

„Die Evangelische Allianz wurde 1846 in London namentlich auch gegründet, um das Recht der Religionsfreiheit zu propagieren und einzufordern, und dies von Anfang an ausdrücklich auch für die Angehörigen anderer Religionen und für christliche Sekten.“

Diese Aussage galt es einmal gründlich zu belegen. Damit soll auch deutlich werden, daß der Einsatz von Idea gegen Christenverfolgung und andere Beschränkungen der Religionsfreiheit nicht nur das journalistischen Informationsgebot erfüllt und einem geistlichen Auftrag der Gemeinde Jesu gehorcht, sondern auch einem geschichtlichen Auftrag und einer guten Tradition der namensgebenden Bewegung folgt.

Zwei Historiker konnten dafür gewonnen werden, die biografisch am Ende des Buches ausführlicher vorgestellt werden. Beide haben dafür umfangreiches Archivmaterial und zeitgenössische gedruckte Quellen studiert und bieten sowohl einen guten Überblick als auch bisher unbekannt Details.

David Hillborn ist als Cheftheologe' der Evangelischen Allianz in Großbritannien und als Mitverfasser einer Geschichte der Evangelischen Allianz für unsere Thematik geradezu prädestiniert. Er stellt die Thematik aus britischer und internationaler Sicht dar. Sein Quellenmaterial in den Fußnoten ist bisher nicht publiziert und ich hoffe, bald eine englische Fassung dieser wichtigen Belege folgen lassen zu können.

Karl Heinz Voigt hat sich als Historiker des deutschen Methodismus, der Entstehung der Freikirchen sowie der Entstehung der Evangelischen Allianz und der Ökumenischen Bewegung wiederholt damit beschäftigt, wie die Freikirchen Religionsfreiheit für sich selbst erstritten, aber sich auch schon früh für die Freiheiten anderer einsetzten. Er zieht in seinem Beitrag aus deutscher Sicht vieles des von ihm in Jahrzehnten erforschten Materials für unsere Thematik zusammen.

Thomas Schirmacher in seinem Vorwort

ISBN 3-932829-79-4

ISSN 1618-7865

idea
Dokumentation

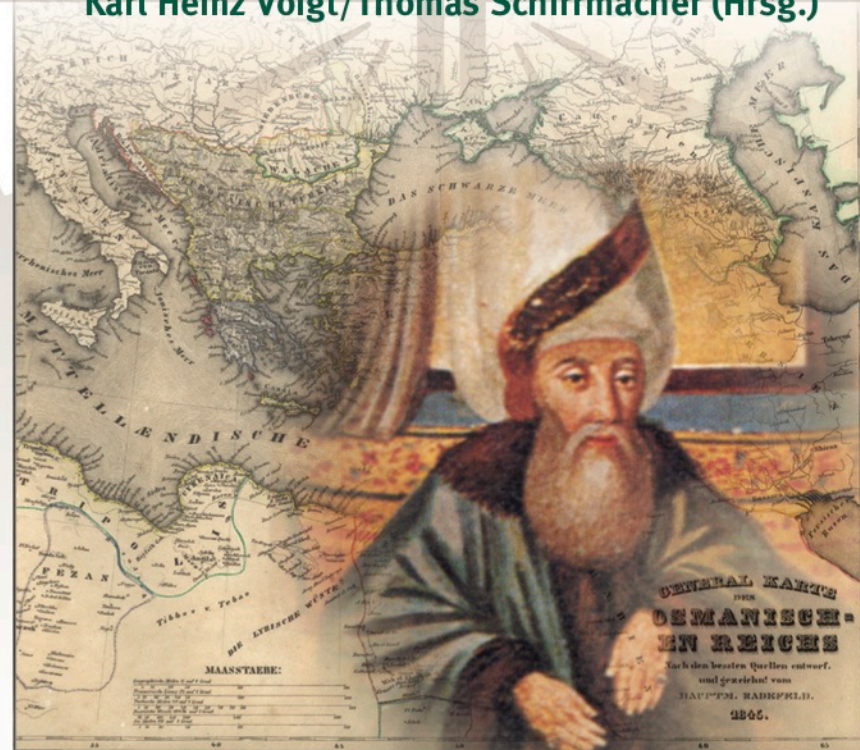
VKW idea - Dokumentation 3 / 2004
VKW Menschenrechte für Minderheiten ... idea - Dokumentation 3 / 2004
VKW idea - Dokumentation 3 / 2004

Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa

Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert

Mit einem Beitrag von David Hilborn

Karl Heinz Voigt/Thomas Schirmacher (Hrsg.)



Karl Heinz Voigt/Thomas Schirrmacher (Hrsg.)

Menschenrechte für Minderheiten
in Deutschland und Europa

Zum Umschlagfoto:

Fotomontage aus einer Karte des Osmanischen Reiches von 1845 und einer Zeichnung vom Großwesir des osmanisch-türkischen Sultans Abdülmecit (1839-1861). 1855 besuchte eine Abordnung des Internationalen Komitees der Evangelischen Allianz diesen reformfreudigen Sultan, um sich für orthodoxe u. a. Minderheiten einzusetzen.

Studien zur Religionsfreiheit

Studies in Religious Freedom

Band 5

Karl Heinz Voigt • Thomas Schirmacher (Hrsg.)
Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa
idea-Dokumentation 3/2004

Band 1

Max Klingberg • Thomas Schirmacher (Hrsg.)
Märtyrer 2001
idea-Dokumentation 14/2001

Band 2

Thomas Schirmacher
The Persecution of Christians Concerns Us All
idea-Dokumentation 15/99 E
Englische Fassung der idea-Dokumentation Nr. 15/99
Christenverfolgung geht uns alle an

Band 3

Max Klingberg • Thomas Schirmacher (Hrsg.)
Märtyrer 2002
idea-Dokumentation 7/2002

Band 4

Max Klingberg • Thomas Schirmacher (Hrsg.)
Märtyrer 2003
idea-Dokumentation 11/2003

Karl Heinz Voigt / Thomas Schirmmacher (Hrsg.)

Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland und Europa

Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Evangelische Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert

idea-Dokumentation 3/2004

Mit einem Beitrag von David Hilborn

Dieser Band erscheint im Auftrag von:

Idea – Informationsdienst der Evangelischen Allianz
Arbeitskreis für Religionsfreiheit der
Deutschen Evangelischen Allianz
Arbeitsgemeinschaft Religionsfreiheit der
Schweizerischen Evangelischen Allianz
Österreichische Evangelische Allianz
Internationale Gesellschaft für Menschenrechte

Erarbeitung und Druck wurden unterstützt von:

Gebende Hände gGmbH, Internationales Hilfswerk
Martin Bucer Seminar

Die Deutsche Bibliothek – CIP

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 3-932829-79-4 • ISSN 1618-7865

© 2004 by idea

Postfach 1820, D-35528 Wetzlar

Tel. 06441/915-122 Fax -148

idea@idea.de / www.idea.de

Die Herausgeber sind zu erreichen über:

Karl Heinz Voigt: khvoigt@emk-bremen.de

Adresse: Touler Str. 1c, 28211 Bremen

Thomas Schirmmacher: Thomas.Schirmmacher@bucer.de

Printed in Germany

Satz: Ron Kubsch

Umschlaggestaltung und Gesamtherstellung:

BoD Verlagsservice Beese, Friedensallee 76, 22765 Hamburg

www.rvbeese.de / info@rvbeese.de

Verlag für Kultur und Wissenschaft

(Culture and Science Publ.)

Friedrichstr. 38, D-53111 Bonn

Fax 0228/9650389

www.vkwonline.de / info@bucer.de

Verlagsauslieferung:

Hänssler Verlag / IC - Medienhaus

D-71087 Holzgerlingen, Tel. 07031/7414-177 Fax -119

www.haenssler.de / info@haenssler.de

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	5
Vorwort	7
<i>David Hilborn</i>	
„Einige gemeinsame Aktionen“: Die Bildung und Entwicklung einer Sozialen Agenda innerhalb der Evangelischen Allianz	9
<i>Karl Heinz Voigt</i>	
„Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz und des Deutschen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts	37
<i>Karl Heinz Voigt</i>	
Vier Vorkämpfer in Sachen „Religionsfreiheit“: Culling Eardley, John Howard Hinton, Edward Steane und Gottfried Wilhelm Lehmann	75
<i>Thomas Schirrmacher</i>	
Christlieb contra Opiumhandel	105
<i>Thomas Schirrmacher</i>	
Die christliche Begründung der Menschenrechte	111
Autoren	125

Vorwort

In der ersten These meiner im Auftrag der Deutschen Evangelischen Allianz erarbeiteten Thesen zur Christenverfolgung heißt es unter anderem zur Begründung der Herausgabe von Idea-Dokumentationen zum Thema – mittlerweile sind es fünf¹:

Die Evangelische Allianz wurde 1846 in London namentlich auch gegründet, um das Recht der Religionsfreiheit² zu propagieren und einzufordern, und dies von Anfang an ausdrücklich auch für die Angehörigen anderer Religionen und für christliche Sekten³. In dieser Tradition sieht sich dieser Beitrag.⁴

Auch wenn ich selbst bereits in meiner Dissertation über Theodor Christlieb einzelne Belege dazu angeführt habe und in allen Geschichten der Evangelischen Allianz dieser Aspekt angesprochen wurde und wird, war es mir doch ein Anliegen, diese Aussage einmal gründlich zu belegen.

Auch soll damit deutlich werden, daß der Einsatz von Idea gegen Christenverfolgung und andere Beschränkungen der Religionsfreiheit nicht nur das journalistische Informationsgebot erfüllt und einem geistlichen Auftrag der Gemeinde Jesu gehorcht, sondern auch einem geschichtlichen Auftrag und einer guten Tradition der namensgebenden Bewegung folgt.

Zwei Historiker konnten dafür gewonnen werden, die biografisch am Ende des Buches ausführlicher vorgestellt werden. Beide haben dafür umfangreiches Archivmaterial und zeitgenössische gedruckte Quellen studiert und bieten sowohl einen guten Überblick als auch bisher unbekannt Details.

David Hilborn ist als ‚Cheftheologe‘ der Evangelischen Allianz in Großbritannien und als Mitverfasser einer Geschichte der Evangelischen Allianz für unsere Thematik geradezu prädestiniert. Er stellt die Thematik aus britischer und internationaler Sicht dar. Sein Quellenmaterial in den Fußnoten ist bisher nicht

¹ Neben ‚Christenverfolgung geht uns alle an‘ (15/99) außerdem ‚Martyrer 1999‘ bis ‚Martyrer 2003‘ als ‚Jahrbuch zur Christenverfolgung heute‘ herausgegeben von Max Klingberg und Thomas Schirmmacher.

² Vgl. z. B. Christoph Johannes Riggerbach (Hg.). Siebente Hauptversammlung der Evangelischen Allianz gehalten in Basel ... 1879: Berichte und Reden. Bd. 2. Bahnmaier's Verlag/H. Georg: Basel, 1880. S. 999-1004. Werner Beyer. Einheit in der Vielfalt: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz. R. Brockhaus: Wuppertal, 1995 erwähnt etwa S. 45-46 eine Gesandtschaft an den preußischen König gegen die Todesstrafe für Konvertiten in der Türkei und S. 78-80 gegen Galeerenstrafen für Protestanten in Spanien.

³ Vgl. die in Thomas Schirmmacher. Theodor Christlieb und seine Missionstheologie. Telos - Evangelikale Theologie. EGfD: Wuppertal, 1985. S. 49ff und S. 108ff genannte Literatur.

⁴ Thomas Schirmmacher. Christenverfolgung geht uns alle an: Auf dem Weg zu einer Theologie des Martyriums: 70 biblisch-theologische Thesen im Auftrag der Deutschen Evangelischen Allianz. Idea-Dokumentation 15/99. Idea: Wetzlar, 1999; 2. erweiterte Auflage 2001. S. 5.

publiziert und ich hoffe, bald eine englische Fassung dieser wichtigen Belege folgen lassen zu können.

Karl Heinz Voigt hat sich als Historiker des deutschen Methodismus, der Entstehung der Freikirchen sowie der Entstehung der Evangelischen Allianz und der Ökumenischen Bewegung wiederholt damit beschäftigt, wie die Freikirchen Religionsfreiheit für sich selbst erstritten, sich aber auch schon früh für die Freiheiten anderer einsetzten. Er zieht in seinem Beitrag aus deutscher Sicht vieles des von ihm in Jahrzehnten erforschten Materials für unsere Thematik zusammen.

Ergänzt wird sein Beitrag um die Biografien dreier herausragender Vertreter der Evangelischen Allianz, die wir aus dem ‚Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon‘ abdrucken. Dem Bautz-Verlag danken wir herzlich für die großzügige Abdruckerlaubnis und verweisen auch für andere erwähnte Personen auf dieses ausgezeichnete und breit angelegte Standardwerk.

Thomas Schirmacher, am Aschermittwoch 2004

„Einige gemeinsame Aktionen“: Die Bildung und Entwicklung einer Sozialen Agenda innerhalb der Evangelischen Allianz¹

David Hilborn

1. Die rechte Grundlage der Einheit

Schon bei ihrer Gründung im August 1846 sah sich die „Weltweite Evangelische Allianz“ einer Krise im Blick auf ihre soziale Verantwortung gegenüber. Am neunten Tag ihrer Gründungskonferenz in London schlug der führende britische Baptist J.H. Hinton vor, dass im Falle einer internationalen Struktur der neuen Organisation Sklavenhalter von der Mitgliedschaft ausgeschlossen sein sollten. Dank der Bemühungen des großen evangelikalen Parlamentariers William Wilberforce und anderer war die Sklaverei für das ganze Britische Weltreich im Jahr 1833 gesetzlich verboten worden. Die Dominanz dieses Reiches in der Welt wurde im Ort und in der Zusammensetzung der Konferenz widergespiegelt: Von den 922 Teilnehmern, die sich im Covenant Garden trafen, waren nicht weniger als 84% Briten. So hätte man erwarten können, dass die Initiative von Hinton gegen die Sklaverei leicht verabschiedet werden würde. Während jedoch die 8% der Repräsentanten vom kontinentalen Europa weitgehend Verständnis hatten, zeigten die rund 60 Nordamerikaner weit weniger Unterstützung für das Vorhaben. Die Sklaverei war in einer Anzahl amerikanischer Staaten weiterhin legal, und die meisten Mitglieder der amerikanischen Delegation widersetzten sich dem Versuch, ihnen britische Verbote aufzudrängen. Sie argumentierten, dass sie aus einem ganz anderen Hintergrund kämen und dass es von Hinton und seinen Unterstützern unaufrichtig sei, einen solchen Grundsatz durchzusetzen, obwohl die Probleme und Ungerechtigkeiten der britischen und europäischen Gesellschaft in mancher Hinsicht weit schlimmer seien als die, die

¹ Das wesentliche Material für diesen Aufsatz ist meinem Text für Kapitel 4 der autorisierten Geschichte der Evangelischen Allianz entnommen, die ich zusammen mit Ian Randall geschrieben habe und die in Großbritannien unter dem Titel *Ein Leib in Christus: Die Geschichte und Bedeutung der Evangelischen Allianz*, Carlisle: Paternoster Press, 2001 veröffentlicht wurde. Ebenso wie den veröffentlichten Quellen, die hier formgerecht zitiert werden, schulde ich den hilfreichen unveröffentlichten Notizen Dank, die der ehemalige Generaldirektor der Allianz Großbritanniens, Dr. Clive Calver, aus dem Archiv der Allianz zu diesem Thema angefertigt hat. Ich danke ihm dafür, dass er mir diese Notizen für meine Studien zu diesem Thema großzügig ausgeliehen hat.

den Erdteil jenseits des Atlantiks betrafen. Es sah zu einem Zeitpunkt so aus, als würden die Spaltungen bezüglich dieser Frage das ganze Projekt der Allianz zerstören. Man einigte sich aber schließlich als Kompromiss darauf, die vorgeschlagene weltweite Struktur zu lockern und den nationalen und regionalen Organisationen größere Autonomie zuzustehen. Das erlaubte es der einheimischen Amerikanischen Allianz, auf ihrem eigenen Territorium Sklaverei zu tolerieren, während eine gesonderte Britische Organisation einige Monate später zusammengerufen wurde und sich schnell auf die Annahme einer Position gegen die Sklaverei zubewegte. Wiederum wegen der Dominanz von Britannien in weltweiten Angelegenheiten dienten die Londoner Büros der neuen Britischen Allianz gleichzeitig als Hauptquartier der Weltweiten Allianz, die nun viele Verantwortungsbereiche in die Untergliederungen weitergab. Die Meinungsverschiedenheiten mit Amerika sollten aber bleiben.²

Obwohl die Allianz in Bezug auf Sklaverei standhaft geblieben war, erhöhten die Spannungen auf der Gründungskonferenz in der neuen britischen Organisation der Allianz unvermeidlich die Vorsicht vor weiteren soziopolitischen Initiativen. Einer der Architekten der ursprünglichen Internationalen Allianz, der schottische sezessionistische Führer Thomas Chalmers, hatte seine Befürchtung zum Ausdruck gebracht, die Allianz könne eine „Gesellschaft von Nichtstuern“³ werden, ein Symbol evangelikaler Einheit ohne Auswirkungen in der Praxis. In den Turbulenzen der Debatte zur Sklaverei befürchteten jedoch viele das Gegenteil, dass nämlich der Versuch, im sozialen Bereich *zu viel* zu tun, gerade die Einheit gefährden könnte, auf der und für die die Allianz gegründet worden war. Tatsächlich konnte gerade einmal vierzehn Tage nach der Londoner Gründungskonferenz sogar ein so aktiver evangelikaler Sozialreformer wie Anthony Ashley-Cooper, der siebte Earl von Shaftesbury, schreiben, dass die Allianz zwar zu einer ‚großartigen Tatsache‘ geworden sei, es aber nun ‚unwahrscheinlich‘ erscheine, dass sie im gleichen ‚Maßstab praktische Ergebnisse haben‘ werde. Für die voraussehbare Zukunft, so fügte er hinzu, werde ihr ‚Hauptergebnis‘ ihr bloßes Entstehen sein – das Wunder, ‚dass ein solches Treffen zustandegebracht und unter solchen Prinzipien und in solch einer Weise abgehalten werden konnte‘⁴. Kurze Zeit später sollten zwei der Gründergestalten, David Kind und J.W. Massie, eine ähnliche Sicht vertreten, indem sie sich gegen jeden Versuch stellten, die Allianz zu einer ‚politischen Organisation‘ zu machen und warnten, die Allianz solle sich davor hüten, lediglich die sozialen Projekte, die schon von anderen christlichen Organisationen entwickelt wurden, zu wiederholen.⁵

² Randall & Hilborn, *One Body in Christ*, S. 61-66.

³ In Dale, R.W., *The Life and Letters of J.A. James*, London, 1861, S. 412.

⁴ *Lord Shaftesbury's Diary*, 16. September 1846.

⁵ King, Rev Dr David, *Historical Sketch of the Evangelical Alliance*, London, 1846, S. 15-16; Massie J. W., *The Evangelical Alliance: Its Orgins and Developments*, London, 1947, S. 176.

