Hell in the Teachings of Jesus: Gehena, Hades, the Abyss, the Outer Darkness Where There Is Weeping and Gnashing of Teeth. Eugene/OR, 2013.
Dieses Buch ist eine detaillierte exegetische Studie der jeweiligen Begriffe für die Hölle und die ewigen Höllenquallen in allen relevanten Texten der

Evangelien. Es nimmt den Leser mit hinein in die Tiefen der jüdischen Literatur, der Kultur des Alten und Neuen Testaments und der hebräischen und griechischen Exegese.

Poirier, Timothy L., Kenneth H. Wood und William A. Fagal (Hgg.), The Ellen G. White Letters and Manuscripts with Annotations. Bd. 1, 1845-1859. Hagerstown/MD, 2014.
Dieses Buch ist der erste Band in einer neuen Reihe, in der alle noch existierenden Briefe, Tagebucheinträge und Manuskripte von Ellen G. White in chronologischer Anordnung abgedruckt und mit Annotationen versehen werden. Bisher undatierte Dokumente wurden soweit wie möglich datiert, Personen wurden identifiziert und historische Hintergrundinformationen wurden hinzugefügt, um die Details der jeweiligen Dokumente zu beleuchten. Während dadurch erstmals bisher unveröffentlichte Dokumente von White veröffentlicht werden, wird durch die historische Forschungsarbeit auch ein Lesen im historischen und literarischen Kontext möglich, was u.a. auch das Ziel hat Interpretationen, die den Kontext bestimmter Aussagen vernachlässigen oder übersehen, möglichst zu vermeiden.

Stefanovic, Ranko: Plain Revelation: A Reader's Introduction to the Apocalypse. Berrien Springs/MI, 2014.

Valentine, Gilbert und Woodrow W. Whidden (Hgg.), Adventist Maverick: Celebrating the Work of George R. Knight. Nampa/ID, 2014.
George R. Knight ist der führende Adventhistoriker der letzten 25 Jahre, der durch seine Bücher, Artikel und Vorträge über die Geschichte und Philosophie christlicher Pädagogik als auch die Geschichte und Theologie der Siebenten-Tags-Adventisten einen weitreichenden Einfluss hatte und hat. Diese Festschrift enthält eine Sammlung von Artikeln, die einen Überblick liefert über Knights Beiträge in den Bereichen der Hermeneutik für das Verständnis und die Verwendung von Ellen G. Whites Schriften, Christologie, Last-Generation Perfektionismus, Stellvertretung und Opfer und Ellen Whites Lebensstilratschläge.

Aufsätze, Artikel

Adams, Roy: "The cry for justice … and the answer from the sanctuary". In: Ministry 86, Nr. 8 (2014), S. 10–13.

Bemmelen, Peter M. van: The Everlasting Covenant. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 92–106.

Bennett, Kessia Reyne: Divided Anthropology: An Ontological Look at the Vatican's Rejection of Women's Ordination. In: Andrews University Seminary Studies 52, Nr. 1 (2014), S. 101–115.

Canale, Fernando: On Being the Remnant. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 127–174.

Frey, Mathilde: Women's Ordination, Gender Identity, and the Sabbath. In: Andrews University Seminary Studies 51, Nr. 2 (2013), S. 149–175.

Gallusz, Laszlo: Thrones in the Book of Revelation, Part 2: The Lamb on the Throne. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 54–91.

Gallusz, Laszlo: Thrones in the Book of Revelation, Part 3: Thrones of God's Allies. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 153–182.

Gehring, René: Is Sexuality Impure? An Alternative Interpretation of Leviticus 15:18. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 75–115.

Gonzalez, Eliezer: The Sabbath and the Reign of God in the Gospels and in Seventh-day Adventist Theology. In: Spes Christiana 25 (2014), S. 59–80.

Gulley, Norman R.: Why the Sanctuary Is So Important. In: Ministry 86, Nr. 8 (2014), S. 22–24.

Holdsworth, Ben: Paul and Remnant in Romans 9-11: "Inclusively Exclusive" or "Exclusively Inclusive". In: Andrews University Seminary Studies 52, Nr. 1 (2014), S. 93–99.

Höschele, Stefan: The Remnant Concept in Early Adventism: From Apocalyptic Antisectarianism to an Eschatological Denominational Ecclesiology. In: Andrews University Seminary Studies 51, Nr. 2 (2013), S. 267–300.

Kaiser, Denis: 'He spake and it was done': Luther's Creation Theology in His 1535 Lectures on Gen 1:1–2:4. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 116–136.

