
Trennung von Staat und Kirche?

Bewährung und Scheitern eines freikirchlichen Prinzips¹

Andrea Strübind

Das Referat zu dem mir aufgetragenen Thema, dem sich die nachfolgenden Ausführungen verdanken, habe ich gerne übernommen. Denn im Verlauf meiner Forschungsarbeit zur freikirchlichen Zeitgeschichte bewegte mich stets die theologisch bedeutsame Leitfrage, inwiefern sich grundlegende freikirchliche Prinzipien wie das Postulat einer »Trennung von Staat und Kirche« in den politischen Umbrüchen unseres Jahrhunderts bewährt haben oder aus welchen Gründen sie preisgegeben wurden. Bei aller historischen Quellenarbeit und Bestandsaufnahme wird m.E. erst durch diese theologische Kernfrage der Wert der kirchengeschichtlichen Arbeit erkennbar und die Kirchengeschichte zu einer zukunftsfruchtigen Disziplin, die hilft, das eigene Selbstverständnis zu profilieren oder zu revidieren.

Je länger ich mich mit den vorwiegend baptistischen Quellen des 20. Jahrhunderts auseinandersetze, desto deutlicher wurde mir, daß die Entwicklungen der deutschen Freikirchengeschichte eine Einbeziehung des nordamerikanischen Kontextes und der kirchengeschichtlichen Entwicklungen in Deutschland bedarf. Erst auf diesem Hintergrund zeigt sich, welches spezifische Verständnis einer »Trennung von Staat und Kirche« sich in unserer Freikirche in Deutschland entwickelte und in welcher Weise ein solches theologisches Grundanliegen konkrete – und durchaus problematische – Gestalt gewann. Zum besseren Verständnis ist es unumgänglich, die kirchengeschichtliche Entwicklung des zu allen Zeiten schwierigen Verhältnisses von »Kirche« und »Staat« zu skizzieren.

1. Die Auswirkungen des Westfälischen Friedens von 1648

Als im diesem Jahr das 350jährige Jubiläum des Westfälischen Friedens gefeiert wurde, gedachten wir eines Frieden von wahrhaftiger Weltbedeutung. Seit diesem historischen Friedensschluß von 1648 setzte sich das Gleichgewichtsprinzip in Europa als Grundlage der europäischen

¹ Überarbeitete und erweiterte Fassung meines gleichlautenden und anlässlich der Herbsttagung der Theologischen Sozietät am 5. September in Duisburg gehaltenen Vortrags. Der Vortragscharakter wurde weitgehend beibehalten.

Staatengemeinschaft durch. Für das deutsche Geschichtsbewußtsein muß das Jahr 1648 deshalb als ein Epochenjahr gelten: Mit ihm endete die Periode des Dreißigjährigen Krieges, und es begann das Zeitalter des Absolutismus.² Die komplizierten Instrumente des Westfälischen Friedens regelten nicht nur die politisch-rechtlichen Verhältnisse in der Mitte des Kontinents, sondern wurden völkerrechtlich ein eineinhalb Jahrhunderte geltendes Grundgesetz für ganz Europa.

Nach dem jahrzehntelangem mörderischen Ringen suchte man nach einer Ordnung auf der Grundlage der Billigkeit, der Gerechtigkeit, der gleichen Würde und des gleichen Wertes der Konfessionen und ihrer politischen Protagonisten. Träger des Ringens um Parität waren die Stände der Altgläubigen und die Protestanten lutherischer und calvinistischer Provenienz. Trotz aller konfessionellen Feindschaft herrschte weitgehend Einverständnis zwischen den Religionsparteien, daß das Aufkommen einer weiteren »Partei« oder sogar eines religiösen Pluralismus verhindert werden müsse.³ Das Heilige Römische Reich deutscher Nation sollte anknüpfend an den Augsburger Religionsfrieden einen bikonfessionellen Charakter erhalten, ohne dadurch seinen einheitlichen sakralen Charakter zu verlieren. Diese Grundentscheidung wurde durch die Bestimmungen des Westfälischen Friedens erreicht und gesichert.

Bereits der Augsburger Religionsfriede (1555) hatte den Ständen des Reichs die Freiheit zur Wahl des Bekenntnisses durch den Landesfürsten für ihr Territorium gebracht.⁴ Der Landesherr erhielt das Recht, die Religion seiner Untertanen festzulegen. Infolgedessen entwickelten sich die Territorien zu geschlossenen konfessionellen Einheitsstaaten, wobei gleichzeitig hinsichtlich der Duldung abweichender Bekenntnisse innerhalb der eigenen Landesgrenzen sehr unterschiedliche Konzeptionen verfolgt wurden.

Gilt heute der Dreißigjährige Krieg schlechthin als Symbol konfessioneller Intoleranz, so ist der Westfälische Friede wiederholt als eine wichtige Wegmarke auf dem Weg zur Durchsetzung der Toleranz bezeichnet worden.⁵ Dieser These gilt es nun, im Blick auf die nicht anerkannten religiösen Minderheiten und Religionen zu widersprechen. Denn für Anhänger anderer als der drei genannten Glaubensbekenntnisse und für religiöse Minderheiten galt der Religionsfriede nicht. Artikel VII §2 des Westfälischen

² Vgl. K. Repgen, Der päpstliche Protest gegen den W.F. und die Friedenspolitik Urban VIII, in *ders.*, Vor der Reformation zur Gegenwart, Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte, Paderborn 1988, 30.

³ Vgl. F. Dickmann, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 207.

⁴ Es galt der verbreitete Grundsatz: Cuius regio eius religio (»wessen Land, dessen Religion«).

⁵ Vgl. W. Schulze, Pluralismus als Bedrohung: Toleranz als Lösung, in: H. Duchhardt (Hg.), Der Westfälische Friede, München 1998, 116.140.

lischen Friedens hielt fest, daß über die drei anerkannten Religionen hinaus im Reich keine weitere Religion aufgenommen werden dürfe.

Den Gedanken der *Glaubenseinheit* innerhalb des Territoriums, der durch staatliche Gewalt erzwungen wurde, gab der Westfälische Friede nicht preis, wenn er auch durch Duldungsvorschriften entscheidend geschwächt wurde. Für eine allgemeine Gewissensfreiheit bzw. die Freistellung des Bekenntnisses war in diesem Frieden kein Raum. Freie Wahl des Glaubensbekenntnisses galt nur für die Obrigkeit, nicht für die Untertanen. Der ganze sogenannte »linke Flügel der Reformation« (Täufer-tum) stand weiterhin außerhalb des Religionsfriedens und wurde im Reich auch künftig nicht geduldet. Nur den drei anerkannten christlichen Konfessionen wurde das Recht zum öffentlichen Gottesdienst und zur Verbreitung von Ideen durch Wort und Schrift gewährt. Die religiös-patriarchalische Grundlegung des Staates, in dem geistliches und weltliches Regiment eng miteinander verzahnt waren führte dazu, daß die dominierende Konfession innerhalb ihres Territorium die religiöse Alleinherrschaft beanspruchte.⁶ Die mit allen Mitteln zu schützende Einheit der Kirche und des Bekenntnisses innerhalb eines Landes schloß aber ihrer Natur nach andersgläubige Untertanen aus. Die anerkannten Konfessionen waren sich prinzipiell darin einig, daß zwei oder mehr Religionen in einem Gemeinwesen nicht zu dulden seien, da ein solcher Schritt die innere Ordnung und den äußeren politischen Frieden gefährde.⁷ Dies blieb eine bindende Verpflichtung der Reichsstände gegenüber dem Deutschen Reich bis zu seinem Ende im Jahr 1806.

»Toleranz« bedeutete in diesem Zusammenhang bis ins 19. Jahrhundert hinein die Duldung der von der »religio dominans« abweichenden Minderheiten durch die Zusicherung von Privilegien seitens des Landesherrn. Religiöse Toleranz basierte also auf dem jederzeit widerrufbaren »Rechtsverzicht« (des Landesherrn) und nicht auf einem notfalls ein-klagbaren »Rechtsanspruch« Andersgläubiger. Dieser Konnex von politischer Herrschaft und Konfession hat das Verständnis der Religionsfreiheit in Deutschland zutiefst geprägt. Religionsfreiheit als individuelles Grundrecht wurde in Deutschland dagegen erst durch die bürgerlich-liberale Bewegung durchgesetzt. Aufgrund der Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters waren religiöse Minderheiten, die nicht zu den drei anerkannten Konfessionen gehörten, stets auf diese staatliche Toleranz angewiesen. Diese versuchten nun ihrerseits durch demonstrative Loyalität gegenüber dem Landesherrn, die eigene Position und Existenz gesellschaftlich zu festigen und – sofern möglich – rechtlich zu verankern. Das ist der religionssoziologische Hintergrund, auf dem wir nach

6 Vgl. H. Conrad, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches, in: Lutz, Geschichte, 168.

7 Vgl. Dickmann, Problem, 232f.

Scheitern und Bewährung des freikirchlichen Prinzips der Trennung von Staat und Kirche fragen müssen.

2. Ansätze für die Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche durch das Täufern in der Schweiz

Das Täufern des 16. Jahrhunderts war von Beginn an ein sehr vielschichtiges Gebilde. Dennoch lassen sich gewisse Grundgedanken festhalten: Die von den Reformatoren proklamierte Schriftautorität und das Prinzip des »Priestertums aller Gläubigen« wurde in den täuferischen Gemeinden konsequent umgesetzt. Unter den sogenannten Laien, sowohl Männern als auch Frauen, entwickelte sich ein Selbstbewußtsein, das auf ein eigenständiges Urteilsvermögen in Lehrfragen pochte. Ihr Ziel war die Schaffung einer sichtbaren Kirche der Gläubigen, die sich im ethischen Gehorsam bewährte, in geistlichen und finanziellen Fragen Autonomie von der staatlichen Gewalt praktizierte, und ihre Verwaltung selbstverantwortlich regelte. Gerade die kongregationalistische und zugleich separatistische Ekklesiologie erwies sich als identitätsstiftende theologische Mitte des frühen Täufern.⁸ Die wahrnehmbare Konzentration der Ekklesiologie auf die sichtbare Gemeinde implizierte die Aufhebung des kirchlichen Territorialprinzips und den Separatismus.

Die beginnende Neuzeit war ebenso wie das Mittelalter eine Zeit der Intoleranz gegenüber religiösen Minderheiten. Menno Simons, ein führender Theologe der Täuferbewegung, bezeichnete die dominierenden Konfessionen die »großen verfolgenden Sekten.«⁹ Täufer, aber auch Juden und sonstige Andersdenkende wurden von Altgläubigen ebenso verfolgt wie von staatskirchlich denkenden protestantischen Reformatoren. Die gesamte täuferische Bewegung wurde seit ihrer Entstehung sukzessiv in den Untergrund gedrängt und in weiten Landstrichen Deutschlands völlig ausgelöscht.