Ungeachtet der Sklaverei waren diese Gesichtspunkte kaum neu. Sie spiegelten nur einen Gedankengang wider, der seit der frühesten, embryonalen Phase des Lebens der Allianz vorhanden war. Im Jahr 1845 hatte der Glasgower Geschäftsmann John Henderson eine von David King herausgegebene Aufsatzsammlung mit dem Titel „Essays on Christian Union“ gesponsert. Viele derer, die zu dem Buch beitrugen, gingen im Folgenden daran, die Allianz zu formen und zu leiten. Einer von ihnen war Gavin Struthers, der in seinem Aufsatz stark das Argument vertrat, dass Kirchenspaltungen in der Vergangenheit allzu oft von sogenannten „nichttheologischen Faktoren“, zu denen er auch Diskussionen über soziales Engagement zählte, verursacht wurden.⁶ Ebenso war die Allianz in Großbritannien auch ganz wesentlich als Teil der Proteste gegen die Unterstützung der Regierung für das römisch-katholische Seminar in Maynooth/Irland wahrgenommen worden. Zur Zeit der Vorbereitungskonferenz in Liverpool im Oktober 1845 war die Erwähnung des „Anti-Maynooth Komitees“ jedoch an die Seite gedrängt worden, und das trotz der Anwesenheit des Komiteevorsitzenden Sir Culling Eardley unter den Delegierten. Wie J.B.A. Kessler beobachtete, wollten die meisten Gründer der Allianz in diesem sensiblen Stadium „die Verwicklung in Themen, die politisch eingefärbt waren, vermeiden“⁷.

Diese quietistische Tendenz war durch den presbyterianischen Pastor aus London, James Hamilton, verkörpert worden, als er der Zuhörerschaft in Liverpool sagte: „Ich sage mit Bedauern, dass dies sogar hauptsächlich oder prinzipiell eine anti-papistische Bewegung war, oder dass es die Form einer bloßen Antihaltung annahm“⁸. Tatsächlich sollte für viele der Grundton, der nach Liverpool angestimmt werden würde, weder die Opposition noch die Kontroverse sein. Es sollte vielmehr, in den Worten von John Angell James, der Grundton der ‚Liebe‘ sein – wobei ‚Liebe‘ Gemeinschaft zwischen Evangelikalen im Gegensatz zu konzertierter akzentuierter Agitation bedeutete.⁹ Kurze Zeit später sollte ein anonymen Bischof der Kirche von England zum gleichen Thema von dem führenden französischen Rechtsanwalt der Allianz, Adolphe Monod, zitiert werden. Bei der Erwägung der Frage, ob die Allianz sich von einem im wesentlichen auf Beziehungen gegründeten Netzwerk zu einem Stoßtrupp für soziale Transformation entwickeln sollte, war es für den Bischof klar, dass die neue Organisation sich übernehmen würde, falls sie den letztgenannten Kurs verfolgte:

Er sagte mir in seiner Erwiderung: „Eine Evangelische Allianz mit irgendeiner gemeinsamen Aktion ist eine Unmöglichkeit. Ich bin bereit, jeden als meinen Bruder anzuerkennen, der Jesus Christus als seinen Retter anerkennt. Ich könnte ihn sogar dann als meinen Bruder anerkennen, wenn er sich weigern sollte, mich als

⁶ Struthers, Gavin, in King, David (Hrsg.), *Essays on Christian Union*, London 1845.

⁷ Kessler, J.B.A., *A History of the Evangelical Alliance in Great Britain*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1968, S. 24.

⁸ Massie, J.W., *The Evangelical Alliance, its Origin and Development*, London, 1847, S. 117.

⁹ Massie, J.W., *The Evangelical Alliance*, S. 115.

solchen anzuerkennen, ja selbst dann, wenn er mich als ein Kind der Teufels betrachtet. Es wären jedoch andere Bedingungen erforderlich, bevor ich mich mit ihm zu irgendeinem gemeinsamen Unternehmen vereinige. Wie könnte zum Beispiel ich, der ich glaube, dass ich die bestehende Kirche erhalten und ihr dienen soll, dauerhaft mit einem Bruder zusammenarbeiten, der denkt, er solle sie angreifen und zerstören? Unterdrückt jede gemeinsame Aktion – oder eure Allianz wird vergehen.¹⁰

Die meisten Kirchenhistoriker haben diese nicht-interventionistische Strömung im frühen Gedankengut der Allianz betont und haben im Weiteren besonders die britische Organisation als eine enttäuschend statische Größe dargestellt, die ihre Kraft für wenig mehr als die Lösung interner evangelikaler Dispute eingesetzt habe. Clyde Binfield kommt so bei einem Vergleich der Errungenschaften der Allianz mit denen der Christlichen Vereine Junger Männer von George Williams, die im Jahr 1844 gegründet wurden, zu dem Schluss, dass das sofortige Urteil von Lord Shaftesbury gerechtfertigt war. „Die Allianz“, so Binfield, „besaß nicht den entscheidenden Einfluss, der von der einzigen ökumenischen Bewegung der englischen Erweckung des 19. Jahrhunderts zu erwarten gewesen wäre“¹¹. Ebenso haben andere Kommentatoren eine in sich gekehrte, pietistische Allianz gezeichnet und den Kontrast zu in diesem Zeitraum entstandenen radikaleren protestantischen Gruppen gezeigt, besonders zu militanten nonkonformistischen Organisationen wie der Anti-State Church Association (Vereinigung gegen die Staatskirche) und der Liberation Society (Befreiungsgesellschaft). Michael Watts stellt daher die These auf, dass die evangelikalen Nonkonformisten, die die Mehrheit der Gründungsmitglieder der Allianz stellten, sich mit einer ‚eskapistischen‘ Geistlichkeit vermählten, die angesichts der Schritte, die von Kongregationalisten und Baptisten vom linken Flügel hin zu verfassungsmäßigen und sozialen Veränderungen gegangen wurden, sehr blass erschien.¹² Weniger abwertend stellt W.H. Mackintosh diejenigen Nonkonformisten, die bei der Bildung der Allianz halfen, als eine vergleichsweise ‚friedlichere‘ Gruppe dar. So vertritt auch David M. Thompson die Ansicht, dass zwar manche Freikirchler als Lobbyisten im Parlament wirkten und öffentliche Demonstrationen durchführten, „andere hingegen sich von jeglicher politischen Aktion fernhielten und die Vereinigung Evangelikaler Freikirchen (Evangelical Voluntary Church Association) bildeten, sowie später in der Evangelischen Allianz engagiert waren“¹³. Selbst der grundsätzlich Sympathie für die Allianz hegende Kessler urteilt, dass eine „individualistische Haltung“ und eine „Zurückhaltung gegenüber den praktischen Fragen des Lebens“ das frühe Zeugnis der Allianz hinderte und „viele, die mit ihr verbunden waren, davon abhielt

¹⁰ Monod, Adolphe, ‚Intervention of the Evangelical Alliance on Behalf of Persecuted Brethren‘, *Evangelical Christendom*, Bd. 5, 1851, S. 430.

¹¹ Binfield, Clyde, *George Williams and the YMCA*, London, 1973, S. 158.

¹² Watts, Michael, *The Dissenters: Volume II: The Expansion of Evangelical Nonconformity, 1791-1859*, Oxford: Clarendon Press, 1995, S. 510-11.

¹³ Thompson, D.M., ‚The Liberation Society, 1844-1868‘, in Patricia Hollis (Hrsg.), *Pressure from Without*, London: Edward Arnold, 1974, S. 213.

zu erkennen, dass geistliche Einheit nicht nur von Liebe und Wahrheit abhing, sondern auch von der Situation des Gläubigen in der Welt“¹⁴.

Obwohl solche Beobachtungen einen tatsächlichen Aspekt der Identität der Allianz widerspiegeln, ist das vollständige Bild doch komplexer. Zum Ersten muss die offensichtliche Tatsache betont werden, dass die Allianz, sobald sie es geschafft hatte, evangelikale Nonkonformisten und Kirchenleute (das heißt Evangelikale innerhalb der Kirche von England) zu vereinen, sich per se wirkungsvoll von ihrer starken Verwurzelung in den Ideen von Freikirchentum und Trennung von Kirche und Staat distanzieren musste. Trotz der Darstellung von Thompson heißt das jedoch nicht, dass die einzelnen Mitglieder der Allianz solche Prägungen aufgaben. Wie Timothy Larsen herausgestellt hat, betrachteten es tatsächlich der militante Freikirchler Thomas Price Cox, der schottische Verfechter der Freiwilligkeit Ralph Wardlaw und der führende methodistische Radikale Robert Eckert als angemessen, als Gründungsmitglieder der Vereinigung gegen die Staatskirche zu wirken und gleichzeitig ihre starke Unterstützung der Evangelischen Allianz beizubehalten.¹⁵ Dies war eben gerade dadurch möglich, dass die Allianz sich für die Arbeit nach einem neuen Programm entschieden hatte, nämlich ein Programm, das betonen sollte, was Kirchenleute und evangelikale Freikirchler dadurch gemeinsam haben, dass sie eben Evangelikale sind, statt die Themen von Kirchenpolitik und Verfassungsordnung herauszuheben, in denen die betreffenden Denominationen voneinander abwichen. Wieder sind Larsens Beobachtungen hier heilsam:

... die politische Philosophie der Freikirchler des mittleren viktorianischen Zeitalters war in ihrer Theologie verwurzelt. Die spezifischen Prinzipien, die sie anwandten, waren jedoch mehr von den unterschiedlichen Theologien innerhalb einiger der nonkonformistischen Denominationen abgeleitet als von einem Panevangelikalismus... Die nonkonformistische Politik war in der Theologie verwurzelt, aber nicht in der Soteriologie des Evangelikalismus, sondern vielmehr in der Ekklesiologie des Kongregationalismus. Baptisten und Kongregationalisten teilten sowohl ihre politischen Ansichten als auch ihre ekklesiologischen Überzeugungen; aber es gelang ihnen nicht immer, die politische Zusammenarbeit derjenigen Gruppen zu gewinnen, die an einer anderen Form der Kirchenleitung festhielten, insbesondere Wesleyaner und Unitarier (ganz zu schweigen von den Kirchenleuten).¹⁶

Die Aussage Larsens wird treffend durch die Tatsache illustriert, dass die flüchtige werdende Allianz sogar dann, wenn man die Mitglieder der Kirche von England außer Acht lässt, Evangelikale zusammenhielt, die in Bezug auf politische Ideologie und Strategie starke Meinungsverschiedenheiten aufwiesen. Während zum Beispiel Robert Eckert auf radikale Verfassungsreformen drängte, wandte sich sein hochwesleyanischer Gegenspieler Jabez Bunting gegen viele der Maß-

¹⁴ Kessler, J.B.A., *A Study of the Evangelical Alliance in Great Britain*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1968, S. 114.

¹⁵ Larsen, Timothy, *Friends of Religious Equality: Nonconformist Politics in Mid-Victorian England*, Woodbridge: The Boydell Press, 1999, S.258.

¹⁶ Larsen, *Friends of Religious Equality*, S. 253.

nahmen, die Eckett vorschlug. Trotzdem arbeiteten beide Seite an Seite in der Allianz. Ebenso gehörten in den entscheidenden Jahren zum Exekutivkomitee sowohl Culling Eardley, der für die Liberalen und als Verfechter der Trennung von Kirche und Staat für das Parlament kandidierte, als auch Robert Grosvenor, Baron von Ebury, ein Kirchenmann der konservativen Partei, der im House of Lords an dem Grundsatz der Verbindung von Kirche und Staat festhielt.

Obwohl man versucht sein könnte zu folgern, dass eine solche Annäherung nur deshalb möglich war, weil die neue Agenda der Allianz gänzlich auf politische Themen verzichtete, trifft das in Wirklichkeit nicht zu. Vielmehr nahm die Allianz sich vor, ungebührliche Auseinandersetzungen und Aufspaltungen zu vermeiden, indem sie sich selbst auf die ‚Untersuchung‘ relevanter sozialer Anliegen beschränkte, um dann die Früchte solcher Untersuchungen denjenigen unter ihren Mitgliedern weiterzureichen, die in der Lage waren, damit in anderen Organisationen zu handeln. Die monatliche Zeitschrift der Allianz, *Evangelical Christendom*, beinhaltete daher seit ihrer Gründung im Januar 1847 Seiten von Berichten aus der Heimat und dem Ausland als Mittel, ihre Leser in Bezug auf Angelegenheiten öffentlichen Interesses wach zu machen – nicht zuletzt bezüglich des beobachteten Wachstums römisch-katholischer Macht innerhalb von Regierungen und Institutionen. Offensichtlich waren diese Berichte nicht nur für das Gebet gedacht. Obwohl des weiteren die Allianz in den 1870er und 80er Jahren offiziell immer noch politischen Aktivismus als ihrem eigenen Charakter und Ethos abträglich anprangerte, stellte sie trotzdem sicher, dass ihr Exekutivrat mit Parlamentariern in Schlüsselstellung und einflussreichen Personen ergänzt wurde.¹⁷ Tatsächlich konnte die Allianz zu einem Zeitpunkt mit sechs Angehörigen des Oberhauses, sieben Parlamentsabgeordneten, sowie mit dem Oberbürgermeister von London, einem Richter des Obersten Gerichtshofes und dem Dekan von Canterbury prahlen.¹⁸

Aber auch abgesehen von diesem mehr auf Beziehungen gegründeten und sich ‚hinter den Kulissen‘ abspielenden Umgang mit öffentlichen Angelegenheiten, merkte die Allianz, dass sie in bestimmten Bereichen den Bedarf an direkterer Aktion nicht ignorieren konnte. Nirgendwo war dieser Bedarf offensichtlicher als in der Arena der Religionsfreiheit.

¹⁷. Protokoll der außerordentlichen Zusammenkunft des Exekutivrates vom 16. November 1870, Bd. II, S. 93.

¹⁸. Protokolle des Exekutivrates, Bd. III, 10. November 1880, S. 320. Der Präsident war zu diesem Zeitpunkt Right Hon. Lord Polworth; zu den Vizepräsidenten gehörten Right Hon. Earl von Chichester, Right Hon. Lords Ebury, Waveley and Wriothsley Russell, Right Hon. William Brooke, Alderman McArthur MP (Oberbürgermeister von London), Right Hon. Lord Richter Lush und der sehr vereehrte Dekan von Canterbury.

2. Von der Untersuchung zur Kampagne

Ende der 1840er Jahre war die britische Organisation der Allianz noch immer darum bemüht, ihre Zielvorstellung zu klären. Zwar hatte sie insofern eine Lösung geschaffen, als sie sich von speziell politischen Protesten, die so viele ihrer Mitglieder zusammengebracht hatte, entfernte; aber sie merkte gleichzeitig, dass es für die langfristige Aufrechterhaltung ihrer Arbeit nicht ausreichend war, sich nur zum Zweck der Gemeinschaft und des Informationsaustausches zu versammeln. Nötig war eine gemeinsame Sache als Erkennungszeichen, auch wenn diese Sache so beschaffen sein musste, dass das sensible Gleichgewicht und die Einheit, die bisher erreicht war, bewahrt und nicht bedroht würde. Wie wir gesehen haben, konnte die Frage der Sklaverei offensichtlich nicht diese Funktion wahrnehmen. Ein anderes Problem wurde jedoch im evangelikalen Denken jener Zeit zunehmend hervorgehoben, und es sollte bald quasi eine Art Existenzberechtigung werden, sowohl für die britische Organisation, als auch für die Weltweite Allianz, bei deren Arbeit die Briten viel koordinierten.

Herausragend unter den frühen ‚Berichten‘, die in dem in London verlegten Magazin der Allianz *Evangelical Christendom* veröffentlicht wurden, waren Geschichten von Gläubigen in der ganzen Welt, die verfolgt, unterdrückt oder auf andere Weise an der Praktizierung ihres Glaubens gehindert worden waren. Als solche Berichte zunahmen, schien es manchen so, dass dieses Problem mehr gemeinsame Aktionen verdiente. Die Sache der Religionsfreiheit war eigentlich schon auf der Eröffnungskonferenz gewürdigt worden: Der amerikanische presbyterianische Erziehungswissenschaftler und Theologe Robert Baird hatte dort unterstrichen, dass das „Recht, das Evangelium überall zu predigen, von einer christlichen Regierung anerkannt werden sollte“, und hatte einen Entschließungsantrag mit diesem Ziel eingebracht.¹⁹ Dieselbe Sache war auf der Gründungskonferenz der britischen Organisation wiederholt worden. Dieses Treffen hatte sogar eine umfangreichere Resolution verabschiedet, die dafür plädierte, ‚den Fortschritt der lebenswichtigen Religion in allen Teilen der Welt‘ zu überwachen, besonders aber „diejenigen, die inmitten besonderer Schwierigkeiten und Gegnerschaft in der Sache des Evangeliums engagiert sind, um ihnen alle notwendige Ermutigung und Sympathie entgegenzubringen und ein Interesse an ihrem Wohlergehen zu verbreiten“²⁰. Natürlich entfaltete Großbritannien damals ein äußerst beachtliches missionarisches Zeugnis, dessen Ausbreitung oft Hand in Hand mit der Ausbreitung des Weltreiches ging. Wie Brian Stanley bemerkte, war dieses doppelte Engagement bedeutsam für die Motivierung des britischen evangelikalen Anliegens für die Religionsfreiheit: In den 1840er Jahren war es von zentraler Bedeutung für ein Anwachsen des evangelikalen Be-

¹⁹ Evangelische Allianz, Protokoll der Konferenz in der *Freemasons' Hall, London, 1846*, London, 1847, S. 231-240.

²⁰ Protokoll der Konferenz der britischen Mitglieder in Manchester vom 4.- 9. November, London, 1847, Teil VI: Abschlussresolutionen.

wusstseins, dass „die Vorsehung Großbritannien zu einer humanistischen und heilsvermittelnden Rolle in der Welt bestimmt hat“²¹.

Zur Zeit der Jahreskonferenz der britischen Organisation, die in Bristol im Juni 1848 abgehalten wurde, begann man damit, diese allgemeinen Überzeugungen spezifischer anzuwenden. Delegierte der Konferenz begrüßten Bemühungen, sich gesetzlichen Einschränkungen entgegenzustellen, die vom Rat des Schweizer Kantons Waadt gegenüber einer schnell wachsenden freikirchlichen Denomination gemacht wurden, und beteten dafür.²² Die Konferenz in Bristol ging sogar so weit, vier spezielle Komitees einzuberufen, die als ‚Wachhunde‘ gegen religiöse Verfolgung in Frankreich, Italien und Deutschland sowie in der Schweiz agieren sollten.²³ Zu diesem Zeitpunkt standen solche Initiativen unter dem bekannten Vorbehalt, dass offene politische Einmischung außerhalb des Aufgabenbereiches der Allianz liege. Im folgenden Jahr stand diese gegen Interventionen gerichtete Haltung jedoch unter starkem Druck.