Kaiser, Denis: Setting Apart for the Ministry: Theory and Practices in Seventh-day Adventism (1850–1920). In: Andrews University Seminary Studies 51, Nr. 2 (2013), S. 177–218.

Kaiser, Denis: The Word, the Spirit of Prophecy, and Mutual Love: Lessons from the "Daily" Controversy for Conflict Resolution. In: Ministry 86, Nr. 12 (2014), S. 16–19.

Levterov, Theodore: Theological Contributions of John Wesley to the Doctrine of Perfection. In: Andrews University Seminary Studies 51, Nr. 2 (2013), S. 301–310.

Mazani, Patrick: Nebuchadnezzar's Deficits in Daniel 4:27 and His Response to Divine Promptings. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 59–74.

Moskala, Jiri: The Holy Spirit in the Hebrew Scriptures. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 18–58.

Ouro, Roberto: Divine Presence Theology versus Name Theology in Deuteronomy. In: Andrews University Seminary Studies 52, Nr. 1 (2014), S. 5–29.

Paroschi, Wilson: The Cross and the Sanctuary: Do We Really Need Both? In: Ministry 86, Nr. 8 (2014), S. 6–9.

Paulien, Jon: The Resurrection and the Old Testament. A Fresh Look in Light of Recent Research. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 3–24.

Pfandl, Gerhard: "The books were opened": A Survey of the Pre-Advent Judgment. In: Ministry 86, Nr. 8 (2014), S. 14–17.

Reynolds, Edwin: "Away from the Body and at Home with the Lord": 2 Cor 5:1-10 in Context. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 137–152.

Rimoldi, Tiziano: Mariages mixtes et rite religieux : La position adventiste et autres traditions chrétiennes. In: Spes Christiana 25 (2014), S. 33–58.

Santrac, Aleksandar S.: The Sola Scriptura Principle in the Current Debate. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 107–126.

Santrac, Dragoslava: The Psalmists' Journey and the Sanctuary: A Study in the Sanctuary and the Shape of the Book of Psalms. In: Andrews University Seminary Studies 52, Nr. 1 (2014), S. 31–45.

Schwenger, Björn: Der Garten in Eden als Heiligtum: Aspekte und Implikationen. In: Spes Christiana 25 (2014), S. 3–32.

Shepherd, Tom: The Scholar and the Word of God: Reflections on 2 Peter 1:16-21. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 2 (2013), S. 3–17.

Souza, Elias Brasil de: Sanctuary: Cosmos, Covenant, and Creation. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 25–41.

Tasker, David: The Heavenly Temple in the Psalms. In: Ministry 86, Nr. 8 (2014), S. 18–21.

Valentine, Gilbert M.: Flying Bishops, Women Clergy, and the Processes of Change in the Anglican Communion. In: Andrews University Seminary Studies 51, Nr. 2 (2013), S. 219–265.

Wahlen, Clinton: Justification in the Gospels. In: Journal of the Adventist Theological Society 24, Nr. 1 (2013), S. 42–53.

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

Blum, Peter C.: For a Church to Come. Experiments in Postmodern Theory and Anabaptist Thought. In: Harrisonburg/VA.: Herald Press. 2013, 177 S.

Burkholder, Jared S. / Cramer, David C.: The Activist Impulse: Essays on the Intersection of Evangelicalism and Anabaptism. In: Pickwick Publications, Eugene/OR, 2012, 427 S.

Chatfield, Graeme R.: Balthasar Hubmaier and the Clarity of Scripture: A Critical Reformation Issue. In: Pickwick Publications, Eugene/OR, 2013, 410 S.

Malcolm, Ed. / Yarnell III, B.: The Anabaptists and Contemporary Baptists: Restoring New Testament Christianity. Essays in Honor of Paige Patterson. In: B&H Academic, Nashville/TN, 2013, 305 S.

Reinholdt, Katharina: Ein Leib in Christo werden – Ehe und Sexualität im Täufertum der Frühen Neuzeit. Band 227, Göttingen, 2012, 325 S.

Scheidegger, Christian: Zwischen den konfessionellen Fronten. Schriften des Buchhändlers und Schwenckfelders Jörg Frell (um 1530–um 1597) von Chur. In: Staatsarchiv Graubünden, Chur/Schweiz, 2013, 416 S.

Simons, Menno: Die Schriften des Menno Simons. Gesamtausgabe. Hg. Mennonitische Forschungsstelle Weierhof und Samenkorn. Steinhagen, 2013, 1216 S.