Es ist nicht verwunderlich, daß sich die Vertreter der nicht-anerkannten christlichen Minderheiten deshalb vehement für eine Religionsfreiheit einsetzten.¹⁰ Das Täufern forderte seit seiner Entstehung 1525, die Religion vom obrigkeitlichen Zwang zu befreien.¹¹ Je stärker die Täufer unter der staatlichen Macht zu leiden hatten, desto weniger sahen sie die

⁸ Vgl. A. Strübind, »Eifriger als Zwingli«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, unveröffentlichte Habilitationsschrift, Heidelberg 1998.

⁹ Vgl. H.S. Bender, Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: H. Lutz (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 112.

¹⁰ Vgl. W. Grossmann, Religious Toleration in Germany, 1684-1750, in: Studies on Voltaire and the eighteenth century 201, Oxford 1982, 116f: »In their religious ideas and life styles its members are highly diversified, yet from these groups emerge the most radical spokesman for religious toleration.«

¹¹ Vgl. Bender, Täufer, 113.

Obrigkeit als befugt an, die Gewissen in religiösen Fragen zu binden. Weltliche Herrschaft sollte daher von der Kirche getrennt werden. In diesen frühen Zeugnissen der Täuferbewegung wird die im weiteren Verlauf der Geschichte typisch freikirchliche Forderung nach einer grundlegenden Trennung von Kirche und Staat vorbereitet.

Mit ihrem durch die Verfolgung zunehmend pessimistisch-dualistischen Weltverständnis und dem exklusiven Gemeindeverständnis (Absonderung von der »Welt«), das durch rigide Sozialkontrolle immer stärker perfektioniert wurde, gerieten die Täufer jedoch in Gefahr, die heilsame Botschaft des Evangeliums nur noch für eine orthodoxe und vor allem orthopraxe Elite zu reservieren. Ihre dualistisch geprägte Sozialethik schließt darüber hinaus ein konstruktives Miteinander von Staat und Kirche von vornherein aus. Dennoch blieb die täuferische Vision einer kirchlichen Gemeinschaft, die im Gehorsam gegen die Heilige Schrift ihre Angelegenheiten frei von staatlicher Bevormundung oder kirchlicher Hierarchie in freier Weise regelt, ein wichtiger Impuls für die Freikirchengeschichte.

3. Staat und Christentum in Nordamerika

Das Täufertum und andere dissentierende christliche Gruppierungen gelten zurecht als die Protagonisten der Toleranzbemühungen, die später in England und Amerika vorherrschend wurden.¹² In der puritanischen Bewegung des 17. Jahrhunderts entwickelten sich in England Freikirchen auf der Basis einer freiwilligen – d.h. auf der Entscheidung des Individuums beruhenden – Mitgliedschaft, die sich gegenüber Kirche und Staat für unabhängig erklärten.¹³ In den Independentenkreisen wurde daher die Forderung nach Trennung von Staat und Kirche erhoben.¹⁴

Durch den »linken Flügel« des Puritanismus (v.a. durch Baptisten und Quäker), der mit den führenden humanistischen Eliten kooperierte, wurden Religionsfreiheit und Gleichberechtigung aller Bekenntnisse sowie die Trennung von Kirche und Staat schließlich in die Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika aufgenommen. Innerhalb der nonkonformistischen Bewegungen ist hierbei besonders auf den Quäkerführer William Penn und den Baptisten Roger Williams hinzuweisen, die diese Entwicklung maßgeblich beeinflussten.¹⁵ Individuelle Gewissensfreiheit wurde in den USA zur politischen Norm. »All men are equally entitled

¹² Vgl. a.a.O., 128.

¹³ Vgl. H.R. Guggisberg, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: Lutz, Geschichte, 470.

¹⁴ Vgl. a.a.O., 473.

¹⁵ Vgl. E. Geldbach, Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXV, Göttingen / Bensheim, 1982, 88ff.

to the free exercise of religion according to the dictates of conscience«, lautet der Grundsatz in der am 25. September 1789 verabschiedeten Bill of Rights.

Auch in der »Neuen Welt« war der Durchsetzung der Glaubensfreiheit und des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche ein längerer Prozeß vorangegangen. Die ersten Ansiedlungen in Amerika standen unter der Führung konservativer puritanischer Gruppen. Das territoriale Prinzip der Glaubenseinheit wurde von ihnen zunächst auf die Kolonien übertragen, eine Sicht, der sich selbst die berühmten Pilgerväter (Pilgrim Fathers) anschlossen. Daraufhin wurden andersdenkende Protestanten (»dissenters«), wie Baptisten und separatistische Kongregationalisten, sowie alle übrigen religiösen Minderheiten verfolgt.¹⁶ Zunächst beabsichtigte man in der »Neuen Welt« also durchaus die Errichtung einer Staatskirche nach europäischem Vorbild, die sich auch in neun Kolonien etablierten. In der Mitte des 18. Jahrhunderts kam es zu einer Öffnung gegenüber dem Prinzip der Toleranz. Innerhalb von 50 Jahren vollzog sich eine politische und geistesgeschichtliche Wende, nach der die völlige Religionsfreiheit zum politischen Grundsatz erklärt wurde.¹⁷ Dabei setzte eine aus heutiger Sicht seltsame Koalition des 18. Jahrhunderts die Glaubensfreiheit sowie die Trennung von Staat und Kirche in den USA gegen den Widerstand der kirchlichen Orthodoxie durch:¹⁸ »Der positive Vorstoß für die Trennung von Kirche und Staat und für die Gleichstellung aller religiösen Gruppen vor dem Bürgerlichen Gesetz ging von den sektiererischen Pietisten innerhalb und außerhalb der konservativen Kirchen und von der in Gesellschaft und Staat führenden Rationalisten aus.«¹⁹

Rationalisten wie *Thomas Jefferson* und *James Madison* vertraten die naturrechtlich begründete Ansicht, wonach die Religion auf eine Reihe von vernünftigen Grundsätzen zu reduzieren sei. Diese Fundamentalia fanden sich nach ihrer Meinung in allen in Amerika vertretenen Konfessionen. Jede Religion sei deshalb als ein sozialetischer Wertekanon geeignet, Frieden und Ordnung im Staatswesen aufrechtzuerhalten. Die Einheitlichkeit der Konfession war daher für den Erhalt eines bürgerlichen Gemeinwesens nicht länger erforderlich. Hier liegt der fundamentale und folgenreiche Dissens zwischen der Entwicklung in den USA und in der »Alten Welt«. Wie oben dargelegt, war in Europa gerade die *territoriale Glaubenseinheit* – ausgehend vom mittelalterlichen Staatsgedanken über die Entscheidungen des konfessionellen Zeitalters bis ins 19. Jahrhundert hinein – zum Erhalt der staatlichen Ordnung und des inneren Friedens als unabdingbar angesehen worden. Der axiomatische

¹⁶ Vgl. a.a.O., 90.

¹⁷ Vgl. *S. Mead*, Das Christentum in Nordamerika, Göttingen 1987, 38.

¹⁸ Vgl. a.a.O., 58.

¹⁹ *Mead*, Christentum, 63.

Grundsatz der »Alten Welt« lautete: Nur *Religionseinheit* gewährleistet den staatlichen Frieden.

Die Trennung von Kirche und Staat wurde zu einem Hauptziel der Anhänger Jeffersons und ebenso jener Kirchen, die von der dominanten und repressiven Staatskirche verfolgt wurden. Ausgehend von der individuellen Religionsfreiheit befürworteten Jefferson und Madison das eklesiologische Prinzip einer »Freikirche«, das für sie geradezu paradigmatisch war. Eine Kirche sei demnach nichts anderes als »eine freiwillige Gesellschaft von Menschen, die sich aus eigenem Antrieb zusammenschließen, um Gott öffentlich anzubeten – und zwar so, wie sie es für ihn annehmbar und für das Heil ihrer Seelen als wirksam erachten«. Sie ist freiwillig, weil kein Mensch von Natur aus an irgendeine Kirche gebunden ist.²⁰ Die radikal protestantische Seite, allen voran die Baptisten, forderten ebenso eine freie Kirche, die keine historische oder rechtliche Bindung mehr an den Staat haben dürfe und daher unabhängig bzw. autonom sei.

Dennoch gilt festzuhalten, daß die von den Rationalisten geforderte *Trennung* von Kirche und Staat gerade ein durch und durch *positives Verhältnis* der Kirchen zum Staat intendierte. Die dem Staat gegenüber autonomen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften wurden aufgerufen, durch ihre Lehre und religiöse Praxis die staatliche Ordnung zu unterstützen und dadurch einen unverzichtbaren Beitrag zur öffentlichen Wohlfahrt zu leisten. Die rechtlich garantierte Glaubensfreiheit durchbrach erstmals den traditionellen Konnex, wonach die Kirche zur Durchsetzung ihres Auftrags obrigkeitlicher Zwangsmittel bedarf. Staatsrechtlich und gesellschaftspolitisch vollzog sich dabei nicht weniger als die Verwerfung des Zwangsprinzips zugunsten des Überzeugungsprinzips. Im 19. Jahrhundert interpretierte man schließlich die Trennung von Staat und Kirche als Verdikt über jede Form der Staatskirche, wobei man gleichzeitig dem Einfluß der religiösen Überzeugungen freien Lauf ließ. Als Folge entwickelte sich in den Vereinigten Staaten der auch heute typische religiöse und konfessionelle Pluralismus, der sich dem rationalistischen Grundsatz verdankt, daß jede Religionsgemeinschaft notwendige ethische Normen vermittele, die zur Erhaltung der staatlichen Ordnung – der Demokratie – beitragen. Kurz zusammengefaßt bedeutete es für die Kirchen Unabhängigkeit und Gleichberechtigung bei gleichzeitiger staatstragender Solidarität. Mit der garantierten Glaubensfreiheit entstand gleichzeitig das System des freien *Wettbewerbs* unter den Kirchen und Religionsgemeinschaften, die sich kraft ihrer Überzeugungen bewähren müssen.

²⁰ Vgl. *Mead*, Christentum, 79 (Thomas Jeffersons Gesetzesvorlage zur Einführung der Glaubensfreiheit in Virginia 1796 und James Madisons Denkschrift und Ermahnung über die religiösen Rechte des Menschen 1784).