Nachdem der Kanton Waadt jeden Mitarbeiter im öffentlichen Erziehungsbereich, der es ablehnte ‚offizielle‘ Gottesdienste zu besuchen, entlassen hatte, ging er jetzt dazu über, alle religiösen Versammlungen, außer denen von Regierungskirchen, zu verbieten. Die Freikirche errichtete im Folgenden eine ‚Freie Akademie‘ und setzte ihr Wachstum auch mit Versammlungen in Privathäusern fort. Allerdings geschah das angesichts der Polizei und Armeepatrouillen.²⁴ Dementsprechend überschritt die britische Organisation auf ihrer Konferenz in Glasgow im Oktober 1849 die Linie von ‚Nachforschungen‘ zur offenen Aktion, indem sie eine direkt an den Staatsrat zu übergebendes Memorandum verabschiedete, das gegen seine Politik protestierte und darauf drang, die Rechte der Freikirche aufrechtzuerhalten. Obwohl diese Initiative nur geringe direkte Reaktion hervorrief, wurde im Kanton ein geheimer Zweig der Allianz gebildet, und im Laufe der Zeit wurde die Freikirche anerkannt.²⁵

Während die Krise um den Kanton Waadt die britische Organisation in Richtung einer offensiveren Haltung zu sozialer Gerechtigkeit gestoßen hatte, kam ungefähr zur selben Zeit ein anderes Problem aus dem Bereich der Religionsfreiheit auf, das sie noch markanter zu einer Neudefinition ihrer Haltung veranlassen sollte. Obwohl die Allianz wohl nicht mehr so sehr auf ihre frühe Beschäftigung mit ‚Papismus‘ und ‚Puseyismus‘ eingeschränkt war, bestätigte die Einrichtung von Gruppen zur Überprüfung der Situation in Italien und Frankreich, dass Rom im Argwohn vieler Mitglieder der britischen Allianz immer

²¹ Stanley, Brian, ‚British Evangelicals and Overseas Concerns: 1833-1970‘, in John Wolffe (Hrg.), *Evangelical faith and Public Zeal: Evangelicals and society in Britain, 1780-1980*, London: SPCK, 1995, S. 81.

²² Evangelische Allianz, Protokoll der Jahreskonferenz, Bristol, 1848.

²³ Evangelische Allianz, Protokoll der Jahreskonferenz, Bristol, 1848; *Protokolle des Exekutivrates*, Bd. I: Bristol, 17. Juni 1848, S. 120-121.

²⁴ Ewing, J.W., *Goodly Fellowship: A Centenary Tribute to the Life and Work of the World's Evangelical Alliance*, London/Edinburgh: Marshall, Morgan & Scott, 1946, S. 58-59.

²⁵ Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 59.

noch bedrohlich groß erschien. Im Besonderen geißelten frühe Beiträge für *Evangelical Christendom* oft die ‚Doppelmoral‘, mit der der Vatikan weitgehende Religionsfreiheit in solchen Ländern unterstützte, wo sein Einfluss relativ schwach war und gleichzeitig in Gegenden, in denen der Katholizismus dominant war, wenig für dieses Problem tat.²⁶ Diese Besorgnis spitzte sich in dem Fall des Dr. Achilli zu.

Achilli war ein bekannter katholischer Priester. Er war jedoch Protestant geworden und hatte begonnen, die Bibel in Rom zu verbreiten. Er war dann verhaftet und in der Burg St. Angelo inhaftiert worden, von wo aus er in das Gefängnis der Inquisition überstellt werden sollte. Als diese Nachricht London erreichte, bemühte sich der Exekutivrat der britischen Organisation der Allianz, die Angelegenheit zu untersuchen und Anklagen, die, wie der Rat vermutete, gegen Dr. Achilli erfunden worden waren, in Frage zu stellen. Dementsprechend beauftragte dieselbe Glasgower Konferenz, die die Unterstützung der Freikirche im Kanton Waadt in Angriff genommen hatte, eine besondere Abordnung, sich dieser Angelegenheit anzunehmen. Diejenigen, die für diesen Fall gewählt wurden, waren Sir Culling Eardley, Baptist Noel, der schottische Parlamentsabgeordnete Charles Cowan, der führende Baptist und Herausgeber von *Evangelical Christendom* Edward Steane²⁷ sowie der angesehene Kirchenmann Lord Wriothsley Russell. Die Allianz entschied, ein Drei-Punkte-Programm für diese Gruppe abzufassen. Zum Ersten sollten sie im Westminster solche finden, die verständnisvoll für Achilli Partei ergreifen würden. Dann sollten sie nach Paris weiterreisen, wo sie auf die französische Regierung eindringen würden, um zugunsten von Dr. Achilli in Rom zu vermitteln – ein Plan, der durch die Tatsache erforderlich wurde, dass Frankreich zu jener Zeit Italien besetzt hielt. Schließlich sollten sie, falls nötig, selbst nach Rom weiterreisen, um Dr. Achillis Fall vorzutragen.²⁸

In der Zwischenzeit wurde ein ‚Spezielles Treffen für Vereintes Gebet‘ einberufen, das Gottes Schutz für die Abordnung erbitten sollte. Dieses Treffen fand in der Carrs Lane Kapelle in Birmingham statt, wo Dr. Achillis Fall vom Pastor der Kapelle, John Angell James und von dem hervorragenden methodistischen Chirurgen John Melson erklärt wurde.²⁹

Wie sich herausstellte, fand die Allianz mächtige Verbündete in dem damaligen liberalen Außenminister Lord Palmerton und in Lord Normanby. Sie überzeugten den bekannten französischen Außenminister und Politphilosophen Ale-

²⁶ Zu einem typischen Beispiel, vgl. Thomson, Rev Andrew, ‚On the Extent to Which Religious Liberty is Enjoyed by Protestants or Denied to Them in Foreign Countries‘, *Evangelical Christendom*, Bd. V, 1851, S. 431ff.

²⁷ Steane war Herausgeber von *Evangelical Christendom* von der Gründung der Zeitschrift im Jahre 1847 an bis 1864.

²⁸ Protokolle des Exekutivrates, Bd. I: Treffen abgehalten in Merchants Hall, Glasgow, Vierte Sitzung, 11. Oktober 1849, S. 172; Treffen abgehalten in 7 Adam Street, 5. März 1850, S. 177-180.

²⁹ Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 60.

xis de Tocqueville, die Überstellung von Achillis zur Inquisition zu blockieren. Im März 1850 war der konvertierte Priester freigelassen, und der Exekutivrat der britischen Organisation plante, ihn auf einer Reihe besonderer Empfänge zu ehren und dabei für „seine Befreiung von der römischen Inquisition“³⁰ zu danken. Achilli besuchte daraufhin im August des folgenden Jahres Großbritannien, sprach zu Mitgliedern der Allianz im Covent Garden und anderswo.³¹

3. Frankreich, Großbritannien und die ,Gemeinsame Zusammenarbeit‘

Der Fall Achilli war eine Initialzündung nicht nur für die britische Organisation, sondern auch für ihre französische Entsprechung. So war das Komitee von Paris im Gefolge der Intervention Tocquevilles ermutigt, eine Resolution zu verabschieden, für die es sich internationale Zustimmung von der gesamten Allianz erhoffte. Diese Resolution schlug vor, „dass die Allianz, soweit es in ihrer Macht liegt, die Verteidigung jedes Bruders auf der ganzen Welt übernehmen sollte, der für die Sache des Heilands verfolgt werden mag“. Bezeichnenderweise versuchte es schon durch die Wortwahl, die Kräfte mit dem ‚Komitee von London‘ zu vereinigen – zum Teil unter Berücksichtigung des Erfolges, den die Briten im Fall Achilli errungen hatten, aber auch in Anerkennung der wachsenden Macht des Britischen Weltreiches.³²

Einer der dies am besten erhellenden zeitgenössischen Berichte dieser Entwicklungen findet sich in einem Artikel des französischen Pastors und Theologen Adolphe Monod (1802-1856) für *Evangelical Christendom*. Monod war Delegierter auf der Londoner Gründungskonferenz von 1846 gewesen und hatte seitdem einen Großteil seiner Zeit damit zugebracht, darauf zu drängen, dass das Anliegen der Religionsfreiheit im Zentrum der Allianzarbeit plaziert werden sollte. Im Nachdenken über die Resolution des Komitees von Paris und über seine eigene Rolle dabei, die Briten zur Mitunterstützung der Resolution zu überzeugen, weist er eine fundierte Bewertung der Debatten auf, die damals das evangelikale soziale Engagement im Allgemeinen und die Haltung der Allianz im Besonderen begleiteten. Monod erkennt ausdrücklich an, dass Achilli der Katalysator für die Resolution war und lobt die britische Organisation, ohne deren ‚Eingreifen‘ Achilli „noch immer in den Gefängnissen Roms wäre“. Trotzdem bestätigt Monod die fortgesetzte Behutsamkeit der Allianz bezüglich solcher Angelegenheiten, wenn er spezifiziert, dass die Resolution sich darauf fest-

³⁰. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 5. März 1850, S. 179-180, 182.

³¹. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 23. August 1851, S. 244.

³². Monod, Rev. A (Adolphe), ‚Intervention of the Evangelical Alliance on Behalf of Persecuted Brethren‘, *Evangelical Christendom*, Bd. V, 1851, S. 428-30.

legt, „nur zu Gunsten von *Brüdern*, und zwar solchen, die *verfolgt* werden, einzuschreiten“. Er erklärt dies mit den folgenden Worten:

Jeder Mensch, der für seinen aufrichtigen Glauben leidet, sei er wahr oder falsch, sei er Protestant, Papist, Jude, Mohammedaner oder sogar Heide, hat ein Recht auf unser Mitleid und unser Mitgefühl; aber die Evangelische Allianz als eine evangelikale Allianz ist nicht dazu berufen, sich um jemand anderes zu kümmern, als um die, die einen gemeinsamen Glauben mit ihr haben und die für diesen Glauben leiden... Persönliche oder örtlich begrenzte Leiden, die unsere Brüder für ihren Glauben zu erdulden haben, erfordern in jedem Fall unser wärmstes Mitgefühl, nicht aber das Einschreiten der Allianz; nur ein öffentliches Übel erfordert ein öffentliches Mittel. Auch Schmerzen, die erduldet werden, und Schwierigkeiten, auf die bei der Verkündigung des Evangeliums gestoßen wird, sind nicht ausreichend, nach dem Eingreifen der Allianz zu rufen. Ihre Arbeit ist nicht so sehr die Befreiung als die Unterstützung und beginnt nur im Fall wirklicher Verfolgung.³³

Das Gleichgewicht, nach dem hier gesucht wird, ist ein Gleichgewicht zwischen Modellen der Allianz, die sie als eine im Wesentlichen statische Vereinigung bewahren würden, und solchen Modellen, die sie als eine Pressuregroup mit im Wesentlichen einem Thema entwerfen würden. In den Worten Monods stellt die Suche nach einer klaren Position zwischen diesen zwei Polen nichts weniger als das entscheidende ‚Problem‘ der Entwicklung der Allianz dar. Außerdem ist seine Darlegung dieses Problems nicht nur für die Geschichte der Allianzarbeit zur Religionsfreiheit als solcher maßgeblich, sondern auch für ihre Haltung zu sozialem und politischem Engagement im weiteren Sinne. Das Problem liegt laut Monod darin, wie man ‚eine gemeinsame Zusammenarbeit‘ genau herausarbeiten kann. Auf der einen Seite, so schreibt er, gibt es diejenigen, die solche Zusammenarbeit als direktes Engagement mit starker Öffentlichkeitswirkung betrachten:

Die Evangelische Allianz, so sagen manche, muss *gemeinsame Aktionen* haben. Wenn sie sich auf die bloße Deklaration christlicher Einheit beschränkt, wo liegt dann die Notwendigkeit für eine dauerhafte und organisierte Existenz? Für die Veröffentlichung eines Prinzips ist nicht mehr erforderlich, als sich einmal zu treffen, um eine gemeinsame Erklärung vorzubereiten und zu verabschieden. Falls periodisch Treffen abgehalten werden, nur um diese Erklärung zu erneuern, dann wird unvermeidlich daraus eine langweilige Einförmigkeit folgen, die die Evangelische Allianz für die heilige Sache, zu der sie sich bekennt, eher abträglich als zuträglich macht. Irgendeine Art gemeinsamer Aktion, die die Prinzipien der Evangelischen Allianz sichtbar verkörpert, ist absolut erforderlich, um ihr eine besondere Existenzberechtigung, einen wirklichen Einfluss und eine Nützlichkeit, die für alle wahrnehmbar ist, zu verleihen.³⁴

Im Gegensatz dazu gibt es diejenigen, die einen eher rein ‚geistlichen‘ Blickwinkel vertreten:

³³. Monod, Rev. A (Adolphe), ‚Intervention of the Evangelical Alliance on Behalf of Persecuted Brethren‘, *Evangelical Christendom*, Bd. V, 1851, S.429.

³⁴. Monod, Rev. A (Adolphe), ‚Intervention of the Evangelical Alliance on Behalf of Persecuted Brethren‘, *Evangelical Christendom*, Bd. V, 1851, S. 429.

Andere jedoch sagen, dass die Evangelische Allianz keinerlei gemeinsame Aktion unternehmen könne, dass die Einheit, die zwischen allen wahren Christen existiert und die anzuerkennen und zu bekennen Ziel der Allianz ist, rein geistlich sei und von Brüdern, die zu verschiedenen oder sogar gegensätzlichen kirchlichen Gruppierungen gehören, nur unter der Bedingung gefördert werden könne, dass die Allianz sich sorgfältig auf die höhere Ebene der unsichtbaren Dinge beschränkt. In dem Moment, wo irgendeine gemeinsame Aktion versucht wird, versetzen wir uns selbst in eine Lage, in der abweichende und gegensätzliche Vorstellungen aufkommen und uns spalten werden. So werde das, was wir für die Vereinigung taten, sie weniger fördern als vielmehr verletzen. Die Allianz könne nur dadurch dauerhaft werden, dass sie sich auf solche Zusammenkünfte beschränkt, die ihr einziges Ziel darin haben, die christliche Einheit anzuerkennen, zu proklamieren und zu ermutigen.³⁵

Diese Unterscheidungen sollten im Auseinanderdriften von ‚liberalem‘ und ‚konservativem‘ Evangelikalismus im frühen 20. Jahrhundert krasser ans Licht treten, dann jedoch durch die ‚Wiederherstellung‘ des evangelikalen sozialen Engagements nach dem Weltkrieg bis zu einem gewissen Grade versöhnt werden. Monod ergriff, ohne sich dafür zu entschuldigen, Partei für die, die sich ‚manchen gemeinsamen Aktionen‘ verpflichtet fühlten, bestand aber darauf, dass diese Aktionen die innere Einheit, die den Quietisten so wertvoll war, bereichern und nicht ungebührend belasten sollte. Die in Frage kommende ‚gemeinsame Aktion‘ würde daher ‚stark organisiert‘ sein, aber gleichzeitig ‚zu der Art von Dingen gehören, wo die zweitrangigen Unterschiede zwischen wahren Christen nicht hinreichen‘. Die Religionsfreiheit für Mitevangelikale würde sich, so Monod, am besten dafür eignen, nicht zuletzt deshalb, weil sie ein einsichtiges Kardinalprinzip sei, mit dem wahrscheinlich nur wenige nicht übereinstimmen könnten: „Das Einschreiten für Brüder, die um ihres Glaubens willen verfolgt werden“, so schreibt er, „wird ein unbestreitbar nützliches Werk sein, das die schnellsten und bestmöglich zusammengefassten Bemühungen erfordert, aber gleichzeitig ein Werk, in dem alle wahren Christen übereinstimmen können, weil ein solches Einschreiten eine so natürliche und notwendige Folge der brüderlichen Liebe ist, das nichts über dieser sichtbar gemachten Liebe steht“³⁶.

Nun hatte Monod zwar Achilli als Signal für diese ‚natürliche und notwendige‘ Verschiebung des Schwerpunktes des Allianz dargestellt, Achilli selbst sollte sich jedoch als ein nicht so idealer Präzedenzfall erweisen. Nach seinem Erscheinen auf verschiedenen gesamtevangelikalen Plattformen in Europa, ließ er sich neu in den Vereinigten Staaten nieder, wo er seine eigene heterodoxe, sektiererische Bewegung gründete und sich als Schürzenjäger herausstellte.³⁷ Zu diesem Zeitpunkt hatte die Allianz bereits Aktionen an mehreren

³⁵ Monod, ‚Intervention of the Evangelical Alliance‘, S. 430.

³⁶ Monod, ‚Intervention of the Evangelical Alliance‘, S. 430.

³⁷ Trevor, M., *The Pillar of Cloud*, London, 1962, S.547-602. Calver, Clive, ‚The Rise and Fall of the Evangelical Alliance: 1835-1905‘, in Steve Brady & Harold Rowdon (Hrsg.), *For Such a Time as This: Perspectives on Evangelicalism, Past, Present and Future*, Milton Keynes: Scripture Union/ London: Evangelical Alliance, 1996, S.155.

anderen Fronten in Gang gesetzt und hatte die Argumentation Monods wirkungsvoll akzeptiert.

Tatsächlich könnte man sogar sagen, dass die Allianz radikaler geworden war, als Monod sich das vorgestellt hatte. Sie sollte sich nämlich gezwungen sehen, eine Anzahl von Einzelpersonen und Gruppen zu verteidigen, die kaum in die Beschreibung ‚evangelikal‘ hineinpassten.

Im Jahr 1852, als die gemeinsame Resolution von London und Paris verabschiedet war, verzeichneten die Protokolle der britischen Organisation bereits, dass Memoranden und Abordnungen versandt worden waren für die verfolgten Evangelikalen und Nonkonformisten in ‚der Türkei, dem Heiligen Land und Holland‘³⁸, nach Deutschland,³⁹ und nach Italien.⁴⁰ Für viele weitere Fälle überall auf der Welt sollte man in den folgenden wenigen Jahrzehnten eintreten, und die Einzelheiten dieser Fälle füllen buchstäblich Hunderte von Seiten von *Evangelical Christendom*. Das bloße Gewicht dieser dokumentarischen Beweise und ihre Bestätigung in den Protokollen des Exekutivrates der Allianz bestätigt Ruth Rouses Beobachtung, dass die Verteidigung der Religionsfreiheit zur „einen, charakteristischen, starken und fortgesetzten Aktivität“ der Allianz während des späten neunzehnten Jahrhunderts wurde.⁴¹ Falls Rouse auch Recht hat mit ihrer Anmerkung, die Allianz sei „geneigt gewesen, manchmal vielleicht unkritisch, die kleinen Gruppen oder Sekten gegen die Staatskirchen zu verteidigen“⁴², so sollte man ebenfalls wahrnehmen, dass sie konsequent dazu bereit war, solche Außenseiter zu unterstützen, selbst wenn andere kaum von ihnen Notiz nahmen. Zweifellos erlaubte sie sich, wie mit Achilli, gelegentliche Fehleinschätzungen, aber die große Masse ihrer Arbeit auf diesem Gebiet trug positiv zu unserem modernen Verständnis von ‚Religionsfreiheit‘ bei. So haben etwa die Ansichten, die in der Resolution des Exekutivrates vom Mai 1854 zum Ausdruck kommen, einen starken Anklang an den Kampf für Religionsfreiheit in unseren Tagen – auch wenn der Schwerpunkt heute nicht mehr auf dem kontinentalen Europa, sondern anderswo liegt:

Dass in der gegenwärtigen Lage der kontinentalen Länder, überdies und insbesondere angesichts der zahlreichen und schweren Verfolgungen, die zu erleiden so viele ihrer Mitchristen berufen sind und die sowohl für unsere Zeit als auch für die Länder, in denen sie begangen werden, eine Schande sind, der Rat sich gedrungen fühlt, sein Mitgefühl auszudrücken mit den Brüdern im Ausland, die wegen ihres Gewissens gegenüber Gott Schmerzen ertragen, zu Unrecht leiden, und seine Bemühungen auf jede legitime Weise, die die göttliche Vorsehung ihm für die Entfernung der Einschränkungen, die von vielen der Regierungen Europas dem

³⁸. Protokolle des Exekutivrates, 23. August 1851, S. 245.