Vogler, Günter: Die Täuferherrschaft in Münster und die Reichsstände. Göttingen, 2014, 517 S.

Aufsätze, Artikel

Blough, Neal: Convictions et tolérance en 1530: un débat luthéro-anabaptistes strasbourgeois. In: SA, Nr. 23, 2013, S. 22-31.

de Jong, Auke F.: Zoektocht naar doperse identiteit. In: DB, Nr. 38, 2012, S. 17-60.

Derksen, John: Voice, Leadership, and Influence Among spiritualist and Anabaptist Women in Strasbourg, 1525-1570. In: MQR, Jg. 88, Nr. 4, 2014, S. 423-450.

Dobson, James A.: Research Note: Pilgram Marpeck and the Sermones Super Cantica Canticorum. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 389-405.

Eitzen, Hartwig: Von einer missionarischen Bewegung (Täufertum) zur mennonitischen Missionsorganisation. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 19-35.

Gerber, Jean-Pierre: Enoch Seemann – und heute? In: MH, Jg. 36, 2013, S. 99-101.

Gerber, Ulrich J.: Die Rezeptiom von Jan Hus in der Frühzeit der Reformation – Eine Spurensuche. In: MH, Jg. 36, 2013, S. 191-220.

Gross, Leonard: "Wether the Writings of the Old Testament Are as Valid for Christians as Those of the New": Swiss Brethren Perspectives. In: MQR, Jg. 88, Nr. 3, 2014, S. 373-392.

Hamm, Berndt: Das reformatorische Profil des täuferischen Rechtfertigungsverständnisses. In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 148-160.

Jecker, Hanspeter: Täufer im Dialog. In: MJ, 2015, S. 87-90.

Jurt, Hans: Hans Krüsi: Widertöuffery, Ungloub und Ketzery. In: MH, Jg. 36, 2013, S. 159-190.

Lavater, Hans Rudolf: Calvin, Farel, and the Anabaptists: On the origins of the *Brieve Instruction* of 1544. In: MQR, Jg. 88, Nr. 3, 2014, S. 323-364.

Lavater, Hans Rudolf: Täufertum und Kunst. In: MH, Jg. 36, 2013, S. 98.

Niebuhr, Gundolf: Ad fontes: Reflexionen zu Erneuerung und Traditiom bei den Täufer-Mennoniten. In: JGKMP, Jg. 15, 2014, S. 7-18.

Roth, John D.: "Blest Be the Ties That Bind": In Search of the Global Anabaptist Church,
Lecture One The Challenge of Church Unity in the Anabaptist Tradition. In: CGR, Jg. 31, Nr. 1, 2013, S. 5-23.
Lecture Two What Hath Zurich to do with Addis Ababa? Ecclesial Identity in the Global Anabaptist Church. In: CGR, Jg. 31, Nr. 1, 2013 S. 24-43.

Rothkegel, Martin: Anabaptist Sabbatarianism in Sixteennth-Centura Moravia (übersetzt von James M. Stayer). In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 519-554.

Rothkegel, Martin: 1. Oswald Glaidt, Wie, wann und wo man das Blutgesetz oder die Gerichte Gottes handeln, führen und brauchen soll. 1530; 2. Sabbatarische Täufer an Herzog Albrecht von Preußen. Glaubensbekenntnis. Südmähren, 23. Mai 1535; 3. Glaubensbekenntnis der Nikolsburger Täufer. Nikolsburg, 10. Juni 1535. In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 555-573.

Rothkegel, Martin: Reformatorischer Nonkonformimus und modernes Freiheitsverständnis. In: MGBL, Jg. 71, 2014, S. 7-34.

Scheidegger, Christian: "Against the Crazed Anabaptists": A Previously Unknown Letter-Poem by Jörg Syz to Hans Brennwals (ca. 1527). In: MQR, Jg. 87, 2013, S. 368-388.

Snyder, C. Arnold: Anabaptist origins of Mennonite commitment to peace. In: VI, Jg. 14, Nr. 2, 2013, S. 15-23.