Jefferson sagte den Baptisten, die er als Freunde der Glaubensfreiheit lobte, am Ende seiner Präsidentschaft: »Durch ein ehrliches Experiment haben wir das große und interessante Problem gelöst, ob die Glaubensfreiheit mit Ordnung in der Regierung und Gehorsam gegenüber den Gesetzen vereinbar ist.« Die Ausübung der Glaubensfreiheit verstand man damals als großes und geglücktes Experiment. Dieses positive Verständnis der Trennung von Kirche und Staat wich eklatant vom europäischen Kontext und der hier praktizierten Toleranzidee ab. Über Jahrhunderte war man davon ausgegangen, daß die Stabilität der Gesellschaftsordnung mit der religiösen Solidarität aller Bürger mit einer einzigen Kirche einhergehen müsse. Dieses Axiom war gerade in Deutschland fest verwurzelt und prägte die kirchliche Situation bis in unser Jahrhundert hinein entscheidend.

4. Die Entstehung der Freikirchen in Deutschland

4.1. Das Verhältnis von Staat und Kirche in den Anfängen des Baptismus

Unter dem Einfluß der Aufklärung wurden in zahlreichen deutschen Staaten auch die nicht anerkannten christlichen Religionsgemeinschaften zunehmend geduldet. Die Wende zur Duldung Andersgläubiger vollzog sich stets, sobald der religiöse Pluralismus von den politischen Machthabern nicht länger als staatsgefährdend betrachtet wurde. Gründe der Staatsräson für die Toleranz waren darüber hinaus vor allem wirtschaftlicher Natur, zumal dann, wenn die dissentierenden Bürger (wie etwa die Hugenotten in Preußen) aufgrund ihrer sozialen Fähigkeiten oder ihrer finanziellen Mittel zu Entwicklung und Prosperität des Gemeinwesen beitrugen. In einigen Territorien etablierte sich daher ein religiöser Pluralismus, jedoch nur dort, wo er als politisch opportun angesehen wurde. Dagegen gab es auch weiterhin Länder, die jeden religiösen Dissens rigoros verfolgten. Der Sieg der Toleranz im 18. Jahrhundert in Europa geht nicht auf den Willen der dominierenden Kirchen zurück. Auf dem europäischen Kontinent ist die Toleranzidee vielmehr rationalistisch-aufklärerisch und mit eindeutigen Ressentiments gegen die etablierten Kirchen durchgesetzt worden. Diese Tatsache war für die weitere Entwicklung im 19. Jahrhundert entscheidend. Auch die Billigung des Prinzips der Trennung von Kirche und Staat in der Paulskirche 1848 wurde als Mittel zur »Verminderung des kirchlichen Einflusses«²¹ und keineswegs, wie in den USA, im Sinne einer positiven Korrelation von Staat und Kirche verstanden, durch die der Kirche die Möglichkeit einer Einflußnahme auf den Staat gerade eröffnet wurde.

²¹ Geldbach, Gewissensfreiheit, 97.

Trotz des aufklärerischen Pathos und der vielfältigen Duldungsvereinbarungen für religiöse Minderheiten war Deutschland im 19. Jahrhundert immer noch von den territorialen Aufteilungen des konfessionellen Zeitalters geprägt. Bis heute dominieren in unserer Gesellschaft die beiden großen Kirchen das öffentliche Leben. Die Entstehung der Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts ging folgerichtig mit staatlichen Repressionen wie Pfändungen, Inhaftierungen, polizeilichen Verhören und Versammlungsverboten einher.²² Die gesellschaftliche Ächtung der Freikirchen durch Kirche und Obrigkeit wurde von diesen mit der vehementen Forderung nach Toleranz und dem Verweis auf grundlegende Freiheitsrechte in den USA beantwortet. Dem Autoritätsanspruch des Staates sollte, indem man ihm seinen Wirkungsbereich jenseits der Gemeinde zuwies, eine eindeutige Grenze gesetzt werden. In diesem vor allem auf *Abgrenzung* von staatlichem Einfluß bedachtem Sinn bekannten sich unsere Gründerväter zum Prinzip der Trennung von Staat und Kirche.

Die Entstehungsgeschichte des Baptismus ist diesem Auditorium wohl hinlänglich bekannt und soll daher nicht noch einmal dargestellt werden. *Johann Gerhard Oncken* war stark von der angelsächsischen Erweckung geprägt. Aus einem Boten der überkonfessionellen Bibel- und Missionsgesellschaft wurde schließlich der Gründer der ersten Baptistengemeinde auf dem Kontinent. Durch Bildung »erwecklicher Konventikel« geriet er schnell in Konflikt mit der Obrigkeit und der Staatskirche. Nach Kontakten mit Taufgesinnten in England ergab sich die enge Verbindung zu den amerikanischen Baptisten durch die erstmalig vollzogene Gläubigentaufe. Die etwas kuriose Geschichte ist hinlänglich bekannt: Durch einen Kapitän zur See erhielten amerikanische Baptisten davon Kenntnis, daß es in Hamburg eine Schar Taufgesinnter gäbe. Die erste Gemeindegründung in Hamburg geschah 1834 durch die Verbindung Onckens mit einem Europa bereisenden baptistischen Theologieprofessor, *Barnas Sears*, der über die Proto-Baptisten in Hamburg Kenntnis erhalten hatte. Aus dem Protokoll der Gemeindegründung in Hamburg²³ wird deutlich, daß die Gemeindeverfassung stark vom amerikanischen Vorbild geprägt wurde. Es entstand offensichtlich eine Baptistengemeinde mit allen Kennzeichen jener etablierten Gemeinden, wie es sie in England und Amerika bereits gab. Oncken sollte zudem einen Brief an die baptistische *Hudson River Association* richten, damit die Gemeinde als »corresponding member« dieses Zusammenschlusses aufgenommen würde. Organisatorisch gliederte man sich vollständig dem amerikanischen Vorbild an. Der auch später für die deutschen Baptistengemeinden konstitutive demokratische

22 Vgl. G. Balders, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: ders. (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989, 28ff.

23 Vgl. G. Balders, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal ²1994, 43ff.

Aufbau der Ortsgemeinde wurde als angemessener Ausdruck für das Priestertum aller Gläubigen angesehen.

Nach innen gerichtet, also gemeindeorganisatorisch und kybernetisch, wurde das demokratische Vorbild des amerikanischen Freikirchentums übernommen. Damit war, wie der Fortgang der Geschichte zeigt, keineswegs eine tiefergehende Sympathie für die Demokratie als Regierungsform verbunden. Die erste Baptistengemeinde entstand ihrer Ordnung nach als »Freiwilligengemeinde« nach nordamerikanischem Modell. Ich möchte es einmal ganz überspitzt formulieren: *Ein erwecklicher Konventikel, der zur Anschauung der Gläubigentaufe gekommen war, wurde gleichsam über Nacht als amerikanische Baptistengemeinde konstituiert.* Aus dieser Ursprungsgeschichte ergibt sich die Frage, wie das baptistische Grundprinzip der Trennung von Staat und Kirche von dieser noch jungen Gemeinde in ihrer speziellen zeitgeschichtlichen Situation verstanden wurde. Wenig später wurden durch Oncken weitere Gemeinden, die vorher eher unorganisierte erweckliche Kreise gewesen waren, in ganz Deutschland als »Baptistengemeinden« konstituiert. Kontinuierliche enge Beziehungen zu den angelsächsischen Bündeln lassen sich in Onckens Nachlaß belegen. Dabei handelte es sich jedoch vorwiegend um finanzielle und nicht in erster Linie um dogmatische bzw. theologische Unterstützung.

4.2. Frühe Konflikte

Die genauen Umstände der sich an die Gründung der ersten Gemeinde anschließenden Verfolgungszeit werde ich aus Zeitgründen nicht ausführen.²⁴ Während der Repressionen berief man sich in Bittgesuchen, z.B. an den Hamburger Senat, sehr wohl auf die Freiheitsrechte, die im Westen gelten würden.²⁵ Man reichte reihenweise Empfehlungsschreiben von amerikanischen Baptisten ein, darunter auch des Gouverneurs von Massachusetts und eines Mitglieds des Obersten Gerichtshofs der Vereinigten Staaten. Im Zusammenhang einer Inhaftierung Onckens erwog man als ultima ratio sogar die Bitte um diplomatische Bemühungen der amerikanischen Regierung.²⁶ Die Gründerväter setzten in dieser Frühzeit ihr Gewissen jedenfalls höher als die Staatsräson. Konflikte scheuten sie nicht, auch wenn sie in Verhören taktisch geschickt reagierten. Die politisch Verantwortlichen sahen in den Anliegen der Gemeinde einen Versuch, die Kirche vom Staat zu trennen und damit die staatliche Verfas-

²⁴ Vgl. Balders, Geschichte, 28ff; H. Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel ²1934, 161ff.

²⁵ Luckey, Oncken, 164. »Und gerade Oncken setzte mit kalvinistischer Starrheit sein Gewissen gegen die Autorität des Staates und übte mit puritanischer Strenge Kritik an der Kirche.«

²⁶ Vgl. a.a.O., 175.

sung in ihren Fundamenten zu erschüttern. In der ermüdenden Kampfzeit der Gründergeneration entwickelten sich aber auch Tendenzen zur Anpassung an staatliche Verhältnisse.

So wird im Glaubensbekenntnis von 1847 aus Gründen der staatlichen Anerkennung der Apolitismus des Baptismus festgeschrieben »Unsere Gemeinden haben nirgends eine politische Tendenz« (Art XIV).²⁷ Mit dem zähen Kampf um die staatliche Duldung ist auch das ambivalente Verhältnis zur Revolution von 1848 zu begründen, der wir in diesem Jahr ebenfalls feierlich gedenken. Zunächst erwachten in den verfolgten Gemeinden neue Hoffnungen auf Religionsfreiheit. Daher wurde die Revolution von Baptisten als Anbruch einer neuen Zeit und als »wunderbares Erdbeben« begrüßt, erwartete man doch von ihr die Gleichstellung der Religionsgemeinschaften und das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. *Julius Köbner* stellte wie kein anderer den deutschen Baptismus in seinem euphorischen »Manifest des freien Urchristentums« als eine religiöse Freiheitsbewegung dar, mithin als Glied der bürgerlichen Emanzipation. Er votierte eindeutig im Sinne der Demokratie und gegen Aristokratie und Absolutismus. Köbner forderte in seinem Manifest schließlich die allgemeine Religionsfreiheit als Grundrecht: »Aber wir behaupten nicht nur unsere religiöse Freiheit, wir fordern sie für jedem Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt. Wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Mohammedaner oder was sonst. Wir halten es für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgend eines anderen Menschen zu legen.«²⁸ Die politische Wende galt ihm als Gottes Gericht, durch das »der allmächtige Gott die Ketten deiner bürgerlichen Unterjochung zerbrach.«²⁹

Andere Baptisten, darunter Oncken, lehnten die politische Unruhen ab und hielten sich auch aus taktischen Gründen von den revolutionären Vorgängen fern. Oncken diente sogar als Corporal der Hamburger Bürgergarde gegen die Aufständischen.³⁰ Später urteilte er sehr negativ über die Revolution: »Als der politische Topf auch in Hamburg überkochte, als sich Juden und Heiden, Krethi und Plethi gegen die bestehende Obrigkeit auflehnten und dadurch zeigten, daß sie eine Partei des Satans seien, wurden alle Bande zerrissen und alle menschliche Ordnung mit Füßen getreten. Wir Baptisten waren damals die einzige unter den Religionsgemeinschaften, die sich von der Revolte fernhielt, obgleich wir auch nach Freiheit strebten.«

27 Oncken führte diesen Artikel als einen der Gründe für die spätere behördliche Anerkennung an. Vgl. *Luckey, Oncken*, 209.