³⁹. Protokolle des Exekutivrates, 6. Mai 1852, S. 257.

⁴⁰. Protokolle des Exekutivrates, 24. August 1852, S. 52.

⁴¹. Rouse, Ruth, ‚Voluntary Movements and the Changing Ecumenical Climate‘ in Ruth Rouse & Stephen C. Neill (eds.), *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, London, 1954, S. 323.

⁴². Rouse, ‚Voluntary Movements‘, S. 323.

menschlichen Gewissen auferlegt wurden, öffnen mag, so zu gebrauchen, dass sich alle friedvollen und loyalen Untertanen dieser Regierungen der vollen Religionsfreiheit erfreuen mögen.⁴³

Kurz nach dieser Erklärung ernannte der Exekutivrat einen ‚Außenminister‘, Hermann Schmettou, besonders um die Arbeit der Allianz für die Religionsfreiheit voranzubringen. Auch wenn der Raum für eine erschöpfende Analyse dieser Arbeit, wie sie sich in den folgenden Jahren ausweitete, nicht ausreicht, ist es doch wertvoll, repräsentative Schlüsselbeispiele in Erinnerung zu rufen, die in verschiedenen geografischen und konfessionellen Kontexten auftraten und als ein Muster weltweiter Aktionen dienten, dass sich bis in die Gegenwart fortsetzt.

4. Das katholische Europa

Während der Fall des Kantons Waadt gezeigt hatte, dass Evangelikale durch Protestanten der Staatskirche leiden konnten ebenso wie durch römische Katholiken, saßen weiterhin die antirömischen Stimmungen, die durch die Achilli-Episode aufgewühlt worden war, tief.

Im Jahr 1851 unterzeichnete der Herzog der Toskana einen Erlass, der seinen Magistrat bevollmächtigte, jeden zu inhaftieren, der im Besitz einer Bibel gefunden wurde. Ein prominentes Opfer dieser neuen Maßnahme war der Graf Guicciardini, ein florentinischer Adliger, der dem Katholizismus abgesagt und begonnen hatte, protestantische Gottesdienste zu besuchen. Guicciardini suchte die Unterstützung der Evangelischen Allianz und traf Vorbereitungen, ihre Internationale Konferenz zu besuchen, die für London im August geplant war, um zeitgleich zur Weltausstellung stattzufinden.⁴⁴ Wie wir gesehen haben, schaffte es der befreite Dr. Achilli, bei dieser Zusammenkunft zu sprechen; der Graf jedoch wurde verhaftet, bevor er dorthin reisen konnte und wurde eingekerkert. Im folgenden Jahr, als die Konferenz in Dublin zusammenkam, rief der Rat der Allianz wieder Edward Steane zum Eintreten auf, der dann ein Komitee bildete mit Rev. C.M. Bissel und einem Dr. Kirkpatrick, so dass dem Herzog der Toskana ein Memorandum überreicht werden konnte, das ihn drängte, das beleidigende Gesetz außer Kraft zu setzen.⁴⁵ Gleichzeitig informierte Steane den Rat darüber, dass ein waldensisches Ehepaar, Francesco und Rosa Madiari, ebenso wegen des Verdachts der Häresie vor kurzem zu Zwangsarbeit auf den florentinischen Galeeren verurteilt worden war.⁴⁶ Die ausschlaggebende Anklage gegen sie war in der Gegend üblich geworden: dass sie die Bibel gelesen und ver-

⁴³. Protokolle des Exekutivrates, Bd. 1, 11. Mai 1854, S. 320-321. Die Zeichensetzung wurde hier zur klareren Darstellung hinzugefügt. Das Originalprotokoll verzichtet aus Rücksicht auf einen ‚legalen‘ Stil auf fast jegliche Zeichensetzung.

⁴⁴. Protokolle des Exekutivrates, Bd. 1, 21. August – 3. September 1851, S. 241-254.

⁴⁵. Protokolle des Exekutivrates, Bd. 1, 24. August 1852, S. 268.

⁴⁶. Protokolle des Exekutivrates, Bd. 1, 24. August 1852, S. 267.

teilt hatten. Bei seinem Prozess war Francesco anscheinend gefragt worden, ob er römisch-katholisch geboren worden sei. Als Antwort erwiderte er: „Ja, aber nun bin ich ein Christ gemäß dem Evangelium“⁴⁷. Der Rat der Allianz verabschiedete Resolutionen, die die Behandlung der Madiais beklagte und schaffte es ebenso, ihre Notlage in der London *Times* veröffentlichen zu lassen. Das führte wiederum zu einer Protestversammlung in Exeter Hall on the Strand. Steanes Komitee traf dann den Außenminister Lord John Russell. Nach diesem Gespräch ging eine Deputation nach Florenz, um mit dem Herzog zu verhandeln. Am 18. März 1853 konnte Lord Russell dem Oberhaus mitteilen, dass die Madiais freigelassen worden waren.⁴⁸

Ein anderes Land, in dem römische Dominanz Hand in Hand mit der Unterdrückung Evangelikaler ging, war Spanien. Mitte 1861 trafen sich die verschiedenen nationalen Organisationen der Allianz zu einer Weltkonferenz in Genf. Eine der Sitzungen bei dieser Zusammenkunft war der Religionsfreiheit gewidmet und hatte als Sprecher den französischen Minister Edmond Dehault de Pressensé. De Pressensé hatte sich schon auf einer früheren internationalen Konferenz in Paris 1855 als redegewandter Förderer der Religionsfreiheit und als ein ebenso redegewandter Kritiker der Vergehungen des Vatikan in diesem Bereich erwiesen.⁴⁹ In Genf skizzierte er die biblische Grundlage für Religionsfreiheit und wandte sich dann im Besonderen Berichten aus Spanien zu, die besagten, dass dort gegenwärtig rund 34 Protestanten wegen ihres Glaubens in Gefängnissen schmachteten.⁵⁰ Nachdem er gefragt hatte: „Sollen wir also nichts tun, meine Herren, für diese glorreichen und geliebten Gefangenen?“, überzeugte de Pressensé die Konferenz, eine Resolution zu verabschieden, die die Verfolgungen beklagte und ihre jeweiligen Heimatorganisationen verpflichtete, angemessene Aktionen einzuleiten. Die Briten sollten sich besonders eifrig dieser Herausforderung stellen.

Ab dem Herbst 1861 zeigen sowohl die Protokolle des Exekutivrates als auch die Abschnitte mit ‚Berichten aus dem Ausland‘ von *Evangelical Christendom* wachsendes Interesse für das, was sie ‚Spanische Verfolgung‘ nannten. Auf einem Treffen in den Büros des Rates in 7 Adam Street, London, am 19. November, erwog der Rat den Entwurf einer Resolution zu diesem Thema.⁵¹ Zwei Tage später war der Wortlaut der Resolution soweit entwickelt worden, dass man sich spezieller auf eine Einzelperson konzentrieren konnte, die ein echter *cause célèbre* während der folgenden zwei Jahre werden sollte: ein junger Evangelist aus Malaga mit Namen Manuel Matamoros.⁵² Matamoros war vom Katholizismus zum Protestantismus konvertiert und war rasch zu

⁴⁷. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 62.

⁴⁸. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 62.

⁴⁹. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 85-86.

⁵⁰. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 67.

⁵¹. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 19. November 1861, S. 423.

⁵². Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 21. November 1861, S. 428.

erfolgreicher Evangelisation in seiner ganzen Heimatregion übergegangen. Bald erstreckte sich sein Einfluß noch viel weiter, nämlich bis Sevilla, Granada und Barcelona. In Barcelona wurde er jedoch verhaftet und vor den Magistrat gerufen. Als er gefragt wurde – so berichtet Ewing –: „Bekennst du den katholischen apostolischen römischen Glauben, und falls nicht, welche Religion bekennst du?“, antwortete er: „Meine Religion ist die von Jesus Christus: meine Richtschnur des Glaubens ist das Wort Gottes oder die Heilige Bibel ... Weil die Römisch-Katholische und Apostolische Kirche nicht auf diese Prinzipien gegründet ist, glaube ich nicht an ihre Dogmen, und noch weniger gehorche ich ihr in der Praxis“⁵³. Matamoros wurde als nächstes beordert, vor dem Rat von Granada zu erscheinen, aber die Allianzkomitees von Paris und London hörten von seinem Fall und schafften es, Geld zu schicken, um seine Reisekosten zu übernehmen. Als dann Matamoros bei seiner Ankunft inhaftiert worden war, sandten sie für ihn und für andere in Spanien verfolgte Evangelikale eine Delegation und ein gemeinsames Memorandum an die Madrider Regierung.⁵⁴

Als es schließlich in Matamoros' Fall zur Verhandlung kam, wurde er von der Anklage der politischen Agitation freigesprochen, aber mit mehreren anderen spanischen Protestanten der Apostasie für schuldig befunden. Als Strafe wurden sieben Jahre Zwangsarbeit verhängt – nach Berufungsverfahren wurde die Länge der Strafe dann noch auf neun Jahre ausgedehnt.⁵⁵ Als Reaktion versuchte die Allianz bei mehreren Gelegenheiten, Einfluss auf das Westminsterparlament zu nehmen. Dabei übergaben ihre Komitees in Edinburgh, Glasgow, Liverpool und London jeweils Petitionen an Lord Palmerston, der mittlerweile Premierminister geworden war. Zusätzlich wurde eine große Kundgebung in St James' Hall abgehalten, auf der Lord Shaftesbury zugunsten der verurteilten Spanier sprach. Darauf folgend beauftragte die Allianz ihren neuen Vorsitzenden, Majorgeneral Alexander, eine Delegation anzuführen, um die Sache der Gefangenen vor den spanischen Premierminister, den Herzog von Tetuan, zu bringen.⁵⁶ Als sich dies und ein nachfolgender Besuch durch französische evangelikale Frauen als erfolglos herausstellten, riefen die Briten am 19. Februar 1863 ein langes Treffen mit anstrengenden Beratungen zusammen, nach dem sie sich entschlossen, ihre Kräfte mit Repräsentanten der Allianz aus Österreich, Bayern, Dänemark, Frankreich, Holland, Preußen, Schweden und der Schweiz zusammenzuschließen, um eine Petition an die Königin Isabella II einzureichen. Sie wandelte die Strafe der Gefangenen von Gefängnis zu Verbannung, weigerte sich aber, ihre frühere Anprangerung der Gefangenen als Häretiker, deren Verbrechen schlimmer eingestuft wurden als die von gewöhnlichen Kriminellen, zurückzuziehen.⁵⁷

⁵³ Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 65.

⁵⁴ Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 21. November 1861, S. 428-429.

⁵⁵ Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 66-67.

⁵⁶ Protokolle des Exekutivrates, 17. Oktober 1862, S. 434-438; Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 67-68.

Matamoros ermutigte weiter spanische protestantische Evangelisten und Prediger aus seinem Exil in Pau, Bazonne und dann in Lausanne heraus. Er starb jedoch 1866 im Alter von 32 Jahren. Tatsächlich schien es wenige Anzeichen dafür zu geben, dass die spanische Regierung Fortschritte machte, als die Allianz zwei Jahre später, angeführt durch Lord Stanley, noch einmal gegen die Inhaftierung einen jungen Evangelikalen, Julian Vargas von Malaga, protestierte.⁵⁸ Trotz mancher Lockerungen der Einschränkungen gegen Protestanten nach dem Regimewechsel im Spätjahr 1868, führte *Evangelical Christendom* noch bis weit in die späten Jahre des 19. Jahrhunderts Verletzungen der Religionsfreiheit in Spanien an.⁵⁹ Sogar in so naher Vergangenheit wie 1929 fühlte sich die Londoner Exekutive gedrungen, das spanische Komitee der Allianz finanziell zu unterstützen. Dieses Komitee unterstützte Carmen Padin, eine spanische Frau, die vor Gericht stand, weil sie erklärt hatte, dass Maria neben Jesus noch andere Kinder geboren habe.⁶⁰

Im Maße wie ‚Gemeinsame Aktion‘ für Religionsfreiheit das Kennzeichen der Allianz wurde, unterstützte die britische Organisation auch anderswo im katholischen Europa und seinen Außenposten eine ganze Bandbreite weiterer Fälle angefangen vom Ruf nach protestantischen Feldgeistlichen in der französischen Armee,⁶¹ über die Verteidigung verfolgter Evangelikaler in Barletta, Italien⁶², und geknebelten Missionare in den französischen Kolonien⁶³ bis zu Aktionen zugunsten der inhaftierten Evangelisten und Zeugen in Portugal.⁶⁴ Zweifellos bekamen diese Initiativen Antrieb von dem generellen Antagonismus der Allianz gegenüber dem Vatikan. Es wäre jedoch falsch anzunehmen, dass Religionsfreiheit nur eine Billigflagge für antipapistische Attacken gewesen sei. Vielmehr zeigen die Aufzeichnungen, dass auch nach der Waadt-Episode die Gesamtallianz und im Besonderen die britische Organisation mindestens eben-

⁵⁷. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, „„Besonderes Treffen‘ Ausschließlich zur Erörterung und Entscheidung über die Aktion der Evangelischen Allianz bezüglich der spanischen Gefangenen“, 19. Februar 1893, S. 438-449.

⁵⁸. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 7. Mai 1868, S. 531; auch 29. Juli 1868, S. 542.

⁵⁹. Benoliel, A., ‚Religious Liberty in Spain‘, *Evangelical Christendom*, 1. September 1874, S. 287-288.

⁶⁰. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 76-77.

⁶¹. Molenaar, I., ‚European Intelligence: France – Protestant Chaplains to the Army‘, *Evangelical Christendom*, Bd. IX, 1855, S. 39-49.

⁶². Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 3. Mai 1866, S. 501

⁶³. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 24. Juni 1868, S. 533. Vgl. auch Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 29. Dezember 1869, S. 49.

⁶⁴. Die Allianz übernahm die Rechtskosten für zwei portugiesische Evangelikale, die zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt wurden, weil sie gegen die katholische Staatskirche gesprochen hatten - Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 29. Juli 1868, S. 542-548. Sie verteidigte auch einen englischen Kaufmann, ‚Mr. Cassels‘, der aus Oporto deportiert wurde, weil er an einem Sonntag protestantische Gottesdienste durchgeführt und versucht habe, Bekehrte aus der römischen Kirche für seine eigene ‚Sekte‘ zu gewinnen – 23. Dezember 1868, S. 570-574, 2. Juni 1869, S. 13-14.

soviel Zeit Verletzungen der Religionsfreiheit gegenüber Evangelikalen durch protestantische Staatskirchen widmete.

5. Protestantisches Europa: Traditionelle Kirchen gegen unabhängige Evangelikale

Schon früh im Leben der Allianz, im September 1847, warnte Sir Culling Eardley den britischen Exekutivrat, dass viele ‚lutherische Brüder‘ in der deutschen Region Bayern einen ‚Ausschließlichkeitsanspruch‘ verträten.⁶⁵ Während der folgenden wenigen Jahre sollte sich diese Besorgnis auf ganz Deutschland ausdehnen, weil die dominierenden protestantischen Staatskirchen sich im Normalfall gegen die Bemühungen der Allianz stellten, die Rechte der unabhängigen Evangelikalen und besonders der Baptisten zu sichern.

Ein deutscher Staat, der besonders Baptisten unterdrückte, war Sachsen-Meinungen. Er verbot der dortigen kleinen Gruppe von Baptisten, sich zu versammeln und das Abendmahl zu feiern. Er untersagte auch den Pastoren der Baptisten, Hausbesuche zu machen. Dies veranlasste die Allianz, an den Innenminister zu appellieren, und als Ergebnis wurde ein Freiheitserlass veröffentlicht.⁶⁶ Anderswo, und nicht zuletzt in der Grafschaft von Lippe-Schaumburg, wurden, wie Edmund Steane einem Treffen des britischen Exekutivrates im Mai 1853 mitteilte, deutsche Baptisten immer noch für ihre Überzeugungen inhaftiert. Steane berichtete weiter, dass die evangelikalen Parlamentsabgeordneten Arthur Fitzgerald Kinnaird und Samuel Morton Peto den Außenminister Lord Clarendon dazu aufgerufen hatten, sich einzuschalten.⁶⁷ Ein gewisser Fortschritt war bereits in Preußen zu verzeichnen, und dieselbe Versammlung schlug vor, dass die Offenheit, die von dem dortigen König an den Tag gelegt wurde, als ein Vorbild für Gegenden mit einer härteren Linie präsentiert werden könnte. Der Exekutivrat formulierte auch wirklich ein Memorandum mit diesem Ziel, das typisch ist für die vielen, die in dieser Zeit verabschiedet wurden:

... der Rat möchte seine Dankbarkeit gegenüber dem Gott zum Ausdruck bringen, „durch den Könige regulieren und Prinzen Gerechtigkeit üben“, für den günstigen Ausgang, zu dem diese gute Vorsehung seine Gespräche mit der preußischen Regierung und die Gespräche anderer Freunde der Religionsfreiheit geführt hat. Der Rat verzeichnet sein tiefes Gefühl der Verpflichtung gegenüber Seiner Majestät, dem König von Preußen, für das persönliche Interesse, das er gegenüber dem von seinen Untertanen ertragenen Unrecht, das sie durch die Anwendung intoleranter Gesetze erlitten, zum Ausdruck gebracht hat, und für die aufgeklärten und liberalen Ansichten, durch die er die kürzlichen Maßnahmen seiner Regierung in Bezug auf dieses Thema geleitet hat. Der Rat erbietet seine christlichen Glückwünsche an seine Brüder in der baptistischen Denomination für die neue Freiheit,

⁶⁵. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, ‚Stellungnahme, die von Sir Culling Eardley bezüglich des Kontinents auf den Tisch gelegt wurde, 29. September 1847‘, S. 43.

⁶⁶. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 63.

⁶⁷. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 11. Mai 1853, S. 293-294.

die sie in diesem Königreich erlangt haben; und schließlich erneuert er seinen Protest gegen religiöse Intoleranz, wo immer sie anhält, seine Besorgnis zu erfahren, dass diese Intoleranz in protestantischen Staaten des Kontinents noch immer so vorherrschend ist, sowie seine ernsthafte Hoffnung, dass die anderen Regierungen Deutschlands unter dem Einfluss des Vorbilds Preußens in gleicher Weise darin vorangehen, das Recht ihrer Untertanen auf freies Bekenntnis ihrer religiösen Überzeugungen und die freie Ausübung ihrer religiösen Anbetung ohne Störung und Hindernis anzuerkennen.⁶⁸

Die Situation in Deutschland wurde nicht nur in *Evangelical Christendom* veröffentlicht, sondern auch im *London Quarterly Review*, und 1853 hat sich die Allianz mit der Protestantischen Allianz und der gerade sich entwickelnden Pressuregroup für Religionsfreiheit, der Homburger Konferenz, zusammenschlossen, um auf die Versammlung der Staatskirche, den Kirchentag, zu diesem Thema Einfluss zu nehmen.⁶⁹ Weitere Ersuche des preußischen Königs im Jahr 1855 führten zu einer allmählichen Liberalisierung der Haltung in anderen Staaten,⁷⁰ Lippe-Schaumburg blieb jedoch trotz weiterer Deputationen aus London durch die 1860er Jahre hindurch unnachgiebig.⁷¹ Außerdem wandten sich die bischöflichen Methodisten im Mai 1869 an die britische Organisation mit der Bitte um Hilfe, die verfassungsrechtlichen Hindernisse für die Evangelisation in Sachsen zu beseitigen.⁷²

Die andere traditionelle protestantische Kirche, der die Allianz Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Aufmerksamkeit widmete, war die bischöfliche lutherische Kirche in Schweden. 1851 veröffentlichte *Evangelical Christendom* einen Aufsatz von Rev. F.O. Nilsson, der berichtete, dass alle schwedischen Untertanen mit Ausnahme der Juden verpflichtet waren, Mitglieder der Staatskirche zu sein. Er fuhr fort:

Keine Abweichung wird toleriert. Darauf steht als Strafe Verlust des Eigentums und lebenslange Verbannung aus dem Land. Nach einem Gesetz, das zwar veraltet, nicht aber aufgehoben ist, droht Eltern eine schwere Geldstrafe, wenn sie es versäumen, ihre Kinder taufen zu lassen. Im Alter von fünfzehn oder sechzehn muss jeder als Vorbereitung auf die Konfirmation einen Katechismusunterricht durchlaufen. Wenn dann ein Mann konfirmiert wurde, muss er laut Gesetz wenigstens einmal in zwölf Monaten das Sakrament empfangen, oder er wird seine Bürgerrechte verlieren.⁷³

⁶⁸. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 11. Mai 1853, S. 294-295.