Stayer, James M.: Research Note: The Varieties of Anabaptist Biblicism: The Weight of the Old Testament ans the Apocrypha in Several Sixteenth-century Anabaptist Groups. In: MQR, Jg. 88, Nr. 3, 2014, S. 365-372.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter dieses Jahrbuches

Dr. Dr. Claus **Bernet**, Tauroggener Str. 2, 10589 Berlin
P. Gerhard **Bially**, Mendelssohnstr. 2 a, 40233 Düsseldorf
P. Reimer **Dietze**, Postfach 1163, 64386 Erzhausen
P. Ole **Dost**, Sonnenstr. 14, 72275 Alpirsbach
P. Prof. Dr. Fernando **Enns**, Farmsener Landstr. 192, 22359 Hamburg
Helmut **Fenske**, Altkönigstr. 150, 61440 Oberursel
P. Dr. Walter **Fleischmann-Bisten**, Postfach 1255, 64602 Bensheim
Prof. Dr. Erich **Geldbach**, Vogelsbergstr. 8, 35043 Marburg
Dr. Thomas **Hahn-Bruckart**, Gartenfeldstr. 23, 55118 Mainz
Frank M. **Hasel**, Seminar Schloss Bogenhofen, A-4953 St. Peter-Hart
Stefan **Höschele**, Ph.D., An der Ihle 2b, 39291 Friedensau
PD Dr. Joachim **Heise**, Berliner Institut f. vgl. Staat-Kirche-Forschung, Bethaniendamm 25, 10997 Berlin
Prof. Dr. Wolfgang **Heinrichs**, Am Kalkofen 32, 42489 Wülfrath
Dr. Susanne **Jalka**, Feldgasse 10, A-1080 Wien
Dr. Hubert **Jurgensen**, Postfach 1162, 64386 Erzhausen
Diether Götz **Lichdi**, Schwaigener Str. 19, 74080 Heilbronn
Prof. Dr. Frank **Lüdke**, Andréstr. 28, 35039 Marburg
Dr. Dietrich **Meyer**, Zittauer Str. 27, 02747 Herrnhut
P. Peter **Muttersbach**, Schierstr. 15, 38364 Schöningen
Dr. Astrid **Nachtigall**, Habichtweg 3, 59077 Hamm
Ruben **Osimani**, Herrmann-Rupp-Str. 26, 78056 Villingen-Schwenningen
Prof. Dr. Christoph **Raedel**, Philipp-Scheidemann-Str. 52, 35396 Gießen
Dr. Hedwig **Richter**, Bahnhofstr. 51, 17487 Greifswald
Dr. Astrid von **Schlachta**, Universitätsstr. 3, 93053 Regensburg
P. Dr. Paul **Schmidgall**, Rippoldsauer Str. 50, 72250 Freudenstadt-Kniebis
Michael **Schneider**, Klingelbachweg 5, 35394 Gießen
Christine **Schollmeier**, Talstr. 15, 20359 Hamburg
Prof. Dr. Andrea **Strübind**, Institut für Ev. Theologie u. Religionswissenschaft, Fakultät IV, Postfach 2503, 26111 Oldenburg i. O.
P. Holger **Teubert**, Freibergstr. 16, 71691 Freiberg/N.
Pfr. Dr. Peter **Vogt**, Comeniusstr. 3, 02747 Herrnhut
P. Karl Heinz **Voigt**, Touler Str. 1c, 28211 Bremen
Gary **Waltner**, Am Hollerbrunnen 7, 67295 Bolanden-Weierhof
Dr. Lothar **Weiß**, Burgstr. 16 a, 50226 Frechen
P. Hartmut **Weyel**, Alte Bohle 50, 50321 Brühl
P. Klaus-Dieter **Zunke**, Fuchsberg 37, 29313 Hambühren

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 etwa 200 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 weitere Tagungsplanung für 2015 und 2016:

- Arbeitstagung im Herbst 2015:
  Freikirchenforschung: gestern – heute – morgen
  25 Jahre Verein für Freikirchenforschung
  Ort: Theologische Hochschule Friedensau (b. Magdeburg)
  Termin: 26.–27.09.2015

- Symposium im Frühjahr 2016:
  Reformatorische Identität im europäischen Freikirchentum
  Ort: Tagungszentrum Leucorea, Wittenberg
  Termin: 11.–13.03.2016

- Arbeitstagung im Herbst 2016:
  Reformatio *oder* restitutio? – Vorstellungen zur Erneuerung der Kirche in der Geschichte der Freikirchen
  Ort: Tagungsstätte Thomashof, Karlsruhe
  Termin: 10.–11.09.2016

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.[1]

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

[1] Ab 2016 gelten folgende Sätze: € 40 für Einzelmitglieder; € 20 für Studierende und sonstige Ermäßigungsberechtigte; € 100 für korporative Mitglieder.