28 *J. Köbner*, Manifest des freien Urchristentums, in: *H. Gieselbusch* (Hg.), *Um die Gemeinde*. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927, 163.

29 A.a.O., 159.

30 Vgl. *Luckey, Oncken*, 210.

Es ist erstaunlich, zu welch divergierenden Ansichten die Gründerväter im deutschen Baptismus gelangten. Auf der einen Seite galt Köbner die bürgerliche Revolution als Gottes Führung, auf der anderen Seite war sie für Oncken eine »Partei Satans«. Bedeutsam ist, daß die demokratischen Kräfte und ihr Ringen um die bürgerlichen Freiheitsrechte von Oncken nicht als genuine Bündnispartner für die Erringung der eigenen Rechte erkannt wurden, die er gegenüber den staatlichen Behörden sonst wiederholt eingeklagt hatte. Daraus ist ersichtlich, daß es ihm an Verständnis für die Demokratie als Staatsform und einer reflektierten Sicht der Trennung von Staat und Kirche im konstruktiven Sinne – wie in den USA – offensichtlich fehlte. Die Separation bedeutete für ihn lediglich eine vom Staat ungestörte Ausübung der Gemeindegemeinschaft.

Im Kampf um die staatliche Anerkennung berief sich Oncken daher in der Folgezeit immer darauf, daß die Baptisten eine neutrale Position im politischen Bereich verträten und sich dadurch als einzige Religionsgemeinschaft von den revolutionären Umtrieben völlig ferngehalten hätten. Der Senat anerkannte schließlich diese neutrale Haltung, woraufhin die Baptisten die lang ersehnte behördliche »Concession« erhielten.³¹ Nicht Köbners Manifest, sondern Onckens taktisches Argumentieren mit der unpolitischen Haltung brachte den Baptisten erstmalig die staatliche Anerkennung. Das gilt es als politische Urerfahrung des frühen Baptismus festzuhalten!

Wie stand es also um das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat? Oncken mußte eigentlich durch seine Einbindung in die englische Erweckungsbewegung den engen Zusammenhang von karitativer und missionarischer Arbeit, geistlicher Erweckung und Sozialethik kennen. Die englische Erweckungsbewegung setzte sich für die Abschaffung der Sklaverei, die Mitarbeit in Gewerkschaften, die Reformierung des Schulsystems und für menschenwürdige Verhältnisse in der Arbeiterschaft ein.³² Oncken erwies sich aber in seiner Tätigkeit weniger als sozial-diakonisch engagierter Mitmensch, geschweige denn als Sozialreformer, der Forderungen an Kirche und Staat formulierte. Er wirkte vor allem als Evangelist, umgetrieben von der Sorge um das Seelenheil der Menschen. Rettung der einzelnen Seele, Individualisierung des Glaubens, persönliche Glaubenserfahrung und Vereinigung der Bekehrten zur sichtbaren Gemeinde der Glaubenden waren seine vorrangigen Ziele. Die Trennung von Staat und Kirche verstand er nicht nur im Sinne einer Freiheit von obrigkeitlichen Übergriffen, sondern vor allem auch als Absonderung von der weltlichen Masse und damit als Separation im exklusiven Sinne. Er propagierte keine Erneuerung der Kirche, geschweige denn der Ge-

³¹ Vgl. a.a.O., 209f.

³² B. Moeller, *Geschichte des Christentums in Grundzügen*, Göttingen 1987, 341; G.A. Benrath, Art. »Erweckung/Erweckungsbewegungen«, TRE X, Berlin / New York 1982, 206ff.

sellschaft, sondern die Trennung und der Auszug der wahrhaft christlichen Schar aus der »Welt«, die in konsequenter Nachfolge das biblische Ideal lebt und verwirklicht.

Wie bereits in früheren Konfliktfällen mit staatlichen Behörden bezeichneten sich die deutschen Baptisten in einem von G.F. Lehmann verfaßten Sendschreiben aus dem Jahre 1854 als Teil der weltweiten Baptistengemeinschaft.³³ Sie verwiesen auf die zahlenmäßige Größe und die fundierten Bekenntnisschriften der angloamerikanischen Baptisten. In einem Begleitbrief des amerikanischen Gesandten am Berliner Hof an den preußischen König wird die enge Verflochtenheit und die Unterstützung der deutschen Baptisten durch die *American Baptist Missionary Union* deutlich.³⁴ In diesem Schreiben wird hinsichtlich der Einstellung der Baptisten zur Revolution von 1848 ausgeführt:

»Die Baptisten müssen friedfertig und treu sein aus einem Sinne religiöser Verbindlichkeit und aus Gewissenspflicht. Sie sind überzeugt, daß es in Ew. Majestät Staaten keine Klasse von Unterthanen gab, welche bei einer merkwürdigen Gelegenheit der neueren Zeit mit mehr Grauen als die Baptisten auf eine Revolution blickten, die durch ihre schändlichen Verbindungen einen gottlosen und gotteslästerlichen Krieg gegen die Religion, gegen die geheiligten Institutionen der Familie, und selbst gegen die Institutionen der Gesellschaft zu führen drohte. Die Revolution, die sich mit Irreligiösität und mit Sozialismus verbündet, muß nothwendiger Weise empörend gegen jede heilige Überzeugung und Gesinnung ihrer Herzen sein. Es ist wahr, die Form ihrer Gemeindeverfassung ist nicht hierarchisch; allein die Erfahrung zeigt nicht, daß ihre Religion sich dahin neigt, ihre Treue für die vorhandenen Formen der Regierung und der gesellschaftlichen Ordnung, in welcher sie leben, zu schwächen. Es liegt im wahren Wesen ihrer Religion: ›Der Obrigkeit unterthan zu sein, und den König zu ehren.«³⁵

Als Vertreter eines Staates, der seit 1787 allen Bürgern volle Religionsfreiheit gewährte, bat er für die deutschen Geschwister um Duldung, argumentierte mit der ungebrochenen Loyalität der Baptisten gegenüber dem Monarchen und hielt ihm keineswegs die freiheitliche amerikanische Grundordnung vor. Das große Experiment der amerikanischen Glaubensfreiheit wurde vielmehr mit keiner Silbe erwähnt. Das Freiheitspathos war wohl auch in der amerikanischen Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts längst verschwunden. Im Vordergrund standen nicht länger die Grundrechte, sondern die Missionsmöglichkeiten. Man forderte deshalb für die deutschen Baptisten keine bürgerlichen Grundrechte, sondern nur ein Quentchen Toleranz. Dies erwies sich angesichts des repressiven Staates als eine durchaus realpolitische Entscheidung.

³³ E. Brandt (Hg.), G.W. Lehmann. Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Kassel 1987, 23.

³⁴ Vgl. a.a.O., 37ff.

³⁵ A.a.O., 39.

4.3. Die Konsequenzen

Spätestens seit 1848 zeigt sich ein typischer Wesenszug für das Verhältnis der deutschen Baptisten zum Staat: Man betonte unter den wechselnden Obrigkeiten die eigene politische Neutralität und die grundsätzliche Loyalität, um sich staatliche Anerkennung und Privilegien zu sichern. Oncken und viele andere Baptisten nach ihm verstanden die Gemeinde deshalb vorwiegend als Gemeinschaft der Gläubigen, die getrennt von der Gesellschaft und dem Staat ihr freikirchliches Ideal einer Freiwilligengemeinde lebt. Trennung von Staat und Kirche hieß daher in erster Linie *Absonderung*. Beide Bereiche sollten so klar getrennt werden, daß Staat und Kirche völlig unabhängig voneinander wirken konnten. Die freikirchliche Forderung nach Glaubensfreiheit als einem Grundrecht und nach der Trennung von Kirche und Staat mit durchaus positiver Rückwirkung beider Größen aufeinander, wie es das angelsächsische Freikirchentum kannte und politisch durchsetzte, blieb den deutschen Baptisten dagegen fremd.

Die amerikanische Befreiung der Kirche von staatlichem Zwang als Freiheit wiederum zur positiven Unterstützung der staatlichen Ordnung und demokratischen Werteerziehung im Staat wurde nur von wenigen (wie vor allem Köbner) rezipiert. Dieses Verständnis der Separation als Absonderung wurde durch die heilsgeschichtliche Deutung der Zeit präzisiert und später mit apokalyptischem Gedankengut angereichert. Diese apolitische Haltung begründete und verstärkte sich durch die Minderheits- und Verfolgungssituation der Baptistengemeinden. Auch für die nachfolgenden Zeiten, die wir noch kurz in den Blick nehmen werden, gilt: Die deutschen Baptisten versuchten stets, ihre gesellschaftliche Position durch einen betonten Apolitismus und neutrales Wohlverhalten zu sichern. Religiöser Pluralismus und weltliche Demokratie können nicht von vornherein als wertestiftend für die deutschen Baptisten angesehen werden. Sie übernahmen zwar im Bereich der Gemeindeorganisation durchaus viele Elemente des freikirchlichen Ideals einer staatsunabhängigen Freiwilligkeitskirche. Jedoch stand die konsequente Forderung nach einer produktiven Trennung von Staat und Kirche, die gerade zur Gesellschaftsverantwortung führt, sowie die Forderung nach Glaubensfreiheit für jedermann zu keiner Zeit als oberste Maxime auf ihren Fahnen. Insofern haben die Baptisten in Deutschland ihr freikirchliches Erbe, wie ich meine, bis heute nur halbherzig angetreten.

5. Weichenstellungen im 20. Jahrhundert

5.1. Weimarer Republik und »Drittes Reich«

Die einsetzende politische Restauration verhinderte bekanntlich zunächst die bürgerrechtlichen Konsequenzen aus dem Revolutionsjahr 1848. Dennoch erreichten verschiedene Freikirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert mühsam eine gewisse staatliche Anerkennung, die jedoch keineswegs zu einer Gleichberechtigung mit den beiden großen Kirchen führte. Die staatliche Duldung wurde in den verschiedenen Regionen vor allem durch die neutrale Haltung der Baptisten im politischen Geschehen erreicht. Je stärker man jedoch selbst im Kaiserreich zu einer tolerierten und anerkannten Religionsgemeinschaft arrivierte, desto weniger wurde der Ruf nach allgemeiner Religionsfreiheit laut. Die sich selbst finanzierende und autonom verwaltende Freiwilligkeitsgemeinde wurde sukzessiv zur Minimaldefinition der Separation.