⁶⁹. 'Religionsfreiheit in Deutschland', *Evangelical Christendom*, Bd. X, August 1855, S. 233ff; vgl. auch Lord Shaftesbury's Bericht von der Zusammenkunft der Homburger Konferenz und ihrer darauffolgenden Umwandlung in das Komitee für die Verteidigung und Förderung der Religionsfreiheit in *Evangelical Christendom*, Bd. VIII, 1854, S. 16.

⁷⁰. Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 64.

⁷¹. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 3. Mai 1866, S. 501-502. 'Berichte aus Europa: Deutschland', *Evangelical Christendom*, Bd. X, Januar 1856, S. 14-33.

⁷². Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 'Vertagte Sitzung', 10. Mai 1869, S. 8-9.

⁷³. Nilsson, Rev F.O., 'Über Religionsfreiheit in Schweden', *Evangelical Christendom*, Bd. V, 1851, S. 426-427.

Nilsson fuhr dann fort, indem er Einschränkungen für unabhängige gottesdienstliche Versammlungen und Evangelisation auflistete sowie mehrere Fälle von Unterdrückung seitens des Staates. Gleichzeitig verwies er jedoch auf tolerantere Politiker und Geistliche, die dazu neigten, das beleidigende Konventikelgesetz abgeschafft zu sehen.⁷⁴ Bis 1857 war es diesen liberalen Einflüssen mit Unterstützung der Allianz gelungen, den König zu überzeugen, ein neues Gesetz zu entwerfen, das ein gewisses Maß an Religionsfreiheit für nichttraditionelle Gemeinden gewährte. Auch wenn dieses Gesetz formal gesehen vom Schwedischen Reichstag zurückgewiesen wurde, wurden neue Anträge angenommen, die trotzdem die Situation für die Freikirchler erleichterten.⁷⁵ Später, im April 1873, wurde der Exekutivrat der britischen Organisation vom Stockholmer Komitee der Allianz gebeten, bei der Vorbereitung einer Antwort auf ein neues Gesetz zur Religionsfreiheit für Freikirchler zu helfen, das im schwedischen Parlament vorgelegt worden war.⁷⁶ Obwohl beide Gruppen Einwände gegenüber gewissen Punkten in diesem Gesetz erhoben, bezeugte die Existenz dieses Gesetzes und seine folgende Annahme den Fortschritt, der während der vorangegangenen zwei Jahrzehnte gemacht worden war.

6. Russland: Orthodoxie und der Zar

Die Verteidigung der Allianz für die deutschen Baptisten in den 1850er Jahren wurde im folgenden Jahrzehnt auf ihre russischen Entsprechungen ausgedehnt. In der Dubliner Rotunda sprach im September 1863 auf der jährlichen Konferenz der Allianz J.H. Millard, der Sekretär der Baptistischen Union. Er berichtete den Delegierten, dass Baptisten von den russischen Autoritäten in Kurland und Polen ernsthaft unterdrückt würden, und bat die Konferenz, die Baptistische Union und das deutsche Allianzkomitee bei ihren Eingaben an diese Autoritäten zu unterstützen. Man einigte sich entsprechend darauf, dass eine Deputation unter Einschluss von Lord Frederick Calthorpe und dem Parlamentsabgeordneten Arthur Kinnaird auf den russischen Botschafter warten sollte.⁷⁷

Die russische Unterdrückung Evangelikaler verknüpfte die ungeheure Macht des Zaren mit der Feindseligkeit der orthodoxen Kirche. Diese Kräfte erwiesen sich als besonders schlimm in den baltischen Staaten in Südrussland. Im Jahr 1871 wandte sich eine multinationale Deputation der Allianz zugunsten der Evangelikalen in dieser Region an den russischen Hof und drängte den Zaren, das heilige Recht aller, ihre religiösen Überzeugungen zu hegen, zu bekennen und zu propagieren, anzuerkennen. Die britische Organisation tat sich bei dieser

⁷⁴ Nilsson, ‚Über Religionsfreiheit in Schweden‘, S. 426-28.

⁷⁵ Scott, George, ‚Schweden: Frage der Religionsfreiheit‘, *Evangelical Christendom*, 1. Januar 1858, S. 25-27; ‚Schweden und Finnland: Gesetzesinitiative zur Religionsfreiheit‘, *Evangelical Christendom*, 1. Dezember 1859, S. 482-84.

⁷⁶ Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 2. April 1873, S. 253.

⁷⁷ Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 4. November 1863, S. 471-72.

Aktion hervor, indem sie speziell für diesen Fall ein 22köpfiges Komitee einberief. Im Namen des Zaren betonte der Kanzler, Prinz Gortschakoff, dass die Religionsfreiheit in Russland nur insofern beschnitten sei, als dass Menschen nicht die orthodoxe Kirche verlassen durften, wenn sie einmal in sie hinein getauft waren, und dass allein der Zar diese Einschränkung aufheben könne. Eine solche Aufhebung stand nicht bevor, die Bemühungen der Allianz hatten jedoch zur Folge, dass die Strafen, die man gegen Konvertiten zum Protestantismus verhängte, erleichtert wurden.⁷⁸ Trotz dessen erreichten den Exekutivrat auch im Mai 1873 immer noch Berichte von „schikanösen“ Vorfällen „grausamer Verfolgung der baptistischen Christen ... die vorher zu der russischen griechischen Kirche gehört hatten“. Der Rat hörte, dass in den südlichen Staaten „mehrere Brüder ihren Glaube nicht widerriefen und nun ein Jahr im Gefängnis waren, neun andere und eine Schwester sechs Monate“. Wieder in Zusammenarbeit mit der deutschen Allianz wurde beschlossen, abhängig von weiteren Untersuchungen, „den Fall aufzunehmen und präzise zugunsten unserer leidenden Brüder tätig zu werden“.⁷⁹ Als der Zar im folgenden Jahr London besuchte, konnte ihm die britische Organisation für seine persönliche Intervention in diesem und anderen solchen Fällen gratulieren – auch wenn sie wie üblich gleichzeitig darum bat, dass „weiterer Fortschritt in der Religionsfreiheit im ganzen Reich Seiner Majestät gemacht werden möge“⁸⁰.

Besonders was die baltischen Staaten betrifft, sollte diese Warnung traurigerweise notwendig bleiben. 1888 erreichte die Verfolgung ein Ausmaß, das einen neuen Appell an den Zaren veranlasste. Zu diesem Anlass scheint er aber die Angelegenheit in den Händen des Prokurators des Heiligen Synod der Orthodoxen Kirche, M. Pobedonostzeff, gelassen zu haben. Pobedonostzeffs Antwort war charakteristisch für die Haltung der meisten Geistlichen in dieser Region:

Sie erbitten für alle Sekten eine gleiche und volle Freiheit. Russland ist davon überzeugt, dass nirgendwo in Europa heterodoxe Glaubensrichtungen, und sogar solche, die nicht christlich sind, sich einer solchen vollen Freiheit erfreuen, wie an der Brust des russischen Volkes. Aber Europa weiß das nicht. Und warum? Nur weil unter Ihnen Religionsfreiheit auch ein absolutes Recht zu unbegrenzter Propaganda umfasst, und daher schreien sie auf gegen unsere Gesetze, die gegen solche gerichtet sind, die die Treuen von der Orthodoxie abbringen ... In Russland sind die westlichen Glaubensrichtungen stets bereit, die Macht und Einheit des Landes anzugreifen. Aber Russland wird niemals erlauben, dass die orthodoxe Kirche ihrer Kinder beraubt wird.⁸¹

Natürlich bedeutete die Ankunft des Kommunismus im frühen 20. Jahrhundert, dass die Russisch-orthodoxe Kirche ihren eigenen Anteil an Verfolgungen zu erleiden haben würde. Aber auch so könnte man argumentieren, dass die Unter-

⁷⁸. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 28. Dezember 1870, S. 110; Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 70-71.

⁷⁹. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 12. Mai 1873, S. 265-67.

⁸⁰. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 1. April 1874, S. 329.

⁸¹. Zit. in Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 72-73.

drückung der unabhängigen evangelikalen Kirchen und der ‚nicht registrierten‘ evangelikalen Kirchen im Besonderen, im Vergleich größer war als das, was der ehemaligen Staatskirche auferlegt wurde. Vor allem aber ist die religiöse Verfolgung Evangelikaler durch die Orthodoxen in der postkommunistischen Zeit als ein Problem zurückgekehrt. Die Russische Kirche hat nämlich wieder neu ihre nationale Identität und ihren Vorrang geltend gemacht. Daher merken selbst heute evangelikale Verbände und Missionsgesellschaften, die um die Religionsfreiheit in Russland besorgt sind, dass sie dem Beispiel und den Methoden ihrer Allianz-Vorfahren folgen.⁸²

7. Der muslimische Osten: Türkei und Persien

Ab Mitte der 1850er Jahre nahmen Verletzungen der Religionsfreiheit in der islamischen Welt im wachsenden Maße die Aufmerksamkeit der Allianz in Anspruch. Hauptanliegen an dieser Front war die Behandlung von Konvertiten zum Christentum in der Türkei.

1855 billigte die internationale Allianzkonferenz in Paris ein Memorandum des Exekutivrates an den türkischen Sultan mit der Bitte, die übliche Praxis der Hinrichtung von Muslimen, die sich vom Islam zum Christentum wandten, zu stoppen. Unter Federführung von Lord Shaftesbury und überreicht durch den französischen Botschafter Graf Walewski plädierte das Memorandum für ‚die Aufrichtung wirklicher Religionsfreiheit‘ im Türkischen Reich und beklagte, dass ‚für einen Türken immer noch die Todesstrafe darauf stehe, sich zum Christentum zu bekennen‘. Dann fuhr der Text fort mit einem Bekenntnis vergangener Irrtümer, mit dem viele Evangelikale heute in Einklang stehen würden: ‚Gott verhüte, dass Europa sich einem solchen Übel im Geist der Kreuzfahrer entgegenstellen solle, die im Osten das Kreuz aufrichteten, indem sie den Halbmond ausrotteten! ... Wenn wir Ihre Majestät anflehen, diesen Kurs einzuschlagen, dann sind wir einmütig in unserem Wunsch, dass ganz Europa das praktizieren möge, wozu die Alliierten die Türkei eindringlich ermahnen.‘⁸³

Zur erheblichen Überraschung der Allianz, reagierte der Sultan am 21. Februar des folgenden Jahres mit einem ausführlichen Edikt, dass ‚allen Formen der Religion‘ gestattete ‚frei bekannt‘ zu werden und das darauf bestand, dass ‚kein Untertan an der Ausübung der Religion, die er bekennt, gehindert werden oder auf irgendeine andere Weise aus diesem Grund belästigt werden solle‘⁸⁴. Das Edikt bezog diese neue Freiheit speziell auf den Bau neuer Kirchen, Syn-

⁸². Bordeaux, M., *Protestant Opposition to Soviet Religious Policy*, Basingstoke: Macmillan, 1968; Gorbachev, *Glasnost and the Gospel*, London: Hodder & Stoughton, 1990.; Interserve/Middle East Media, *Turning Over a New Leaf: Protestant Missions and the Orthodox Churches of the Middle East*, London, Lynnwood, 1992.

⁸³. ‚Memorandum an den Kaiser der Franzosen über Religionsfreiheit in der Türkei‘, *Evangelical Christendom*, Bd. IX, September 1855, S. 299.

⁸⁴. ‚Religionsfreiheit in der Türkei: Ferman und Hati-Sherif vom Sultan im Verhältnis zu Privilegien und Reformen in der Türkei‘, *Evangelical Christendom*, Bd. X, April 1856, S. 117-121.

agogen und Tempel, auf die Einstellungspraxis, auf Erziehung, Militärdienst, legale Abläufe, Besteuerung, Wohnung und kommunale Finanzierung. Es überrascht nicht, dass Edmund Steane und seine Mitherausgeber von *Evangelical Christendom* zu ihrer Veröffentlichung des Sultantextes in einem Vorwort feststellten, dass dies ein „außergewöhnliches“ Dokument sei und ein „Triumph“ für die Sache der Religionsfreiheit. Es werde nun „von den Türken gut verstanden“, so bekräftigten sie, „dass sie jetzt ohne Belästigung Christen werden können“. So schrieben die Herausgeber: „Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass in jeder, besonders aber in religiöser Hinsicht, die Länder Europas seit Jahrhunderten kein staatliches Papier gelesen haben, dass dazu bestimmt ist, solche wunderbaren Veränderungen zu bewirken wie dieses“⁸⁵.

Wie bei anderen solcher Fortschritte sollte es in den folgenden Jahren periodische Rückschläge geben. Im September 1868 schrieb der Exekutivrat an die Presse und an den Außenminister der Regierung, Lord Stanley, über „die Grausamkeiten, die in Mesopotamien durch den türkischen Gouverneur Ismael Pascha gegen protestantische Christen auf Anstiftung des griechischen Patriarchen Pillibos verübt wurden“⁸⁶. Im folgenden Jahr appellierte die britische Organisation an ihr türkisches Gegenstück in Konstantinopel zugunsten der Protestanten, die in Biblis Schläge und ungerechte Besteuerung erlitten.⁸⁷ Ähnlich wurde im Januar 1874 die Vertretung für drei Konvertiten vom Islam übernommen, die dazu gezwungen worden waren, in der türkischen Armee zu dienen und denen der Besuch kirchlicher Gottesdienste verboten worden war.⁸⁸ Dieser letzte Fall beschäftigte tatsächlich nicht nur die britische Regierung, sondern auch die Königin Victoria, der die Gräfin von Gainsborough ein Exemplar von *Evangelical Christendom*, das von dieser Angelegenheit berichtete, gegeben hatte.⁸⁹ Der Exekutivrat zog in Erwägung, die Männer aus der Armee herauszukaufen. Schließlich wurde jedoch ein Kompromiss erreicht, aufgrund dessen sie von ihrer Basis in Damaskus nach Konstantinopel verlegt wurden.⁹⁰ Obwohl sie hier besser behandelt wurden, sah es die Allianz trotzdem noch als geeignet, eine Deputation, geleitet von Lord Francis Collingham, zu entsenden, um die Männer zu besuchen und zu ihren Gunsten beim Großwesir vorstellig zu werden.⁹¹

Der Umgang mit islamischen Regierungen trug viel dazu bei, die Allianz davon zu überzeugen, ihre Verteidigung der ‚evangelikalen Brüder‘ auf andere

⁸⁵. ‘Religionsfreiheit in der Türkei: Ferman und Hati-Sherif vom Sultan im Verhältnis zu Privilegien und Reformen in der Türkei’, *Evangelical Christendom*, Bd. X, April 1856, S. 117.

⁸⁶. Protokolle des Exekutivrates, Bd. I, 30. September 1868, S. 550.

⁸⁷. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 27. Oktober 1869, S. 24-25.

⁸⁸. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 7. Januar 1874, S. 301-302. Vgl. Zu den folgenden Entwicklungen die Protokolle vom 4. Februar 1874, S. 308, 1. April 1874, S. 328, 6. Mai 1874, S. 340-341, 17. Juni 1874, S. 352-356.

⁸⁹. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, ‚Besondere Zusammenkunft‘, 24. August 1874, S. 380-83.

⁹⁰. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 4. November 1874, S. 404-407.

⁹¹. Protokolle des Exekutivrates, Bd. II, 22. Februar 1875, S. 424-425, 3. März 1875, S. 426-427.

verfolgte christliche Gruppen auszudehnen. Nach Jahrhunderten der Unterdrückung durch Muslime sahen die nestorianischen Christen Persiens die Allianz als eine aktive Organisation, die ihren Einfluss nutzen könnte, um ihre Sache zu fördern. Dementsprechend machten sich im Mai 1861 zwei von ihnen zu Fuß auf den Weg von Oroomiah nach London. Während der sechsmonatigen Reise kamen sie durch Armenien, Russland, Polen und Deutschland und dann über das Meer nach England. Bei ihrer Ankunft war ihre erste Frage: „Wo ist die Evangelische Allianz?“ Die Allianz wandte sich dann zugunsten der Nestorianer an den Schah, der ihnen Land stiftete, auf dem sie ihre systematisch zerstörten Kirchen wiederaufbauen konnten, und Geld für den Bau. Er entließ auch seine Beamten, die für die Zerstörungskampagne verantwortlich gewesen waren.⁹²

8. Eintreten für Katholiken und Juden

Auch wenn die Gebote der Religionsfreiheit die Allianz dazu bewegten, auch über die Grenzen ihrer natürlichen Verfassung hinaus zu arbeiten, überstieg es doch die Erwartungen vieler, als sie im Jahr 1872 dazu übergang, für die Rechte der Römisch-Katholischen in Japan einzutreten. Neben protestantischen Konvertiten hatten sich einheimische katholische Christen einer zunehmenden Bedrohung von Schändung, gesetzlicher Unterdrückung und Exil gegenübergesehen.⁹³ Auf seiner Sitzung vom 5. Dezember beschloss der Exekutivrat, auf einen zu Besuch weilenden Beamten vom japanischen Hof zugunsten beider Gruppen Einfluss zu nehmen.⁹⁴ Im folgenden Jahr koordinierten die britische, die amerikanische, die französische und die deutsche Organisation der Allianz eine eindrucksvolle Aktion zur Einflussnahme,⁹⁵ und die japanische Regierung annullierte entscheidende Einschränkungen für Katholiken wie für Protestanten und entließ im Zuge dessen eine Anzahl von inhaftierten Konvertiten.⁹⁶

Vielleicht noch überraschender war das Eintreten der Allianz für verfolgte Juden. Wie wir gesehen haben, versuchte die Allianz in sozio-politischen Angelegenheiten ein empfindliches Gleichgewicht zu wahren zwischen Kirchenleuten und Hochwesleyanern auf der einen Seite und radikaleren Freikirchlern auf der anderen Seite. Während jene dazu neigten, konservativer zu sein, was die Auswirkungen religiöser Gleichheit auf Verfassungsreformen betraf, waren diese gerade auf diese Auswirkungen durchgängig aus. Die Spannung zwischen die-

⁹² Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 69-70.

⁹³ Ewing, *Goodly Fellowship*, S. 71.

⁹⁴ Protokolle des Exekutivrates, 5. Dezember 1872, S. 224.