Diese Entwicklung setzte sich in der ersten deutschen Demokratie fort.³⁶ Während analog zur Revolution von 1848 zunächst in baptistischen Kreisen große Hoffnungen geweckt wurden, weil das »freikirchliche Prinzip« der Trennung von Staat und Kirche erstmalig durch die Verfassung garantiert wurde, kam in den Gemeinden durch die mangelnde Realisierung der politischen Normen ziemlich schnell große Enttäuschung auf. Mißtrauen prägte die mehrheitliche Einstellung zur noch jungen Demokratie, das durch die dezidierte Kirchenfeindschaft der Linken verstärkt wurde. Nur wenige sahen in der demokratischen Regierungsform positive Möglichkeiten und forderten ein verstärktes politisches Engagement ihrer Freikirche.³⁷ Selbst die eigene »Demokratisierung« der Bundesverfassung wurde als bemühend empfunden. In Veröffentlichungen kam die mangelnde Sympathie zur demokratischen Regierungsform zum Ausdruck. Nach der politischen Wende schlossen sich viele leitende Persönlichkeiten in den Baptistengemeinden der schonungslosen Kritik der NS-Propaganda gegen die Weimarer Republik an.

³⁶ Vgl. A. Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Kassel / Zürich ²1995, 49ff.

³⁷ Vgl. a.a.O., 53ff. Vor allem das Engagement von Paul Schmidt und anderen im CSVD ist hier zu beachten, das bis zu einer »Wahlrede« für diese christliche Partei auf der Bundeskonferenz 1930 führte. In dieser Rede wird aber auch Schmidts innere Distanz zur Republik deutlich. Die Trennung von Staat und Kirche wird von ihm zwar gefordert, aber gleichzeitig dualistisch interpretiert. Schmidt befürwortete jedoch durchaus die Einflußnahme und Mitarbeit der Baptisten im staatlichen Bereich. Er wollte sogar die Festschreibung der apolitischen Haltung im Glaubensbekenntnis durch eine Verpflichtung zu aktiver Mitarbeit im Staat ändern. Den Apolitismus der Väter hielt er angesichts des damaligen repressiven Obrigkeitsstaates für zeitbedingt. In seinen Ausführungen ließen sich am ehesten Ansätze für eine im freikirchlichen Sinne konstruktiv verstandene Trennung von Staat und Kirche finden. Man lehnte jedoch Schmidts Vorstoß im politischen Bereich ab, und intensivierte die Mission.

Über die Zeit des »Dritten Reiches« habe ich an anderer Stelle ausführlich gehandelt.³⁸ Deshalb möchte ich hier nur einige Ergebnisse nennen. Während der NS-Zeit wurde das Prinzip der Separation in wachsendem Maße preisgegeben. Das führte in unserem Bund sogar zur zeitweiligen Übernahme staatlicher Formen für die Gemeindeorganisation, wie die Einführung des Führerprinzips zeigt. Die allgegenwärtige Einflußnahme des totalen Staates auf Gemeinde- und Bundesentscheidungen läßt sich anhand der Quellen recht präzise nachzeichnen. Die leitenden Verantwortlichen praktizierten gegenüber dem NS-Staat eine Politik des Taktierens und Paktierens, um die Existenz der Gemeinden nicht zu gefährden. Aus Existenzangst waren die Baptisten zur ständigen Akkomodation an staatliche Forderungen bereit. Die konsequente Realisierung der Trennung von Staat und Kirche hätte die Baptisten jedoch unweigerlich in den Konflikt mit dem Totalanspruch des Staates geführt. Sie bekannten sich zwar weiterhin zum Prinzip der Trennung von Staat und Kirche, aber nicht im Sinne des angloamerikanischen Freikirchentums, sondern als Ausdruck eines theologisch legitimierten Dualismus, der dem Staat völlige Eigengesetzlichkeit zuerkannte. Die Trennung von Kirche und Staat wurde zu einer axiomatischen Unvereinbarkeit von Christsein und Politik modifiziert. Ständig bekannte man sich in den Gemeinden und auf der Leitungsebene vollmundig zur Neutralität der Freikirche in politischen Fragen, der man das negativ verstandene »Politisieren« der sich im Kirchenkampf befindlichen Volkskirche kontrastierend gegenüberstellte. Hierin fühlte man sich – kurioserweise! – gerade im Einklang mit der eigenen freikirchlichen Tradition.

Dies zeigt, wie wenig beheimatet das theologische Erbe des angelsächsischen Freikirchentums im deutschen Baptismus war. Kann es tatsächlich eine legitime christliche Neutralität gegenüber einem solchen Unrechtsregime geben? Eine programmatische Neutralität erstickte im »Dritten Reich« das freikirchlich-nonkonformistische Erbe. Die Verantwortlichen betonten die »urbaptistische« Neutralität in politische Fragen, erwiesen sich im Umgang mit staatlichen Stellen und deren Forderungen aber als erstaunlich geschmeidig. Baptistische Neutralität war angesichts der Auswirkungen des totalen Staates nichts anderes als eine ungewollte Parteinahme, und das daraus resultierende Schweigen zu den verbrecherischen Maßnahmen der Diktatur kam einer Verleugnung der Opfer gleich. Der Dualismus von Welt und Gemeinde wurde durch endzeitliche Deutungen der Gegenwart noch verschärft. Die apokalyptische Geschichtsdeutung legitimierte theologisch – unbeschadet aller Einsicht in den antichristlichen Charakter des NS-Staates – den rigorosen Rückzug in die Gemeinde, die politische Abstinenz und das Schweigen zum Unrecht des Regimes.

38 Vgl. ebd.

5.2. Die zweite deutsche Diktatur

Es gibt bisher nur wenige historisch-kritische Untersuchungen zur Geschichte unserer Freikirche in der DDR. Obwohl das Ende der DDR bereits fast 10 Jahre zurückliegt, befindet sich die Aufarbeitung der DDR-Freikirchengeschichte leider immer noch in ihren Anfängen.³⁹ Vielfältige Arbeiten und Recherchen, die die innerfreikirchliche und staatliche Sicht, schriftliches Quellenmaterial sowie Zeitzeugenaussagen einbeziehen, stehen noch aus.⁴⁰ Daher ist es noch zu früh, eine umfassende Wertung über den Weg unseres Bundes in der DDR abzugeben. Nach einer ersten Sichtung der umfangreichen Akten des Staatssekretariats für Kirchenfragen und auch der »Gauck-Behörde« ergibt sich aufgrund des staatlichen Materials wiederum das Bild einer angepaßten und gleichzeitig um ihre politische »Neutralität« ringenden Freikirche. Beispielhaft möchte ich dies anhand des Kongresses der *Europäisch-Baptistischen Föderation* (EBF) von 1958 in Berlin veranschaulichen.

Die Vor- und Nachgeschichte des EBF-Kongresses im Sommer 1958 ist äußerst interessant und aufschlußreich im Blick auf das damalige Verhältnis unseres Bundes zu den staatlichen Stellen und damit auch für die Frage nach der Verwirklichung bzw. Interpretation der Trennung von Staat und Kirche in der frühen DDR. Einschränkend sei hier darauf hingewiesen, daß nachfolgend ausschließlich staatliche Quellen und der veröffentlichte offizielle Kongreßbericht ausgewertet werden. Die interne Sicht des Bundes müßte durch eine Auswertung der entsprechenden Korrespondenzen, Protokolleinträge und der baptistischen Zeitschriftenberichte präzisiert werden.

Die Geschehnisse sind auf dem Hintergrund des »zweiten Kirchenkampfes« der evangelischen Kirche in der DDR zu betrachten. Bischof Otto Dibelius schrieb im Dezember 1957 an den ehemaligen Präsidenten der EKD-Kirchenkanzlei, Hans Asmussen: »Der Kirchenkampf in der Ostzone ist mit einer bisher unerhörten Heftigkeit entbrannt. Es vergeht kein Tag, ohne daß neue Nachrichten über Verhaftungen, über Entlassungen evangelischer Lehrer, über neue Vergewaltigungs-Versuche in Sachen der Jugendweihe bei uns eintreffen. Wir werden versuchen, mit Gottes Hilfe standzuhalten [...].«⁴¹ Durch zunehmende Konflikte zwischen Kir-

³⁹ Vgl. Zum Stand der innerbaptistischen Aufarbeitung: A. Strübind, Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-175; U. Materne / G. Balders, Einführung, in: *dies.* (Hgg.), *Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden*, Wuppertal / Kassel 1995, 15-19.

⁴⁰ Dankbar ist auf die Berufung eines Beirats »Zeitgeschichte« durch die Bundesleitung im Herbst 1998 hinzuweisen, dessen Aufgabe die Koordinierung der systematischen Erforschung der Geschichte unseres Bundes seit 1945 ist.

⁴¹ O. Dibelius, zit. nach: G. Besier, *Der SED-Staat und die Kirche*, München 1993, 239f.

che und Staat waren im Mai 1958 bereits 24 kirchliche Amtsträger in Haft.⁴² Das Vorgehen gegen die Kirche – sei es im Blick auf die Jugendweihe, den Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen oder die Lehrerausbildung – war eine Folge der staatlich organisierten propagandistischen »Großoffensive«, die der ideologischen Erziehung der Bevölkerung dienen sollte.⁴³ Ministerpräsident Otto Grotewohl wurde im März 1958 ein Memorandum mit kirchlichen Beschwerden zugestellt. Im Mai beklagte die *Kirchliche Ostkonferenz* die großen Belastungen, die durch den Konflikt mit dem Staat und durch dessen öffentlichen Propagandaeinsatz entstanden seien.⁴⁴ Weil die EKD-Synode Ende April 1958 kein klares Nein zur Atombewaffnung gefunden hatte und weiter am umstrittenen »Militärseelsorgevertrag« festhielt, lehnte die DDR-Regierung eine weitere Zusammenarbeit mit dem Bevollmächtigten der EKD, Heinrich Grüber, ab. Die Ergebnisse der sich anschließenden schwierigen Verhandlungen mit dem Staat im Juni und Juli 1958 wurden am 21. Juli, also 5 Tage vor dem Beginn des EBF-Kongresses, in einem gemeinsamen Kommuniqué zusammengefaßt.⁴⁵ Der ausgehandelte Kompromiß mit dem Staat und die darin enthaltene Bejahung der Entwicklung zum Sozialismus riefen innerhalb der EKD scharfe Kritik hervor. »Das SED-Regime hatte der Kirche eine Loyalitätserklärung abgenötigt und keine Gegenleistungen dafür erbracht.«⁴⁶

In diesem kirchenpolitisch äußerst brisanten Kontext muß der EBF-Kongreß von 1958 verstanden werden. Er fand in Westberlin statt, nachdem sich die staatlichen Stellen in der DDR gegen eine Abhaltung in beiden Teilen Berlins ausgesprochen hatten.⁴⁷ In einem Brief von *Hans Luckey*, der mit der Durchführung des Kongresses beauftragt war, an den Staatssekretär vom 15. Mai 1957 kommt bereits die typische Argumentationslinie gegenüber dem Staat zum Ausdruck: Der Kongreß solle zeigen, »daß wir als Baptisten für das unpolitische Christentum, für Trennung von Kirche und Staat, für den Frieden, für die Abrüstung und für die Verständigung unter den Völkern eintreten.«⁴⁸ Zunächst blieben die zuständigen Behörden jedoch trotz weiterer Bittbriefe bei ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Kongreß.