⁹⁵ *Evangelical Christendom*, Bd. XXVII, 1873, S. 29; Bd. XXVI, 1872, S. 125; Bd. XXVII, 1873, S. 153.

⁹⁶ *Evangelical Christendom*, Bd. XXVI, 1872, S. 217; Bd. XXVIII, 1874, S. 127. Protokolle der Jahreskonferenzen, Glasgow, Oktober 1849, S. 140.

sen beiden Gruppen kam in der mittleren Viktorianischen Zeit geradezu typisch in der jeweiligen Haltung zum Recht von Juden, Mitglieder des Westminster Parlaments zu werden, zum Ausdruck. Wie Larsen herausstellt, führten evangelikale Kirchenleute im Besonderen die Opposition gegen eine solche jüdische Repräsentation an, obwohl evangelikale Freikirchler sie stark vertraten.⁹⁷ Es ist tatsächlich heilsam zu bemerken, dass trotz all seiner späteren Verehrung als ein Beispiel für evangelikale soziale Aktion und trotz seiner leidenschaftlichen Unterstützung der generellen Haltung der Allianz zur Religionsfreiheit, Lord Shaftesbury bei diesem Thema gegen die nonkonformistischen Brüder stand.⁹⁸

Trotz dieses Hintergrundes schafften es Abscheulichkeiten, die 1882 im zaristischen Russland gegen die Juden begangen wurden, den Exekutivrat im gemeinsamen Beschluss zu vereinigen und sich mit einem Memorandum an den Hof zu wenden, um ‚Entsetzen und Empörung‘ über das, was stattfand, zum Ausdruck zu bringen. Das Memorandum, das durch den liberalen Außenminister Earl Grenville überreicht wurde, vermerkte die besonderen Beziehungen des Judentums zum Christentum und unterstrich die wiederholte Manifestierung von Gottes ‚Missfallen‘ an denen, die ‚die Juden unterdrückt und verfolgt hatten‘⁹⁹. In einem Dankesbrief schrieb der Oberrabbiner Dr. N. Adler: ‚Ich erkenne vollständig und dankbar die Tatsache an, dass der Rat der Evangelischen Allianz als erster seine warme Sympathie für die verfolgten Juden Russlands ausgedrückt hat, die ein so kräftiges Echo in ganz Großbritannien gefunden hat‘¹⁰⁰.

9. Schluss: Das bleibende Erbe der ,Gemeinsamen Aktion‘

Direkt nach der Gründung der Evangelischen Allianz waren ihre ersten Anliegen das Papsttum, der Unglaube und die christliche Erziehung.¹⁰¹ Diese Anliegen sollten bezeichnend für die Mission der Allianz bleiben, zur Zeit ihrer Gründungskonferenz im Jahr 1846 hatte sich die Aufmerksamkeit jedoch auf die Frage der Sklaverei verschoben. Hier verhinderte jedoch die amerikanische Opposition gegenüber einem offiziellen Ausschluss von Sklavenhaltern, dass dieses Thema für die neue Organisation als vereinender Faktor dienen konnte. Stattdessen griff die Allianz die Frage der Religionsfreiheit auf, und diese wurde für den Rest des neunzehnten Jahrhunderts ihr Erkennungszeichen. Bei ihren Bemühungen auf diesem Gebiet, trat die Allianz manchmal für Randgrup-

⁹⁷ Larsen, *Friends of Religious Equalit*, S. 126-27.

⁹⁸ Hansard, XCV, 1278 (16 December 1847).

⁹⁹ Protokolle der Exekutivrates, 19. Januar 1882, S. 423-424.

¹⁰⁰ Protokolle des Exekutivrates, 9. März 1882, S. 433-434.

¹⁰¹ Dieses waren die vier Hauptgebiete von sozialem Bemühen, die bei der Sitzung des provisorischen Komitees in Birmingham 1846 herausgestrichen wurden: Kessler, *A History of the Evangelical Alliance in Great Britain*, S. 30.

pen ein, die kaum über ihre eigenen theologischen Einstellungen reflektiert hatten; indem sie aber die Religionsfreiheit in weitem Rahmen und ohne Furcht oder Bevorzugung förderte, baute sie ein enormes Ansehen bei Regierungen und Bürgerorganisationen als ein ‚ehrlicher Makler‘ zugunsten der Unterdrückten auf. Dank der Macht des Britischen Weltreichs und der damit zusammenhängenden erheblichen Präsenz britischer Missionare überall auf der Welt konnte der in London ansässige Exekutivrat der britischen Organisation in dieser Arbeit wegweisend sein. Dabei sorgte er dafür, dass sich unter seinen Mitgliedern eine beachtenswerte Anzahl von aktiven Mitgliedern des Oberhauses, Mitgliedern des Parlaments und Staatsbeamten befand.

Bei Anbruch des neuen Jahrhunderts enthielt *Evangelical Christendom* weiterhin eine ganze Menge von Berichten über die Verfolgung Evangelikaler. Die britische Organisation selbst jedoch wurde auf diesem Gebiet passiver. Das lag an einer Anzahl von Faktoren. Zum Ersten veranlasste der Aufstieg der ökumenischen Bewegung die Allianz, sich eher mehr auf die Frage der christlichen Einheit zu konzentrieren, und während der langen Amtszeit als Sekretär von Henry Martyn Gooch (1904-1949) reagierte sie, indem sie sich selbst als eine breite protestantische Bewegung im Kontrast zum Aufkommen des theologischen Fundamentalismus und des Liberalismus positionierte.¹⁰² Obwohl zum Zweiten die Allianz ihr Engagement im gemeinsamen Gebet für internationale Probleme beibehielt und darauf drängte, dass innerhalb des entstehenden Völkerbundes eine geistliche Dimension anerkannt werden sollte, machte doch der Aufstieg des Prämillennialismus innerhalb evangelikaler Kreise während der Jahre zwischen den Weltkriegen die Schneide ihres sozialen Anliegens stumpfer.¹⁰³ Goochs Vater, Fuller Gooch, war ein führender Verfechter der prämillennialistischen Lehren. Gleichzeitig griff D.M. Panton eine zunehmend populäre Stimmung auf, als er in einer Ausgabe von *Evangelical Christendom* in 1924 schrieb, dass alle internationalen politischen Reformen zum Scheitern verurteilt seien, weil sie das Bevorstehen der Wiederkunft Jesu verleugneten.¹⁰⁴ Zum Dritten bedeutete Goochs entschlossene Betonung des protestantischen Wesens der Allianz, dass in einem gewissen Maße ihre antikatholische Identität, die durch die Arbeit für Religionsfreiheit im viktorianischen Zeitalter gemildert worden war, wieder ausgeprägter wurde. All dies spiegelt ein generelleres Herunterspielen des sozio-politischen Engagements unter den Evangelikalen während dieser Periode wieder – ein Trend, den David Moberg als „die große Wende“ bezeichnete.¹⁰⁵

¹⁰² Randall, Ian, ‚Schism and Unity: 1905-1966‘, in: Steve Brady & Harold Rowdon (Hrsg.), *For Such a Time as This: Perspectives on Evangelicalism, Past, Present and Future*, Milton Keynes: Scripture Union/London: Evangelical Alliance, 1996, S.164.

¹⁰³ Randall, ‚Schism and Unity‘, S. 168.

¹⁰⁴ Moberg, David, *The Great Reversal: Evangelism versus Social Concern*, London: Scripture Union, 1973.

¹⁰⁵ *Evangelical Christendom*, November/Dezember 1924, S. 178; Randall, Ian, ‚Schism and Unity‘, S. 168.

Auch wenn die britische Allianz Karl Barth und die deutsche Bekennende Kirche während der 1930er Jahre in ihrem Kampf gegen die Nazis unterstützte,¹⁰⁶ sollte erst nach dem Zweiten Weltkrieg ihr früheres internationales Interesse an Religionsfreiheit wiederhergestellt werden. Dies sollte allerdings nicht durch das alte Modell einer in London ansässigen Exekutive, die andere internationale Komitees in ihren Eingaben an verschiedene repressive Regime unterstützt, geschehen, sondern durch eine neue globale Organisation, die Weltweite Evangelische Allianz (World Evangelical Fellowship). Die ganze Geschichte der WEA ist an anderem Ort erzählt worden.¹⁰⁷ Es ist jedoch sachdienlich, hier zu verzeichnen, dass die WEA sich bei ihrer Gründung in Woudschoten, Holland im Jahr 1951 sofort daran machte, an einer Agenda zur Religionsfreiheit zu arbeiten.¹⁰⁸ Bis zu einer internationalen Zusammenkunft in Hongkong im Jahre 1962 hatte sie eine spezielle Kommission für Religionsfreiheit etabliert. Wie eine Brücke zu der Vorgehensweise der Vergangenheit, wurde der damalige Generalsekretär der Britischen Allianz, Gilbert Kirby, zum ersten Vorsitzenden des Komitees ernannt.¹⁰⁹ Den Vorsitz übernahm in der Folgezeit eine andere prominente Figur aus der britischen Organisation, John Langlois, der in den späten 1980er Jahren einen in London wohnhaften Mitarbeiter der Allianz, Mike Morris, zu dem im Komitee zuständigen Mann für Forschung ernannte.¹¹⁰ Heute leitet ein Finne, Johan Candelin, die Kommission, die ein Büro bei den Vereinten Nationen hat und in vielen Gebieten der Welt aktiv ist, die in Bezug auf Religionsfreiheit alles andere als offen sind: Von Iran und Pakistan bis Nigeria, China und Teile des postkommunistischen Osteuropas.¹¹¹ Das Engagement, zu dem sich die Allianz in London 1846 entschied, und das sie während der ersten fünfzig Jahre ihres Lebens so wirkungsvoll praktizierte, ist wieder in den Vordergrund gerückt.

^{106.} Vgl. zum Beispiel: *Evangelical Christendom*, Januar/Februar 1930, S. 35.

^{107.} Fuller, Harold W., *People of the Mandate: The Story of the World Evangelical Fellowship*, S.114-115.

^{108.} Howard, David M., *The Dream That Would Not Die: The Birth and Growth of the World Evangelical Fellowship, 1846-96*, Wheaton, Ill.: World Evangelical Fellowship, 1986.

^{109.} Howard, *The Dream That Would Not Die*, 1986.

^{110.} Fuller, Harold W., *People of the Mandate: The Story of the World Evangelical Fellowship*, S.105.

^{111.} Fuller, Harold W., *People of the Mandate*, S.103-117.

„Menschenrecht Religionsfreiheit“: Thema der Internationalen Evangelischen Allianz¹ und des Deutschen Kirchentags in der Mitte des 19. Jahrhunderts

Karl Heinz Voigt

„Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“

Allg. Erklärung der Menschenrechte

Es ist zu begrüßen, dass ein „Arbeitskreis für Religionsfreiheit der Deutschen Evangelischen Allianz“ gebildet wurde. Damit nimmt die Deutsche Allianz ein vergessenes und verdrängtes Erbe wieder auf. Im geschichtlichen Bewusstsein der Allianz ist dieser Aspekt aus ganz verschiedenen Gründen, u.a. aus kirchenpolitischen, apologetischen und frömmigkeitsgeschichtlichen fast ganz vergessen. Der einflussreiche Aspekt tritt bei Joachim Cochlovius, Die Bildung der Ev. Allianz in Deutschland, gar nicht ins Blickfeld.² Ähnlich ist es mit ganz unterschiedlichen Lexikon-Beiträgen in der Theologischen Realenzyklopädie,³ dem Evangelischen Kirchen Lexikon⁴ und dem Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde.⁵ Nachfolgend soll in einem ersten Versuch dieser Aspekt der Allianz-Geschichte um seiner heutigen Dringlichkeit willen, die sich aus völlig veränderten Umständen ergibt, wieder ins Bewusstsein gehoben werden.

Es war ein Bündel unterschiedlicher Hoffnungen, die 1846 in London zunächst zur Bildung der *Ev. Allianz*, die konfessionsübergreifend und international wirksam wurde, führten. Nach der Revolution von 1848 sahen sich Männer,

¹ In Deutschland wurde im 19. Jahrhundert die Evangelische Allianz zeitweise offiziell „*Evangelischer Bund*“ genannt.

² Joachim Cochlovius: Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus, Luthische Kirche – Geschichte und Gestalten, Bd. 3, Güterloh 1980, S. 219-242.

³ Joachim Cochlovius: Evangelische Allianz, TRE, Bd. 10, Berlin/New York 1982, S. 650-656.

⁴ Waldren Scott: Evangelische Allianz, EKL, Bd. 1 Göttingen 1986.

⁵ Hans Hauzenberger: Allianz, Evangelische, LTHuG, Wuppertal/Zürich 1992, S. 39f.

die der Erweckungsbewegung nahe standen, in der Pflicht, in Wittenberg die Frage nach der Einheit des deutschen Landeskirchen-Protestantismus zu erörtern. Daraus entstanden die *Kirchentage* und die spätere *Innere Mission*. Zunächst standen Fragen der Einheit im Mittelpunkt. Dem schien in England die Bildung der Evangelischen Allianz zu entsprechen.

1. Die Evangelische Allianz in England (seit 1846)

(1) Gerade independentistisch–kongregationalistische *Einzelgemeinden suchten nach einem größeren Verbund*. Für eine solche Gemeinschaft brauchten sie eine Form, die mit dem Grundsatz der Autonomie der Ortsgemeinde vereinbar war. So ist es bezeichnend, dass die von Hans Hauzenberger aufgezählten „Gründerväter“ der Ev. Allianz überwiegend Kongregationalisten sind. Zwei Anglikaner waren ordinierte Laien.⁶ Die einheitsbewussten Methodisten fehlen ganz. Sie hatten ihren Verbund in der „Konferenz“. Überraschend fehlen auch die Baptisten. Mit Samuel Simon Schmucker (1799-1873) war ein US-Lutheraner dabei. Er war aber ein untypischer Lutheraner, der bereit war, „die Realpräsenz des Leibes Christi im Abendmahl in Frage zu stellen, die Privatbeichte abzulehnen, sich fragen zu lassen, ob die Taufe wirklich die Wiedergeburt bewirke und – im Einklang mit amerikanischen, ‚puritanischen‘ Meinungen – eine viel strengere Heilighaltung des Sonntags zu wünschen. Als er diese Veränderungen vorschlug, hielt sich Schmucker immer noch für einen guten Lutheraner. Andere hielten ihn nicht mehr dafür.“⁷ Er war bereit, sich auf die neue Situation einzulassen und das machte ihn unter seinen Konfessionsverwandten zum Problem.

(2) Die Verpflichtung zur umfassenden *Mission* wird *als eine gemeinsame Herausforderung* erkannt. Es kommt zunehmend zur Evangelisation unter bereits Getauften, zur Mission unter Menschen jüdischer Herkunft, zur „Heidenmission“, sowie zu einer weiten Bibel- und Traktatverbreitung.

(3) Die internationale Erweckungsbewegung strebt aus geistlichen Motiven nach *überkonfessioneller Gemeinschaft* im Sinne einer Einheit, die die eigene theologische und kirchliche Positionierung respektiert.

(4) Mit dem missionarischen Anliegen war der *Kampf gegen den Rationalismus* auf dem Kontinent verbunden. Dazu kam eine *Absage an den Anspruch der römisch-katholischen Kirche* auf der britischen Insel. Deren hierarchische *Gestalt der Kirche* stand, im Gegensatz zu den eigenen Ansichten über die Gemeinde Jesu Christi. Damit verbunden war die Ansicht über die *Ämter* einerseits und das *allgemeine Priestertum aller Glaubenden* andererseits, wie auch über

⁶ Hans Hauzenberger: Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen 1986, S. 47-65.

⁷ Mark A. Noll: Das Christentum in Nordamerika, KEG IV/5, Leipzig 2000, S. 222.

die *Erfahrung des Heils in Wiedergeburt und Bekehrung* als ein personales Geschehen anstelle einer Vermittlung durch den sakramentalen Taufakt.

(5) Innerhalb eines Jahrzehnts bildete sich in der Ev. Allianz das Bewußtsein heraus, der Frage *individueller und korporativer Religionsfreiheit* nicht auszuweichen. Es spricht für die Weite innerhalb der damaligen *Evangelical Alliance*, dass man die Freiheit zum Gottesdienst in der persönlich gewünschten Form nicht nur den evangelischen Christen ermöglichen wollte, sondern auch Katholiken, Juden und Moslems.⁸

Für die territorial organisierten Kirchen des Kontinents gab es bis zu diesem Zeitpunkt nur eine Art von „Religionsfreiheit“, die diesen Namen nicht verdient. Sie war beschränkt auf die drei im Westfälischen Frieden anerkannten Konfessionen: die Katholiken, die Lutheraner und die Reformierten. Aber autonome Ortsgemeinden, Mission im eigenen Land und der Wunsch nach überkonfessioneller Gemeinschaft waren Gedanken, die damals in Deutschland weder führende Theologen noch Kirchenpolitiker in Staatskanzleien und Konsistorien gedacht haben. Insofern konnte die Ev. Allianz in Deutschland nicht erwarten, mit ihren Vorstellungen offene Türen einzulaufen.

2. Die Evangelische Allianz in ihrem kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld in Großbritannien

(1) Voraussetzung für den Wunsch nach überkonfessioneller Gemeinschaft war die *Erfahrung eines kirchlichen Pluralismus*. In England und Schottland war die Religionsfreiheit so weit fortgeschritten, dass es neben der traditionellen anglikanischen Staatskirche seit langer Zeit Dissenter und Nonkonformisten gab. Durch die reformatorische Berufung auf die Heilige Schrift als Grundlage für Lehre und Leben waren sie gegenüber der Staatskirche in einen Dissens geraten. Nach den Dissentern kamen die Freikirchen. Ihre Entstehung geht nicht auf eine theologische Auseinandersetzung zurück, sondern auf den Protest gegen den Eingriff des Staates in innerkirchliche Angelegenheiten. Dissenter hatten also ihren Konflikt mit der Kirche, Freikirchen hatten ihn zunächst mit dem Staat und erst danach mit dessen Kirche.

(2) Die Allianz suchte um des Auftrags willen die *Konfessionen und Denominationen überschreitende Gemeinschaft*. Impuls für die Bildung dieser Gemeinschaft war der gemeinsame Auftrag.

(3) Es waren *Einzelne, die sich zusammenfanden*. Sie waren von keiner Organisation entsandt. Entsprechend handelten sie in persönlicher Verantwortung. Aber sie sahen eine Verantwortung für die ganze Gemeinde Jesu Christi, nicht nur unabhängig von Konfessionsgrenzen, auch unabhängig von Landes-, Staats- und Sprachgrenzen.

⁸ Hauzenberger: Einheit, S. 226.

(4) Durch den universalen Auftrag zur Missionierung stellten sich Fragen, die sie bisher nicht kannten. Man muss daran erinnern, dass von England aus die *Missionsgesellschaften*, die *Britische und Ausländische Bibelgesellschaft*, die verschiedenen *Traktatgesellschaften* und auch die *Judenmissionsgesellschaft* bereits enorme weltweite Aktivitäten entfalteten. Dabei kam es zu verstärkten Begegnungen mit dem Katholizismus, aber auch mit dem kontinentalen Rationalismus, für dessen Bekämpfung es ebenfalls mit der *Continental Society* eine spezielle Gesellschaft gab.⁹ Aus dieser internationalen Arbeit ergaben sich Begegnungen, die zu neuen Fragestellungen führten, insbesondere nach der für die Missionierung wichtige Religionsfreiheit.

3. Der Evangelische Kirchentag in Deutschland (seit 1848) und sein kirchlich- gesellschaftliches Umfeld

Eine gewisse Parallele zur Bildung der Ev. Allianz kann man in der Einberufung und Zielsetzung des deutschen evangelischen Kirchentags sehen, der erstmals vom 21. bis 23. September 1848 in Wittenberg tagte. Schon im Vorfeld schrieb dessen späterer Präsident Moritz August von Bethmann-Hollweg (1795-1877), dass neben den Landeskirchen auch „strenge Lutheraner und Streng-Reformierte, Separirte und Unirte, die Mährischen Brüder und die Mennoniten, selbst Lichtfreunde und sogenannte freie Gemeinden ... willkommen zu heißen“ wären.¹⁰ Das war eine für deutsche Verhältnisse enorme Weite. Später wurden nur die Herrnhuter eingeladen. Sie delegierten Pastor Friedrich Wilhelm Kölbinger aus Kleinwelka. Er sah aber Probleme, sich als Vertreter einer internationalen Kirche in eine nationale Enge einbinden zu lassen. Mennoniten erhielten keine Einladungen. Das führte zu einer Rückfrage bei der Konstituierung. Die konfessionell ausgerichteten Lutheraner lehnten eine Teilnahme ab, weil sie jede Entwicklung in Richtung Union fürchteten. Trotzdem überrascht eine gewisse ökumenische Aufgeschlossenheit im Vorfeld. Vergleicht man aber die Suche nach einer größeren Gemeinschaft in Deutschland mit den Entwicklungen in England, dann gibt es doch beträchtliche Unterschiede, die sich gerade auf die Frage der Religionsfreiheit auswirken mussten.

(1) Die *konfessionell geschlossenen Gebiete*, in denen das Ideal der politisch und kirchlich deckungsgleichen Gemeinde noch weitgehend verwirklicht war, machten eine Allianz für die Ortsgemeinden überflüssig. Die wenigen mennonitischen Gemeinden und alllutherischen Konfessionskirchen hatten wie die Hugenotten und teilweise auch die Juden besondere Religionspatente. Die

⁹ Ludwig Rott: Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des Wesleyanischen Methodismus in Deutschland. Beiträge zur Geschichte des Methodismus, Bd. 1, Frankfurt/M. 1968, S. 77-87.

¹⁰ Werner Kreft: Die Kirchentage von 1848 – 1872, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 514, Frankfurt/M. 1994, Anhang, S. XVIII.

Herrnhuter Brüdergemeine lebte weitgehend in ihren gemeinschaftlichen Ansiedlungen. Von den klassischen Freikirchen wirkten zu dieser Zeit lediglich die Baptisten in Deutschland. Aber die Zahl der Gemeinden war noch gering. Insgesamt gab es nur vereinzelt interkonfessionelle Berührungspunkte.

(2) Der Anlass für die Bildung des Kirchentags war nicht ein missionarisches Interesse, sondern die mit der Revolution ausgelöste Sorge, die durch – man beachte die Formulierung! – die Trennung des Staates von der Kirche, die zu dieser Zeit in der Frankfurter Paulskirche diskutiert wurde, könne eintreten.¹¹ Nun stand man wie vor der Bildung eines Nationalstaates gleichzeitig vor der *Erwägung für eine deutsche Nationalkirche*. Die Frage war: Soll sie eine Konföderation oder eine Union sein?

(3) Wie in England waren es Einzelne, die sich ohne offiziellen Auftrag zusammenfanden. War in England die internationale Mission durch Evangelisierung ungläubiger Getaufter, Katholiken und Menschen anderer Religionen ein verbindendes Element, so wurde es in Deutschland der in Verbindung mit dem Kirchentag entstehende *Central-Ausschuss der Inneren Mission* um Johann Hinrich Wichern (1808-1881). Damit war erneut eine nationale Beschränkung verbunden.

(4) Die Frage der Evangelisation stellte sich nur einer kleinen Gruppe. Die Mehrheit der Theologen ging davon aus, dass die Bevölkerung geschlossen zur Kirche gehörte, sie das glaubenstiftende Sakrament der Taufe empfangen hatte und damit *keine Notwendigkeit für eine glaubenweckende Verkündigung* im Sinne der Evangelisation bestand.

An dieser Frage entzündeten sich später die Spannungen zwischen Landes- und Freikirchen, die ein anderes Verständnis von Kirche und Gemeinde hatten. Gerade dadurch stellte sich später die Frage der Religionsfreiheit als Glaubens- und Gewissensfreiheit.

4. Zaghafte Ansätze zur Bildung eines deutschen Zweiges der Evangelischen Allianz

Zur zweiten Allianzkonferenz in London reisten u. a. drei Baptisten als Delegierte; nicht irgendwelche, sondern die führenden Männer der Bundeseinheit: Johann Gerhard Oncken (1800-1884), Julius Köbner (1806-1882) und Gottfried Wilhelm Lehmann (1799-1882). In London machte man den – allerdings folgenlosen – Versuch, einen deutschen Zweig der Allianz zu gründen. Weitere Bemühungen, in Deutschland Allianzen durch die Teilnehmer in den verschiedenen Regionen zu bilden, scheiterten. Es ist bezeichnend, dass 1852 der Baptist Lehmann in Berlin Pfarrer Eduard Th. Kuntze (1799-1862) drängte,

¹¹ Wilhelm Rihbbege: Staat und Kirche in der Paulskirche 1848: Die Grundrechtsdebatte über Staat und Kirche, Religionsfreiheit und Schule. In: Stimmen der Zeit. 216 Jg. (1998), Heft 3, S. 173-187.

eine Ev. Allianz zu organisieren. Es liegt nahe, dass dem Berliner Baptisten mit seinen organisatorischen Fähigkeiten und seinem ausgeprägten Rechtsempfinden die Sorge um die Religionsfreiheit zu dieser Initiative veranlaßt haben. 1851 hatten Baptisten Geld- und Gefängnisstrafen in Memel, in Stettin, in Tilsit und Pfändungen in Templin erlitten. Geldstrafen wurden in Braunschweig fällig, nur weil ein Baptist sein Kind nicht staatskirchlich taufen lassen wollte. Dazu gab es Entlassungen von baptistisch getauften Lehrern aus dem Staatsdienst und eine Ausweisung Oncken's aus Berlin.¹² Das war Anlass genug, durch eine kleine Minderheitenkirche die Frage der Religionsfreiheit, die 1848 durch die Märzrevolution auch erkämpft werden sollte, neu zu stellen. Baptisten hatten hier eine besondere Verpflichtung, denn im Erbe dieser Freikirche hat der Einsatz für Glaubens- und Gewissensfreiheit einen zentralen Platz.

Lehmann und Kuntze bildeten in Berlin zuerst ein provisorisches Allianz-Komitee. Am 11. Jan. 1853, also im Rahmen der Allianzgebetswoche, fand die erste öffentliche Versammlung im Saal der Brüdergemeinde statt.¹³ Lehmann ist Zeit seines Lebens der Ev. Allianz treu geblieben. Sie bot nicht nur die Plattform für eine Kirchen- und Gemeindegrenzen überschreitende Gemeinschaft, sondern durch ihre internationalen Beziehungen auch eine organisatorische, ja sogar politische Hilfestellung von erheblicher Bedeutung. Er fand in dieser Sache einen wichtigen Partner in Edward Steane (1798-1882)¹⁴, einen führenden englischen Baptisten. Steane war in den Jahren von 1827 bis 1832 der Redakteur von *The New Baptist Miscellany*. Ab 1835 wirkte er als Sekretär der englischen Baptisten Union. Von größter Bedeutung für die kontinentalen Freikirchen wurde jedoch, dass er ehrenamtlicher, aber höchst aktiver Sekretär der internationalen Allianz wurde und deren einflußreiches Organ *Evangelical Christendom* von 1847 bis 1864 herausgab. Er wurde ein Vorkämpfer der Religionsfreiheit auf dem europäischen Kontinent.

Schon im Sommer 1851 reiste Edward Steane zusammen mit John Howard Hinton (1791-1873)¹⁵ im Auftrag der Allianz insbesondere in Norddeutschland. Sie führten Gespräche mit den Berliner Freunden und Gegnern der Allianz, suchten den Kontakt zu den führenden Männern des Kirchentags, kehrten im Hamburger Rauhen Haus ein und trafen natürlich die Hamburger Baptisten.¹⁶ In

¹² Günter Balders: Ein Herr – ein Glaube – eine Taufe, 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal/Kassel 1984, S. 29ff.

¹³ Erich Beyreuther: Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, S. 19 schreibt über diesen „Evangelischen Bund“: 1852 setzte er sich „aus Gliedern der Landeskirche, der Baptisten- und Methodistengemeinde zusammen.“ Diese Bemerkung ist zu korrigieren, da die Methodisten erst 1859 ihre Arbeit in Berlin aufgenommen haben. Dafür war die Herrnhuter Brüdergemeinde mit ihrem Pfarrer Ernst Levin Wünsche geradezu ein Zentrum der Arbeit, denn in ihrem Saal, Wilhelmstraße 136, fanden längere Zeit hindurch die öffentlichen Versammlungen statt. Es war eine Art neutraler Boden. Vgl.: Rudolf Donath, Das Wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849-1909), Kassel 1960, S. 239.

¹⁴ Karl Heinz Voigt, Edward Steane, BBKL, Bd. XXII (2003), 1285-1295, in diesem Band S. Seite 85ff.

¹⁵ Karl Heinz Voigt, John Edward Hinton, BBKL, Bd. XXII (2003), 541-546. In diesem Band S. Seite 81ff.

England hatte die Unterdrückung der Religionsfreiheit in Deutschland Beunruhigung ausgelöst. Der fromme Londoner Diplomat in preußischen Diensten, Christian Carl J. Freiherr von Bunsen (1791-1860)¹⁷ und ein Prediger der dortigen Brüdergemeinde, P. La Trobe, hatten die Leitung der Englischen Allianz auf die Lage der Täufer in Deutschland hingewiesen. Das beunruhigte auch die englischen Baptisten. So kamen zur Hamburger Leitungsverammlung, der Bundeskonferenz 1851, 4 Gäste aus England: Neben Edward Steane und Rev. Hinton noch die Herren Green und Seminardirektor Joseph Angus¹⁸ (1816-1902).¹⁹ Steane sprach die 56 Delegierten der Gemeinden an und forderte sie auf, „Verfolgungen, Behinderungen der Arbeit und Beeinträchtigungen der Religionsfreiheit durch kirchliche oder regierungsamtliche Stellen an ihn zu melden, damit er namens der Evangelischen Allianz dagegen bei den Regierungen vorstellig werden könne.“²⁰ Die baptistische Bundestagung in Hamburg entsandte, wie schon bemerkt, drei prominente Mitglieder zur Teilnahme an der 2. Londoner Allianzkonferenz 1851: Oncken, Lehmann und Köbner. In seinem Bericht über die Londoner Tagung notierte Köbner: Die Konferenz hat sich ausdrücklich für Religionsfreiheit ausgesprochen. Den Unterdrückten versprach sie, zu ihrer Hilfe „alle geeigneten Mittel“ anzuwenden. Daraus zog der London-Fahrer den Schluss: „Sollten neue Verfolgungen über uns in Deutschland hereinbrechen, wird sich unser großer Schutzherr im Himmel gewiß der Evangelischen Alliance als ein Mittel bedienen, uns in unserer Noth Hülfe zu senden.“²¹ Das bestätigte der „theure Bruder Oncken“²² anlässlich der Bundeskonferenz baptistischer Gemeinden 1857. Er erinnerte die baptistische Bundesleitung daran, dass die Ev. Allianz „ein Mittel zu unserm Schutze sei,“ und fügte im Blick auf die kommende Allianzkonferenz in Berlin hinzu: „Wir sollten nicht außer Acht las-

¹⁶ Einzelheiten zu dieser Reise: John Howard Hinton: Letters written during a Tour in Holland and North Germany in Juli and August 1851, London 1851.

¹⁷ Zu Bunsen: Erich Geldbach: Reform der Kirche. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, 27. Jg. (1975), S. 153-165.

¹⁸ Raymond Brown: Joseph Angus, in: The Blackwell Dictionary of Evangelical Biographie, Vol. I, S. 24.

¹⁹ Donath, S. 212f; Es ist noch zu erforschen, ob die Entsendung der englischen Baptisten durch die *Baptist Continental Aid Society* erfolgte. Diese Gesellschaft soll nach ihren Statuten den Zweck verfolgen: „... Baptistenkirche auf dem Vestlande Europa's in ihren Bestrebungen, das Reich des Erlösers zu verbreiten, zu unterstützen, wenn Verfolgung oder andere temporäre Ursachen Hülfe rätlich machen.“ – Der Kommentar fürchtet eine baptistische Flut hereinbrechen und kommentiert im Stile des 19. Jahrhunderts: „Die Chinesen sollen Opium essen und die Deutschen, um bekehrt zu werden, untergetaucht werden! Eine komische Art Menschen, diese Baptisten!“ So D. Büttner, in: (Zimmermann'sche) Allgemeine Kirchen-Zeitung, Darmstadt, 22. Jg. (1842), Sp. 1016.

²⁰ Edwin Brandt/Gottfried Wilhelm Lehmann: Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Hamburg 1854. Zum 150-jährigen Jubiläum der Berliner Baptistengemeinden neu herausgegeben und eingeleitet von Edwin Brandt, Wuppertal/Kassel 1987, S. 5.

²¹ Julius Köbner: Bericht, in: Missionsblatt der Gemeinde getaufter Christen, Jg. 8, Nov. 1851, S. 3, zit. n. Edwin Brandt: Offenes Sendschreiben, S. 6.

²² Günter Balders: Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1978.

sen, daß unsere englischen Brüder dort sind, die sich bestimmt den Mund nicht binden lassen, sondern in Betreff der religiösen Freiheit entschieden auftreten werden.“²³

5. Kontakte zwischen der internationalen Evangelischen Allianz und dem Deutschen Kirchentag

An der Gründung der Ev. Allianz in London nahm eine kleine Gruppe deutscher Pfarrer teil. Darunter waren auch Prof. Friedrich A. G. Tholuck (1799-1877) aus Halle, Pfarrer Eduard Kuntze aus Berlin und der Baptist Johann Gerhard Oncken aus Hamburg.²⁴

Kuntze hatte schon 1848 in Wittenberg den Versuch unternommen, Kirchentag und Allianz miteinander in Kontakt zu bringen. Damit hatte er keinen Erfolg. Der politisch und theologisch konservative Staatsrechtler Friedrich Julius Stahl²⁵ (1802-1861), zusammen mit Bethmann-Hollweg führender Kopf des Kirchentags, hatte ausdrücklich betont, dass die Ev. Allianz „statt des vorgeschlagenen Kirchenbundes unseren Bedürfnissen durchaus nicht genügt. Unser Bedürfnis ist nicht die bloße Verbindung der Einzelnen, sondern die Verbündung der Kirchen als solcher.“²⁶ Damit war die Struktur der Ev. Allianz klar und eindeutig benannt. Gerade in dieser Struktur lag ihre Schwäche, aber zugleich auch ihre Stärke. Ihr späterer Einsatz für die Religionsfreiheit wäre zu dieser Zeit von einer verfassten Kirche kaum so überzeugend möglich gewesen, wie sie durch einzelne starke Persönlichkeiten innerhalb der verhältnismäßig unverbindlichen Allianz durchgesetzt wurde.

Zwischen Allianz und Kirchentag kam es zunehmend zu Problemen, insbesondere in Fragen der Freiheit zur Verkündigung des Evangeliums. Der in Elberfeld ansässige *Evangelische Brüderverein*²⁷ stand unter dem Einfluss der von England ausgehenden internationalen Erweckungsbewegung, war missionarisch ausgerichtet und hatte das Ziel, im Sinne der Allianz überkonfessionell und kirchenunabhängig, jedoch ausdrücklich nicht kirchenfeindlich zu wirken.

²³ Protokoll der Bundeskonferenz der Baptistengemeinden 1857, S. 10, zit. n. Edwin Brandt: Offenes Sendschreiben, S. 9, Anm. 16.

²⁴ Joachim Cochlovius: Bekenntnis und Einheit, S. 218-234 u. 241f.

²⁵ Anlässlich des 2. Kirchentags, der 1849 in Wittenberg stattfand, hatte Stahl seine Bedenken gegen die neuen Verfassungen in Preußen und für das Reich geäußert. Er merkte dazu u.a. kritisch an: „Es ist allen Religionen und Sekten freie Religionsausübung gestattet, ohne daß sich der Staat eine Prüfung derselben nach christlichem Maßstab vorbehalten“ wird. In: Verh. der zweiten Wittenberger Versammlung für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes im September 1849, hr. v. Dr. Weiß, Berlin 1849, S. 13.

²⁶ Kling (Hr.): Die Verhandlungen der Wittenberger Versammlung für die Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes im September 1848, Berlin 1848, S. 27.

²⁷ Wolfgang E. Heinrichs: Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen/Wuppertal 1989, S. 278-291.

Dieser Brüderverein hatte sich im Frühsommer 1850 an das Präsidium des Kirchentags gewandt und offizielle Kontakte gesucht. Daraufhin hatte sich der *Engere Ausschuss des Kirchentags* in einer vertraulichen Anfrage an den in Elberfeld wirkenden reformierten Pastor Hermann Ball (1804-1860) gewandt, um nähere Informationen einzuholen. Ball äußerte sich in seiner Antwort²⁸ sehr kritisch zur beabsichtigten „freien Vereinstätigkeit“ des Brüdervereins, die nach dessen Statut unabhängig von der verfaßten Kirche möglich sein sollte.

In der unabhängigen Leitung des Vereins ohne Mitwirkung eines Pfarrers und in der Ankündigung, „unter keiner Bedingung... die Verkündigung des Evangeliums zu unterlassen“²⁹, um der missionarischen Zielsetzung willen auch die Parochialrechte nicht zu akzeptieren, sahen Ball und der Kirchentag eine Art Kampfansage an die verfaßte Kirche, deren „Verfall“ der Brüderverein in einem *Aufruf* angesprochen hatte. Durch die veränderte politische Situation nach der Revolution schien die missionarische Arbeit unabhängig von der bisherigen Staatskirche möglich geworden zu sein. Das löste Ängste aus. Ball schrieb in seiner Antwort, dass „von Reisepredigt als *kirchlicher* Institution nicht nur die Rede nicht seyn kann, sondern die Statuten geradezu der kirchlichen Ordnung sich entgegenstellen.“³⁰ Es dürfe nicht „die enge Fessel einer *besonderen* Confession... den Bruder vom Bruder trennen...“, wenn es um die Bestellung des Ackers des Herrn gehe, hieß es in einem *Aufruf* jenes Vereins, „der jeder confessionellen Färbung fremd ist...“³¹ Ball bemerkte schließlich sorgenvoll über die weitere Zukunft: „Das ist uns auch, die wir die Persönlichkeiten u. die Entstehungs-Geschichte dieses evang. Brüdervereins kennen, vollends außer Zweifel. Die Entwicklung seines Lebens, seiner Thätigkeit, ist erst in dem ersten Beginnen...“³² Ball sollte Recht behalten, obwohl der Brüderverein erst eine tiefe Krise meistern musste.³³ Die örtliche Politik Balls war es, vom Brüderverein „gar kein Aufhebens zu machen, so wenig wie möglich Notiz von ihm zu nehmen.“³⁴ Es deuten sich erste Spannungen in der Frage der Religionsfreiheit als Glaubens- und Gewissensfreiheit in Verbindung mit der Freiheit zur Verkündigung des Evangeliums an. Der nächste Kirchentag fand 1851 in Elberfeld statt. Das Konzept Balls, wenig Notiz vom Brüderverein zu nehmen, ging nicht auf.