In einem Vorgespräch am 24. September 1957 mit Staatssekretär Eggerath, an dem neben den Vertretern des Bundes (Otto Soltau, Herbert

42 Vgl. a.a.O., 253.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. a.a.O., 256.

45 Vgl. a.a.O., 279.

46 A.a.O., 285.

47 Vgl. BA DO-4/719, Brief Hülsen an Staatssekretär Eggerath vom 17.9.1958. »In einer Aussprache mit Herrn Luckai[ey], Hamburg (verantw. f.d. Durchführung der Tagung) und Herrn Soltau wurde dieser Antrag durch den Kollegen Weise am 14.5.1957 ablehnend beschieden.«

48 A.a.O., Brief *Luckey* an Staatssekretär 15.5.1957

Weist, Hans Luckey) auch der Europasekretär der *Baptist World Alliance* (BWA), Henry Cook, teilnahm, versuchte man die politisch Verantwortlichen umzustimmen.⁴⁹ Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die argumentative Strategie. Der Kongreß, so führte man an, sei nicht mit dem evangelischen Kirchentag zu vergleichen. Im Protokollvermerk wird Luckey dazu mit den Worten zitiert: »Wir sind eine geschlossene Gemeinschaft und kennen unsere Leute. Wir übernehmen eine gewisse Verantwortung und haben die Dinge besser in der Hand.«⁵⁰ Cook versicherte wiederholt, daß ausschließlich religiöse Fragen und nichts Politisches im Kongreßverlauf thematisiert werden würde. Vielmehr sollten die Teilnehmer zu einer loyalen Haltung gegenüber der Regierung aufgerufen werden. »Wir möchten gern versichern, daß wir als Diener der Kirche mit der Regierung in jeder Weise zusammenarbeiten.«⁵¹ Soltau wies – mit leicht drohendem Unterton – auf die negativen Konsequenzen einer Ablehnung durch das Innenministerium für die Reputation der DDR in den Ostblockstaaten hin. »Wir wollen ihnen und ihren Regierungen beweisen, daß auch in der DDR volle Freiheit für uns ist.«⁵²

Der Staatssekretär beharrte dennoch auf seinen sicherheitspolitischen Bedenken, obwohl er sein grundsätzliches Wohlwollen gegenüber den Baptisten zum Ausdruck brachte. »Von ihm aus könnten die Baptisten einen Kongreß mit 10 000 Teilnehmern durchführen, wo sie wollen. Anders ist die Frage bei der evangelischen und katholischen Kirche, mit denen gewisse Spannungen bestehen.«⁵³ Luckey griff diese seitens des Staatssekretärs vorgenommene Unterscheidung der Baptisten von den beiden großen Kirchen auf und war bemüht, sie zum Nutzen des Bundes anzuwenden. »Dr. Luckay[ey] wendet sich dagegen, daß die Kirchen, die vom Staat getrennt sind, gleich behandelt werden wie die Kirchen, die noch enge Berührungspunkte mit dem Staat haben und begrüßt die Worte des Staatssekretärs.«⁵⁴ Eggerath erkannte schließlich die potentielle propagandistische Wirkung des Kongresses für den »Kirchenkampf« und teilte sie den Anwesenden mit: »Aufgrund der Spannungen mit der ev. Kirche könnte man durchaus demonstrieren, daß wir den Baptisten die Türen öffnen.«⁵⁵ Es ist erstaunlich und aus heutiger Sicht beschämend, wie im Ringen um die Genehmigung des Kongresses die Solidarität mit der evangelischen Kirche in den Hintergrund trat und eine Profilierung der eigenen Freikirche zuungunsten der Volkskirche versucht

49 A.a.O., Vermerk über Gespräch Eggerath mit Soltau, Weist, Luckey und Cook vom 2.10.1957.

50 A.a.O., 2.

51 A.a.O., 3.

52 Ebd.

53 A.a.O., 4.

54 A.a.O., 5.

55 Ebd.

wurde. Diese Vorgehensweise weckt höchst fatale Erinnerungen an den BWA-Kongreß 1934 in Berlin.⁵⁶

Um die Beweggründe der Verantwortlichen des Bundes besser zu verstehen, muß beachtet werden, daß im Hintergrund Auseinandersetzungen um die weitere Zulassung der Seminaristen aus der DDR zum Studium am Predigerseminar der Baptisten in Hamburg schwelten.⁵⁷ In den folgenden Monaten entwickelten sich daraus zähe Verhandlungen, in denen wiederholt die grundsätzliche Ablehnung der bisherigen Regelung zum Ausdruck kam. Schließlich wurde die Genehmigung zum Studium im Westen zwar nicht länger erteilt, aber aufgrund der loyalen Haltung des BEFG in der DDR vertagte man zugleich die grundsätzliche Entscheidung über die weitere Perspektive und damit auch über die Rückkehr der Hamburger Studenten auf das Jahr 1959.⁵⁸ In einem entsprechenden Brief des Staatssekretariats für Kirchenfragen an das Innenministerium vom 11. Juni 1958 wurde diese Entscheidung damit begründet, daß die Baptisten den umstrittenen Militärseelsorgevertrag für sich abgelehnt hätten. Es sollten gegenwärtig zudem keine Spannungen zwischen dem BEFG und den staatlichen Organen publik werden, da andernfalls die Gefahr bestehe, daß dadurch die Position der evangelischen Kirche gestärkt würde. Das Innenministerium stimmte dem zu, verschob aber einen endgültigen Entscheid über die »Wiedereinreise der Nachwuchsprediger« auf die Zeit nach dem EBF-Kongreß, auf dem sich zunächst die loyale Haltung der deutschen Vertreter zeigen sollte.⁵⁹ Diese erpresserische Situation zwang den deutschen Verantwortlichen, die um diese Vorgänge wußten, für den bevorstehenden Kongreß von Anfang an »Wohlverhalten« bzw. strikte Neutralität in politischen Fragen auf.⁶⁰

Ein heikler Punkt bei den Gesprächen mit den Staatsvertretern über den EBF-Kongreß war darüber hinaus die Einladung von Otto Dibelius. Aufgrund seiner Funktion als Bischof von Berlin und gleichzeitig als Rats-

⁵⁶ Vgl. dazu die Ausführungen in: *Strübind*, Freikirche, 149ff.

⁵⁷ Bereits am 10.9.1957 war Soltau und Böhm (vom BFeG) mitgeteilt worden, daß es nicht bei der bisherigen Regelung bleiben könne. Im Gespräch vom 24.9.1957 sicherte Eggerath den Bundesvertretern eine Untersuchung der Angelegenheit zu. Vgl. auch BA DO-4/719, Aktenvermerk 15.10.1957 für den Staatssekretär. Darin heißt es: Aufgrund der Entwicklung in Westdeutschland sollte die Ausbildung des Predigernachwuchses des BEFG aus der DDR nicht länger in Hamburg geschehen. Vielmehr solle in der DDR ein eigenes Seminar errichtet werden. Die acht Studierenden sollten bis zum Jahresende 1957 aus Hamburg in die DDR zurückkehren.

⁵⁸ Vgl. a.a.O., Brief Weist an das Innenministerium 11.6.1958.

⁵⁹ Vgl. a.a.O., Brief des Ministeriums des Innern an Weise im Staatssekretariat für Kirchenfragen 9.7.1958.

⁶⁰ Zum Ende des Studienjahres 1958/59 mußten bzw. konnten alle DDR-Studenten aus Hamburg zurückkehren. Am 2. Oktober 1958 beschloß daraufhin die Bundesleitung die Errichtung einer eigenen Ausbildungsstätte in der DDR. Vgl. K. Fuhrmann, Ausbildung im Kontext der DDR, in: *Materne / Balders* (Hgg.), *Erlebt*, 311; G. Balders / R. Dammann, *Zeittafel*, in: *Materne / Balders* (Hgg.), *Erlebt*, 391.

vorsitzender der EKD war er für die Baptisten selbstverständlich die erste Wahl im Blick auf ein Grußwort aus der Ökumene. Dibelius, der aus seiner kritischen Haltung gegen die SED-Diktatur keinen Hehl machte, galt jedoch den politischen Machthabern seit dem Militärseelsorgevertrag als »Initiator der westdeutschen Militärkirche« und als »Feind Nr. 1 aus dem Bereich der Kirchen«⁶¹. Noch im Monat vor dem Beginn des Kongresses blieben die Vertreter des Bundes in einem Gespräch im Staatssekretariat gleichwohl bei ihrer Einladung von Dibelius.⁶² Luckey versprach jedoch mit dem Bischof zu sprechen, so daß »nichts zu befürchten sei«. Eine Woche später, am 11. Juni 1958 teilte Luckey dem Staatssekretariat mit, daß Dibelius sein Grußwort an Martin Niemöller übertragen habe. Dibelius werde demnach auf dem Kongreß nicht sprechen.⁶³ Die Entwicklung legt die Deutung nahe, daß Dibelius aufgrund seiner umstrittenen Position mehr oder weniger ausgeladen wurde.

Am Kongreß nahmen ca. 12 000 Teilnehmer aus allen Regionen Europas teil. Zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg konnten sich die baptistischen Unionen aus Ost und West wieder begegnen, was die bleibende Relevanz dieses Zusammentreffens andeuten mag. Allein die Hälfte der Teilnehmer wurde aus der DDR erwartet. Aufgrund der loyalen Haltung des BEFG hatten die Behörden schließlich für die Einreisegenehmigungen und die Unterbringung staatliche Unterstützung zugesagt. Das Entgegenkommen der staatlichen Stellen wurde von den Baptisten gegenüber der Presse immer wieder lobend erwähnt. In Absprache des Berliner Magistrats mit den leitenden Verantwortlichen des BEFG gab man an die Teilnehmer ein Merkblatt heraus, in dem gefordert wurde, daß sie bewußt als DDR-Bürger auftreten und sich für den Erhalt des Friedens einsetzen sollten.⁶⁴ Die Verhandlungen empfand man seitens des Staatssekretariats als durchaus konstruktiv, obwohl sich die Organisatoren des Kongresses vor Ort gegen eine stärkere Einflußnahme des Magistrats (z.B. im Blick auf Führungen, Dampferfahrt in Ostberlin) zur Wehr setzten.⁶⁵

Der später veröffentlichte Kongreßbericht ist eine bemerkenswerte Quelle, in der die einzelnen Vorträge, Grußworte und Berichte über die Einzelveranstaltungen zu finden sind.⁶⁶ Nach der komplizierten Vorgeschichte und im Blick auf die heikle kirchenpolitische Situation in Deutschland ist es nicht verwunderlich, daß sich in den Beiträgen der europäischen und deutschen Teilnehmer signifikante Unterschiede ergaben.

⁶¹ G. Besier / St. Wolf (Hgg.), »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn ²1992, 11.

⁶² Vgl. BA DO-4/719, Vermerk vom 4.6.1958.

⁶³ Vgl. a.a.O., Brief Luckey 11.6.1958.

⁶⁴ Vgl. a.a.O., Bericht über die Vorbereitung des Kongresses der Europäischen Baptisten.

⁶⁵ Vgl. ebd.

⁶⁶ J. Meister (Hg.), Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin, Kassel 1959.

Trotz des m.E. hochpolitischen Mottos der Konferenz: »Christus, unsere Hoffnung – Europa, unsere Verantwortung« fehlen bereits in den Grußworten der Deutschen zur Eröffnungsveranstaltung politische Konkretisierungen, aber auch ein Rückblick auf die jüngste Vergangenheit gänzlich. Allenfalls ist in vagen Floskeln über die Weltlage von »katastrophalen Zerrissenheiten« und »gefährlichen Machtproben« die Rede. Die erste Anspielung auf die belastenden Folgen der Teilung Deutschlands und speziell Berlins findet sich erst im Grußwort des Westberliner Bürgermeisters Franz Amrehn.⁶⁷ Luckey antwortete auf dieses Votum mit dem knappen Hinweis, daß Baptisten stets nach dem Prophetenwort leben: »Suchet der Stadt Bestes!« Auch Martin Niemöller, der die Grüße für die EKD, Bischof Dibelius und die AcK überbrachte, verzichtete auf eine politische Konkretisierung bzw. ein Wort zur kirchlichen Lage. Dagegen hob er die leidvolle Geschichte zwischen Landes- und Freikirchen in Deutschland und die positive Entwicklung der innerdeutschen Ökumene seit dem Kriegsende lobend hervor.⁶⁸ Die Tendenz, nur in vagen Formulierungen (»Spannungen«, »Grenzen« etc.) über die politische Lage in Europa zu sprechen, setzte sich in den weiteren Beiträgen der Konferenz fort. Unendlich viel »frommes Vokabular« und erbauliche Bibelauslegungen waren zu hören. Nur die Vertreter der Ostblockländer wurden präziser, allerdings in klarer Ausrichtung gegen die Atombewaffnung und im Sinne der Friedenspolitik ihrer Staaten (s.u.).

Der englische Referent *George R. Beasley-Murray* sprach über falsche Hoffnungen auf ein weltanschauliches Führertum: »Ein Götze nach dem anderen ist gestürzt [...] einige werden wieder aufgestellt, angemalt und mit großen Tempeln der Bewunderung der Massen dargeboten.«⁶⁹ Mehrere Referenten, darunter auch *Hans Rockel*, warnten, wenn auch sprachlich wenig konkret, vor dem atomaren Wettrüsten. *Josef Nagy* aus Ungarn sprach zur Weltverantwortung: »Wir müssen verkündigen und dafür eintreten, daß kein Mensch und keine Nation das Recht hat, über den anderen zu herrschen, Ausbeutung, Knechtung, Sklaverei, sei es auch in modernster Art und Weise, müssen wir als Unrecht verurteilen. Wir Baptisten waren von jeher die Vorkämpfer für menschliche Rechte und Gewissensfreiheit, weil das der Standpunkt des Evangeliums ist.«⁷⁰ Weiter führte er aus, daß die Baptisten sich nicht mit der Zweiteilung der Welt abfinden sollten, die durch die Atomgefahr besonders bedrohlich sei, und trat für ein Nebeneinander der Weltanschauungen ein. Dagegen haben die Ausführungen des Baptistenpastors *Otto Johns* aus Berlin einen ganz anderen Ton, wobei er in seinem Referat zugleich poin-

67 Vgl. a.a.O., 33.

68 Vgl. a.a.O., 34ff.

69 A.a.O., 60.

70 A.a.O., 123.

tiert den Gegensatz von Freikirche und staatlich gestützter Volkskirche herausstellte:

»Wir haben als Baptisten stets den Grundsatz vertreten: Trennung von Kirche und Staat. Dabei üben wir uns, uns nicht in die politischen Fragen und Probleme des jeweiligen Staates einzumischen. Wir haben das Wort vom Kreuz in jedem Land und unter jeder Regierungsform und unter unterschiedlichen Gesellschaftsformen zu verkündigen. Unsere Aufgabe ist nicht eine politische, sondern eine geistliche.«⁷¹

Die Resolution des Kongresses ist so allgemein und im Ton eines frommen Pathos gehalten, daß selbst der einzige Satz zur damals hochdramatischen Weltlage eine kaum merkliche kritische Potenz enthält: »Wir wurden uns einig in unserem Gebet zu Gott, Er möge die verantwortlichen Staatsmänner so zusammenführen, daß sie Wege finden, damit die gewaltigen technischen Errungenschaften dieses Jahrhunderts nicht zu Waffen eines mörderischen Krieges, sondern zu Mitteln eines besseren Friedens und besserer Daseinsbedingungen bei allen Völkern werden.«⁷² Erfreut konnten die staatlichen Beobachter berichten, daß auf dem Kongreß keinerlei kritische Stellungnahme zur DDR⁷³ oder zur mangelnden Religionsfreiheit laut wurde. Man registrierte den vorwiegend religiösen Charakter der Veranstaltungen, die offensichtlich der Intensivierung der Missionsarbeit dienen sollten. Keine Hetze gegen den Sozialismus, aber auch keine Unterstützung der NATO-Politik sei festzustellen gewesen. Die religiösen Fragen hätten im Mittelpunkt gestanden, wodurch das eigentlich Ziel, das »Abkapseln der Gläubigen«, deutlich würde, was sich längerfristig sicherlich hemmend auf deren Teilnahme am gesellschaftlichen Leben auswirken werde. Diese Interpretation erscheint kurios, ist aber für ideologische Diktaturen durchaus typisch: Der bewußte Apolitismus einer Kirche wird nicht etwa honoriert, sondern im Blick auf die weltanschauliche Durchdringung der Gesellschaft als Immunisierungsstrategie kritisiert. Positiv zur Friedenthematik und damit im Sinne der DDR »politisch korrekt« hätten sich nur die Vertreter der Sowjetunion⁷⁴ und Ungarns geäußert. Die Religion der Baptisten sei deshalb Teil einer »überholten und verfallenden Gesellschaftsordnung.«⁷⁵ Die kirchenpolitische Bedeutung des Kongresses muß noch genauer untersucht werden. Fest steht, daß die Baptisten sich in der Zeit der schwe-

⁷¹ A.a.O., 91.

⁷² A.a.O., 271.

⁷³ Nur in einem Bericht über die Diakonie von *Dorothy M. Finch* wird eindeutig die schwierige Lage Berlins erwähnt. »Wir besuchten ein Flüchtlingslager in Westberlin und fuhren durch Ostberlin; wir empfanden die Teilung Berlins sehr schmerzhaft [...].« A.a.O., 154.

⁷⁴ Vgl. a.a.O., 245. Karev, Generalsekretär der Baptisten in der UdSSR äußerte sich »kraftvoll« zur Friedenthematik und zur Abrüstung.

⁷⁵ BA DO-4/720, Bericht über den EBF-Kongreß 4.8.1958.

ren Auseinandersetzungen der evangelischen Kirche mit dem SED-Regime eines gewissen staatlichen Wohlwollens erfreuten und alles unternahmen, um sich ihre Privilegien zu sichern. Dafür verzichteten sie auf dem Kongreß – obwohl das Neue Testament eine »insulare Frömmigkeit«⁷⁶ verbiete – völlig auf kritische Auseinandersetzungen und beriefen sich auf ihre politische Neutralität. Durch geschicktes Taktieren versuchten sie gleichzeitig, den Einfluß staatlicher Kräfte und Organisationen auf dem Kongreß so gering wie möglich zu halten. Bei einem Gespräch zwischen den Vertretern der EBF und des Magistrats sowie des Friedensrates am Rande des Kongresses im Café Budapest spielte Gerald Götting, der Vizepräsident der Volkskammer und Generalsekretär der CDU, auf die Loyalität der Baptisten an, die im Gegensatz zu vielen Christen stehe, die eine antikommunistische Haltung einnahmen.⁷⁷ Der Stellvertreter des Staatssekretärs für Kirchenfragen hob die gleichmäßige Behandlung aller Religionsgemeinschaften durch die DDR-Behörden und die konsequente Trennung von Staat und Kirche hervor. Die Kommentierung dieses Votums im Bericht von *Adolf Pohl* ist im Blick auf unsere Thematik äußerst aufschlußreich:

»Das sind tatsächlich, die vom Baptismus schon immer vertretenen Grundsätze. Schon immer galt uns der Griff nach staatlichen Aufgaben, staatlicher Würde und Macht seitens der christlichen Gemeinde als Abweichen vom lauterem Evangelium. Das bedeutet nicht, daß ein Christ nicht als Staatsbürger öffentliche Dienste verrichten könne, aber daraus erklärt sich unsere Zurückhaltung als Kirche und auf Konferenzen in politischen Dingen. Sie darf uns nicht unbesehen als Gleichgültigkeit oder Passivismus ausgelegt werden. Sie ist vielmehr Hinweis auf unser Verständnis von der Gemeinde Jesu und ihrer eigentlichen Aufgabe. Sie ist auch eine ehrende Anerkennung des Staates als Staat.«⁷⁸

Auf einer Pressekonferenz anläßlich des Kongresses dankte Luckey für die Unterstützung durch die Regierung der DDR.⁷⁹ Auf Rückfragen durch Journalisten gab er an, daß die Baptisten in den »volksdemokratischen Ländern« in ihrer Religionsausübung prinzipiell nicht gehindert würden, auch wenn es einige Schwierigkeiten im Blick auf die religiöse Erziehung der Jugend, die Predigerausbildung und oft dringend benötigte Versammlungsräume gäbe. Die Jugendweihe brächte für die Baptisten weniger gravierende Schwierigkeiten als für die evangelische Kirche, da die Baptisten keine Konfirmation hätten, sondern an ihrer Stelle die Gläubigentaufe praktizierten. Es würden aber auch solche Jugendliche

⁷⁶ Vgl. *Meister*, Bericht, 31.

⁷⁷ »Durch den Satz: ›Auf Ihrem Kongreß aber haben sich Menschen getroffen, die loyale Bürger ihrer Staaten sind‹, fühlten wir unser Verhalten und Streben verstanden.« A.a.O., 244.

⁷⁸ A.a.O., 244f.

⁷⁹ Vgl. BA DO-4/720, Pressekonferenz anläßlich des Kongresses der europäischen Baptisten am 24.7.1958; *Meister*, Bericht, 300ff.

getauft, die die Jugendweihe erhalten hätten.⁸⁰ In einer Pressemitteilung wurde allerdings auch vermerkt, daß die Baptisten die Jugendweihe nicht befürworteten.⁸¹ »Zu den Gegenwartsfragen erklärte Dr. L.[uckey], daß die Baptisten keine politischen Formulierungen herausgeben, damit ihre Anhänger nicht in Verwirrung gebracht werden. Die politische Einstellung sei die Sache eines jeden einzelnen ihrer Anhänger.«⁸²

Die Bemerkungen Luckeys und anderer lassen eine Solidarität mit der vom Kirchenkampf bedrängten Kirche vermissen. In Kontinuität zum »Dritten Reich«, die sich ja auch personell zeigte, wurde vielmehr erneut vor allem die Profilierung der eigenen denominationellen Interessen gesucht. Die – in Abgrenzung zu der mit dem Staat immer noch verbundenen evangelischen Kirche – bewußt herausgestellte Trennung von Kirche und Staat galt als folgerichtige Konsequenz des »unpolitischen Christentums«, das sich allein auf religiöse und geistliche Fragen konzentrieren wollte. Mit dieser Deutung der Separation näherte sich der Baptismus unbewußt dem antikirchlichen Verständnis der sozialistischen Diktaturen an, die durch die Trennung von Staat und Kirche die Kirche als einen rein religiösen Verein ohne jede gesellschaftliche Bedeutung verkümmern und absterben lassen wollten.

Bemerkenswert ist jedoch, daß im Bericht des Bundesdirektors *Paul Schmidt* über den deutschen Bund die gesamtdeutsche Organisation trotz der Teilung Deutschlands besonders hervorgehoben wurde.⁸³ Pastor *Helmut Grimm* aus Berlin wagte in seinem Referat zumindest, den stereotypen Hinweis auf grundsätzliche Neutralität im Politischen in Frage zu stellen. »Haben wir nicht auch in die Politik hinein zu antworten? Der Präsident erwiderte das Grußwort des Bürgermeisters mit dem Ruf des Propheten: ›Suche der Stadt Bestes!‹ Bleibt dieses Wort nicht eine unverbindliche Höflichkeitsformel, wenn wir uns nicht allen Ernstes mit den Fragen befassen, die diese Stadt bewegen?«⁸⁴ Deutet sich hier ein Umdenken an, vielleicht das Denken einer neuen Generation?

Zwei Jahre später wird der BEFG in einer internen Beurteilung des Staatsekretariats wie folgt eingeschätzt:

»Sie befolgen das Prinzip der Anpassung an die politischen Verhältnisse des jeweiligen Staates und es wird in der DDR die Entwicklung zum Sozialismus und ebenso die klerikal-militaristische Politik des Adenauerregimes respektiert. [...] Gegenwärtig lassen sich die Baptisten, wie die Methodisten, für die

⁸⁰ Die Jugendweihe war im Jahr 1957 durch einen erneuerten Gelöbnistext mit einem Bekenntnis zum Sozialismus und zur Staatstreue gegenüber der DDR verbunden worden. Vgl. *Besier*, SED-Staat, 234.

⁸¹ Vgl. *Meister*, Bericht, 296. Presseauschnitt aus »Der Tag« vom 25.7.1958.

⁸² BA DO-4/720, Anlage über den Kongreß zur Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

⁸³ Vgl. *Meister*, Bericht, 210.

⁸⁴ A.a.O., 110.

Aktion »Brot für die Welt«, die eindeutig eine Aktion des Antikommunismus ist, für die Interessen des Imperialismus mißbrauchen.«⁸⁵

Bei der Bewertung der baptistischen Tätigkeit in der DDR müsse ebenfalls die Rolle des »religiösen Deckmantels und die Spekulation auf Vorteile von Seiten staatlicher Organe« berücksichtigt werden, heißt es im selben Bericht.

6. Versuch eines Fazits

Hat das freikirchliche Gemeindemodell eine latent quietistische Tendenz, die zwangsläufig zu einem Rückzug in die Innerlichkeit führt? Dies ist ein Vorwurf, der sehr oft von volkskirchlicher Seite an die Freikirchen herangetragen wird und sich geradezu zu einem Standardvorurteil entwickelte. Im Rückblick auf die historischen Stationen des deutschen Baptismus legt sich die Frage nahe, ob eine repressive staatliche Situation immer dazu führen *muß*, daß sich diese Freikirche auch unter Preisgabe ihrer Prinzipien an die staatlichen Gegebenheiten anpaßt. Die Geschichte scheint dies zu belegen. Ist also die Freikirche mit dem von ihr vertretenen Prinzip der »Trennung von Staat und Kirche« nur in einem freien Staat als Kirchenform möglich? Ich glaube nicht.

Unsere freikirchliche Ekklesiologie wurde von den Täufern in der Reformation erstmalig verwirklicht und brachte sie in Konflikte mit der Obrigkeit und der mit ihr verbundenen Kirche. Um der erkannten Wahrheit willen wurden sie tausendfach zu Märtyrern. In den Vereinigten Staaten gelang es, das theologisch begründete Prinzip der Trennung von Staat und Kirche zur verfassungsmäßigen Grundlage zu machen. In der Geschichte der Baptisten in der UdSSR, deren Weg noch gründlich erforscht werden muß, gab es eine radikale Spaltung unter den Baptisten. 1961 trennten sich die sogenannten »Initiativisten« vom offiziellen Bund der Baptisten und Evangeliumschrsten ab, weil sie sich nicht länger durch eine dem Staat verbundene und ihm hörige Bundesleitung vertreten wissen wollten. In immer neuen Eingaben an den Obersten Sowjet verlangten sie die Umsetzung der Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche und eine freie Synode, auf der sie nach demokratischen Grundsätzen eine freie Leitung wählen könnten. Es kam sogar zu tagelangen Demonstrationen im Kreml. »Wir stellen uns nicht gegen die Staatsmacht – sie ist für uns nicht kompetent, weder dem Wort Gottes nach, noch dem Gesetz nach, denn die Verfolgungen können die Zukunft der wahren Kirche keinen Schaden tun.«⁸⁶ Diese tapferen Nonkonformisten wurden Märtyrer und gingen in die Gefängnisse.

85 BA DO-4/720, Anlage über den Kongreß zur Einschätzung des BEFG 4.1.1960.

86 BStU HA XX/4-517, 89.

Der freikirchliche Weg der Trennung von Kirche und Staat kann eine spezifische Konzeption der Gemeinde Jesu Christi sein, die einerseits ihre Unabhängigkeit vom staatlichen Einfluß sichert und gleichzeitig Freiraum schafft, damit Christen auf die Gesellschaft einwirken können. Eine konstruktiv verstandene Trennung von Staat und Kirche garantiert allen Kirchen *Unabhängigkeit* und *Gleichberechtigung* und ermöglicht zugleich eine den Staat mitgestaltende und mittragende *Solidarität*. Die Geschichte unseres Bundes lehrt, daß die gemeindliche Ausrichtung auf die ganze Gesellschaft durch einen repressiven Staat oft verlorenging. Auch in unserer freiheitlichen Demokratie haben wir noch keinen Weg gefunden, in unserer Gesellschaft auf relevante Weise mitzuwirken. Gerade angesichts der gegenwärtigen Krise der Volkskirchen sollten wir unser Kirchenmodell einer »freien Kirche in einem freien Staat« grundlegend reflektieren und sowohl theologisch als auch soziologisch stärker profilieren. Dazu sollten wir ganz neu und ganz viel von unserem non-konformistischen freikirchlichen Erbe lernen und entdecken.

Bibliographie

a) Unveröffentlichte Quellen (Bundesarchiv Abteilung Berlin-Lichterfelde)

Bestände: BA DO-4 / 719 und BA DO-4 / 720

b) Gedruckte Quellen und Literatur

- Balders, G., Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal / Kassel ³1989, 17-167
- Bender, H.S., Täufer und Religionsfreiheit im 16. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 111-134
- Benrath, G.A. Art. »Erweckung / Erweckungsbewegungen I«, TRE X, Berlin / New York 1982, 206-220
- Besier, G., Der SED-Staat und die Kirche, München 1993
- / Wolf, St. (Hgg.), »Pfarrer, Christen und Katholiken«. Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, Neukirchen-Vluyn ²1992
- Brandt, E., (Hg.), G.W. Lehmann. Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Kassel 1987
- Conrad, H., Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des alten Reiches, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 155-192
- Dickmann, F., Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 203-251
- Geldbach, E., Gewissensfreiheit und freikirchliche Tradition, in: Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXV, Göttingen / Bensheim 1982, 81-101

- Gieselbusch, H.* (Hg.), Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin 1927
- Grossmann, W.*, Religious Toleration in Germany, 1684-1750, in: *ders.*, Studies on Voltaire and the eighteenth century 201, Oxford 1982, 115-141
- Guggisberg, H.R.*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. und 17. Jahrhundert, in: *Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 455-481
- Luckey, H.* Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 21934
- Lutz, H.* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977
- Materne, U. / Balders, G.* (Hgg.), Erlebt in der DDR. Berichte aus dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Wuppertal / Kassel 1995
- Mead, S.*, Das Christentum in Nordamerika, Göttingen 1987
- Meister, J.* (Hg.), Bericht über den Kongreß der Europäischen Baptisten 26.-31. Juli 1958 in Berlin, Kassel 1959
- Moeller, B.*, Geschichte des Christentums in Grundzügen, Göttingen 41987
- Reppen, K.*, Der päpstliche Protest gegen den W.F. und die Friedenspolitik Urban VIII, in: *ders.*, Vor der Reformation zur Gegenwart, Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte, Paderborn 1988, 30-52
- Schulze, W.*, Pluralismus als Bedrohung: Toleranz als Lösung, in: *Duchhardt, H.* (Hg.), Der Westfälische Friede, München 1998, 115-142
- Strübind, A.*, »Eifriger als Zwingli«. Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz, unveröffentlichte Habilitationsschrift (masch.), Heidelberg 1998
- , Kennwort: »Herbert aus Halle«. Ein Forschungsbericht über die Verbindungen zwischen Baptisten und dem Ministerium für Staatssicherheit in der DDR, ZThG 2 (1997), 164-175
- , Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im »Dritten Reich«, Wuppertal / Kassel / Zürich 21995