Dem Präsidium in Stuttgart lag ein zweiter Brief vor. Der Vorsitzende der international wirkenden Ev. Allianz, Sir Culling Eardley³⁵ (1805-1863), schrieb

²⁸. Brief Ball vom 21. Aug. 1850 mit Anlagen: „Statut des evangelischen Brüdervereins“ (vom 3. Juli 1850) und „Aufruf“ (3. Juli 1850). In: Archiv Diakonisches Werk (ADW), Best.: CA, C 5 II.

²⁹. Statut des evangelischen Brüdervereins, ADW, Best. CA, C5 II.

³⁰. Darin unterschied sich der Ev. Brüderverein von der ebenfalls in Elberfeld wirkenden „Evangelischen Gesellschaft für Deutschland“, der sich bewusst kirchlich unter der Leitung von Pfarrer Ludwig Feldner (1805-1890) organisiert hatte.

³¹. Aufruf des Vorstands vom Ev. Brüderverein v. 3. Juli 1850. In: ADW, Best. CA, C 5 II.

³². Brief Hermann Ball v. 21. Aug. 1850, ADM, Best. Ca 5 C II.

³³. Dirk Steschulat: Die Krise im Evangelischen Brüderverein. Einführung und Dokumente. In: Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden. Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden, Bd. 2, Witten 1988, S. 55-110.

³⁴. Brief Ball v. 21. Aug., 1850. ADW, Best CA 5 C II.

am 31. Aug. 1850 aus Hamburg, dem Zentrum der Baptisten, einen 12 seitigen Brief an den Präsidenten des Kirchentags. Die britische Allianz hatte beschlossen, eine Delegation an den Stuttgarter Kirchentag 1850 zu entsenden. Der Beschluss der englischen Allianz lautete: „Auf Bericht unseres Sekretärs über eine Mittheilung des Comitees der deutschen Protestantisch-Kirchlichen Allianz, die Bitte enthaltend, daß bei der vorzunehmenden Stuttgarter Conferenz die britische Gesellschaft durch eine Deputation vertreten werden möge, wurde beschlossen: Das Comitee, welches diese Mittheilung von Berlin mit vielem Vergnügen und großer Zufriedenheit empfangen hat und von dem Wunsche beseelt ist, die Liebe und das Vertrauen, welche sich darin ausspricht, zu erwidern, und wo möglich dem darin enthaltenen Begehren zu entsprechen, bittet die Herren C. E. Eardley Bart³⁶, den Rev. R. H. Herschell und T. R. Brooke³⁷..., der Stuttgarter Conferenz beizuwohnen, um den dort versammelten Brüdern die herzlichsten Grüße auszusprechen, welche ihnen unser Comitee im Namen der britischen Allianz sendet, mit der erneuten Versicherung unseres warmen und innigen Antheils an den Einigungs- und Evangelisationsbestrebungen im Protestantischen Deutschland.“³⁸ Der Beschluss zeigt, wie die Allianz in England den Deutschen Kirchentag gesehen hat. Sir Culling Eardley war Vorsitzender der britischen Allianz, Ridley Hain Herschell (1807-1864) war ein getaufter Jude, der in Berlin eine Rabbinerschule besucht und später an der Universität studiert hatte. 1830 wurde er durch den anglikanischen Bischof von London getauft. Bei der Gründung der *British Society for the Propagation of the Gospel among the Jews* spielte er die entscheidende Rolle. Er gehörte 1846 zu den Gründern der Ev. Allianz. Thomas Richard Brooke war Anglikaner und Rektor von Avenin. Eardley erwähnte in seinem Brief das Interesse der Christen Englands, Schottlands und Irlands an den Entwicklungen in Deutschland. Im Rückgriff auf die Reformation bemerkte er ausdrücklich „das Streben nach Gedankenfreiheit“. Trotz der Beziehungen zwischen England und Deutschland halte er es für einen Mangel, dass in England nie ein „Centralfonds für Deutschland“, der dem für Frankreich, Genf und Belgien entspricht, geschaffen wurde. Die Allianz bedauere in Deutschland die Vermischung mit orthodoxen und rationalistischen Bestrebungen. In England verabscheue man alle Sektiererei wie den weitherzigen Liberalismus. Darum begrüße man den Kirchentag mit seinem reformatorischen Fundament ohne durch „jenen Parthei-Geist, jenen Namens-Egoismus eingeengt zu seyn, welcher... Verderben und Aergerniß in der protestantischen Kirche war.“ Gerade im Hinblick auf eine in der Reformation begründete Glaubensfreiheit schrieb er: „Brüder! Laßt uns eine solche Engherzigkeit für immer verbannen.“ Unter Beibehaltung von „verschiedenen Meinungen über unwesentliche Lehrpunkte“ – er nannte das Verhältnis von Staat und Kir-

³⁵ Karl Heinz Voigt: Culling Eardley, in: BBKL, Bd. 15, 1999, Sp. 487-495, in diesem Band S. Seite 75ff.

³⁶ Es handelt sich um Culling Eardley, vgl. vorhergehende Fussnote.

³⁷ Anglikanischer Theologe, Pfarrer in Avening.

³⁸ Brief Culling Eardley vom 31. Aug. 1850. ADW, Best.: CA, E 3 I.

che – lasst uns die Gemeinschaft nicht nur *bekennen*, sondern „laß uns einander als Brüder *lieben*.“ Eardley plädierte nachdrücklich für eine Überwindung der Vorurteile und machte dem Stuttgarter Kirchentag zwei Vorschläge. Erstens: eine Deputation für die nächste Allianzkonferenz, die 1851 in London in Verbindung mit der Weltausstellung stattfindet, zu ernennen und Zweitens: einen ausführlichen, volkstümlich abgefassten Bericht über die Innere Mission zu liefern. Einem Vorschlag Herschells, eine „allgemeine oekumenische Versammlung“ durchzuführen, mag die Allianz nicht gerne zustimmen, weil man zwischen Amerikanern und Engländern eine Dissonanz in der Frage der Sklaverei befürchte. Für die Teilnahme an der Londoner Allianzkonferenz wurde herzlich eingeladen. Es sei nicht ausgeschlossen, dass es zugunsten der Inneren Mission zu fortdauernden Kontakten kommen könne, die sich in finanzieller Unterstützung und Gebeten für die Arbeit auswirken.³⁹

Man muss davon ausgehen, dass der Brief aus Hamburg nicht ohne den Einfluss der dort lebenden Baptisten, allen voran Johann Gerh. Onckens, geschrieben worden ist. Die Hamburger Baptisten hatten mit der Verletzung von Menschenrechten zu kämpfen und litten unter einer „Welle von Repressionen, Pfändungen, Inhaftierungen, polizeilichen Verhören und Versammlungsverboten.“⁴⁰ Daraus erklären sich die vorsichtigen Andeutungen, die nach dem Recht auf Religionsfreiheit fragen und den Konfessionalismus kritisieren.

Beide Briefe hatten Folgen für den nächsten Kirchentag, der 1851 in Elberfeld stattfinden sollte. Der Tagungsort wurde gewählt, damit die Delegation der englischen Allianz ihn gut erreichen konnte. Thematisch lagen ihm Thesen zur Tätigkeit freier Vereine vor, die durch die Wirksamkeit des Ev. Brüdervereins von Elberfeld aus eine besondere Brisanz bekamen.

6. Der Evangelische Kirchentag im September 1851 in Elberfeld

In Elberfeld trafen in den Tagen vom 15. bis 20. September 1851 drei Ströme aufeinander, die es mittelbar oder unmittelbar mit der Frage der Glaubensfreiheit zu tun hatten: die Kirchentagsdiskussion über das Verhältnis von kirchlichem Amt und freier Vereinstätigkeit, eine Parallelversammlung zum Kirchentag, die der Elberfelder Ev. Brüderverein organisiert hatte und schließlich der offizielle Gegenbesuch einer englischen Delegation der Ev. Allianz zum vorausgehenden Besuch der Kirchentagsdelegation in London.

³⁹. Alle Zitate aus dem Brief Culling Eardlys vom 31. Aug. 1850.

⁴⁰. Astrid Giebel: Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Baptismus-Studien Bd. 1, Kassel o. J. (2001), S. 47 Verfolgung der Baptisten in Hamburg, S. 46-53; Repressionen auf die Baptisten in Preußen, S. 54-60.

6.1. Kirchentag

Die Frage des *Verhältnisses von pastoralem Amt und freier evangelischer Tätigkeit* hatte von zwei Seiten her eine neue Dringlichkeit erfahren. Wie der Briefwechsel zwischen Pastor Ball und der Leitung des Kirchentags zeigte, gab es eine zunehmende Bereitschaft zu evangelistischem Wirken unabhängig von der verfassten Kirche. Mittelbare und unmittelbare Einflüsse der angelsächsischen Erweckung kamen zur Wirkung. Bedrohlich schien für die bisher durch den Staat geschützte Kirche, die eine Art Monopol in der Verkündigung des Evangeliums beanspruchte und dieses theologisch durch die zentrale Stellung des Amtes untermauerte, dass nach der Revolution der staatliche Schutz entfiel. Die in der früheren Antipietisten-Gesetzgebung festgelegten Grundsätze, dass sich *fremde Prediger* beim Ortspastor zu melden haben, dass alle *christlichen Versammlungen* beim Ortspfarrer anzumelden waren und dass die Zustimmung letztlich in seiner Hand lag, war nun vorbei. „Die freie Vereinstätigkeit ist eine Krankheit der Kirche...“⁴¹ sagte der Gießener Professor Köllner in der Diskussion der Kirchentags-Thesen und ließ damit die Unsicherheit der Zeit erkennen.

Die freie Vereinstätigkeit müsse „mit dem Leibe Christi und dadurch auch mit dem Amte in lebendige, gliedliche Verbindung treten...“, hieß es in These drei. Danach wurde These vier weitergeführt: „Jede freie Vereinstätigkeit, die sich nicht also eingliedern, sondern für sich amtlich werden und eine amtliche Stellung neben dem Amte oder gegen dasselbe einnehmen will, ist mit ernstlicher Mißbilligung zurückzuweisen.“ Diese These traf jene Vereine und Gesellschaften, die sich zur gleichen Zeit auf Einladung des Ev. Brüdervereins in Elberfeld trafen und deren Besucher gleichzeitig am Kirchentag teilnahmen. Wie wurde sie z. B. vom Elberfelder Brüderverein gedeutet? Nach längeren Erwägungen kommt ein ungenannter Autor zu dem Schluss: Angesichts der kritischen Stellung, die viele gegenüber der freien Vereinstätigkeit haben, könnte mit dem „Eingliedern“ etwa gemeint sein: „Alle Thätigkeit für's Reich Gottes soll nicht nach dem Prinzip der Freiwilligkeit, sondern *nur allein* im Auftrag des Amtes und in Abhängigkeit von demselben geschehen. – Und da wäre dann freilich die Existenz des Brüdervereins gefährdet. Liebe Brüder und Mitarbeiter, helft gegen eine solche Auffassung auf eine Weise zu protestiren, die unfehlbar zum Ziele führt...“⁴². Hier deutet sich Protest an, der ohne diese Begriffe zu verwenden, ganz im Sinne der Ev. Allianz Religionsfreiheit als Freiheit zur Verkündigung des Evangeliums anmahnt, um den missionarischen Auftrag erfüllen zu können.

In einer Untersuchung über die Kirchentage geht Werner Kreft davon aus, das Thema Amt und freie Vereinstätigkeit sei eine Reaktion auf die steigende Zahl der freien Vereine in Verbindung mit der inneren Mission.⁴³ Diese Sicht ist

⁴¹. W. Krafft (Hr.): Verh. des vierten deutschen ev. Kirchentags zu Elberfeld im Sept. 1851, Berlin 1851, S. 80.

⁴². O.V.: Was der Kirchentag zu den freien Vereinen sagt. In: Der Säemann, 1. Jg. (1851), S. 265.

⁴³. Werner Kraft: Die Kirchentage, S. 130-133.

ganz sicher zu kurz gegriffen. Sie hat nur die nationale Entwicklung im Blick. Tiefgreifender war ohne Frage der zunehmende angelsächsische Einfluss, der bisher von England her gezielt Erweckungsherde in Frankreich, Belgien und Genf finanziell unterstützt hatte und durchaus interessiert schien, auch für Deutschland Finanzen bereitzustellen. Dafür hatte man als Kooperationspartner den Kirchentag und die Innere Mission im Blick. Aber die Debatten und der Widerspruch zeigten, dass diese Investitionen sich nicht mit den Vorstellungen der Engländer deckten. Sie wollten auch die missionarische, antirationalistische Arbeit freier Vereine unterstützen. Aber diesen Vereinen verwehrte der Kirchentag den von der Allianz geforderten Raum der Religionsfreiheit als Glaubens- und Gewissensfreiheit.

6.2. Ev. Brüderverein

Während der Kirchentag über die Frage des Verhältnisses von kirchlichem Amt und freier Vereinstätigkeit diskutierte, fand im „Zweibrücker Hof“ ein internationales Treffen derer statt, die seit Jahren in *freier Vereinstätigkeit die vernachlässigte Evangelisation* zu ihrer Sache gemacht hatten. Es waren Vertreter von Gesellschaften und Vereinen aus der Schweiz, aus Frankreich, aus Holland und aus Schottland anwesend. Typisch war, dass der Kirchentag vom theologischen Verständnis des Amtes her dachte, während die evangelischen Gesellschaften die Menschen ohne Glauben im Blick hatten. Dabei stand nicht ein bestimmtes Verständnis vom Amt im Vordergrund, sondern die Frage nach der Kirche und Gemeinde.

Im „Zweibrücker Hof“ haben sich die Freunde des Brüdervereins zwischen dem 15. und 20. Sept. versammelt. Der Brüdervereins-Vorsitzende, Gymnasialdirektor Carl Wilhelm Bouterwek⁴⁴ (1809-1868), gab für die auswärtigen Gäste einen Überblick über die Stellung des Brüdervereins. Er wolle da wirken, „wo das bestehende kirchliche Amt nicht ausreiche.“ Es sei „nicht Tendenz des Vereins..., die Kirche zu zerstören, sondern lebendig aufbauen zu helfen.“ Dabei könne aber „kein bestimmtes kirchliches Bekenntniß... Ausgangspunkt“ sein.⁴⁵ In Verbindung mit dem Hinweis auf die durch den Geist der gläubigen Gemeinde gegebenen Gaben bemerkte er, ein „Hauptvorwurf gegen den Verein“ sei, dass er „demokratisch wirke“. Im Blick auf das Verhältnis zur Amtskirche wird bemerkt: Nicht mit der äußeren Kirche zu sein, heiße noch nicht, *gegen* sie zu sein.⁴⁶ Das war einer der Kernpunkte der Kritik, die von unterschiedlichen Kirchenverständnissen ausging; hier die rechtmäßige, staatlich anerkannte

⁴⁴ Carl W. Bouterwek war während seines Aufenthaltes in der Schweiz (wegen seiner Mitwirkung in der Burschenschaftsbewegung) Mitglied der Dissidentengemeinde in Bern und mit deren Leiter, Carl von Rodt, befreundet. Beide gaben das Blatt „Der Christ“ heraus, das für die ab 1851 erscheinende Wochenzeitschrift „Der Säemann“ das Vorbild war.

⁴⁵ O. V.: Bericht über die außergewöhnliche Versammlung des evang. Brüdervereins vom 15. September 1851, in: Der Säemann, Eine Wochenschrift für Mission in der Heimath und häusliche Erbauung, Elberfeld, hr. v. Direktor Bouterwek, Jg. 1 (1851), S. 229.

⁴⁶ Ebd., S. 230.

Amtskirche, dort die Gemeinde derer, die an Jesus Christus glauben und das bezeugen können. Nachdem der Kirchentag seine zwar nicht ablehnende, aber doch kritische Haltung gegenüber freier Vereinstätigkeit formuliert hatte, wurden in einer öffentlichen Besprechung des Brüdervereins die Konsequenzen erörtert. Man werde sich jetzt „selbst klar werden müssen, wie weit unser Recht geht, also frei zu wirken, ob wir dazu evangelisch berechtigt sind oder nicht.“⁴⁷ Der überkonfessionelle Verein sah sich durchaus legitimiert, die freie Gnade und Liebe Christi den verlorenen Sündern anzubieten, Bibeln und Traktate zu verteilen, in kleineren und größeren Versammlungen von Jesus zu reden, ohne Gemeinden bilden zu wollen. Angesichts dieses Auftrags kam Carl Wilhelm Bouterwek zu dem Ergebnis: „Wenn der Grundsatz, welcher heute [beim Kirchentag] ... festgestellt ist, durchgeführt würde, wenn die Macht dazu da wäre, so würde der Brüderverein viel Anfechtung erfahren.“⁴⁸ Angesichts dieser Situation bat Bouterwek „die fremden Brüder, sich über ihre Erfahrungen bei der Gründung der freien Kirchen auszusprechen, denen sie angehören, damit wir uns darüber klar werden, daß auch unser Werk ein evangelisch berechtigtes ist, und daß die Voraussicht von Verfolgungen und Anfechtungen, mögen sie nun von bürgerlicher oder kirchlicher Seite kommen, uns nicht abhalten darf, unseren Weg ruhig vorwärts zu gehen.“⁴⁹ Danach gab Bernhard Friedrich von Wattenwyl-de Portes (1801-1881) eine Einführung in die Geschichte und Wirksamkeit der Genfer evangelischen Gesellschaft, in der der Kirchengeschichtler Prof. Jean-Henri Merle d'Aubigné (1784-1872) eine führende Rolle spielte. Nach anfänglichem Zögern kam es dort zur ordentlichen Konstituierung einer staatsfreien Gemeinde. Die Genfer Ev. Gesellschaft fragte nicht nach der konfessionellen Tradition ihrer Mitglieder, sondern allein nach dem lebendigen Glauben. Über das Genfer Réveil wirkte der englische Evangelikalismus des frühen 19. Jahrhunderts⁵⁰ bis nach Elberfeld. Nach Wattenwyl berichtete Pastor Charles Baup, Professor an der freien kirchlichen Hochschule Lausanne, über die kirchliche Situation im Waadtland. Die von Bouterwek aufgeworfenen Fragen gelten dort nicht mehr. Es gab Probleme und viele Hindernisse, aber „so wie wir angefangen haben, müssen wir im Namen des Herrn fortfahren... Es ist uns befohlen, das Kreuz Christi zu tragen und uns selbst zu verleugnen.“ Die Waadtländer fanden in ihrer äußerlichen Not Teilnahme in England, Schottland, Frankreich und Deutschland. Der Zuspruch Baups war eine entsprechende Ermutigung für die Elberfelder. Er sagte: „Gott hat auch unter euch ein großes Werk angefangen... Fahret fort unter viel Gebet und Flehen und sehet allein auf zu Jesu, den Anfänger und Vollender des Glaubens.“⁵¹

⁴⁷ O. V.: Die Versammlung in der Aula während des Kirchentags (Mittw., den 17. Sept.). In: Säemann, S. 267.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ulrich Gäbler: Evangelikalismus und (Genfer) Réveil. In: Geschichte des Pietismus, Bd. 3, Göttingen 2000, S. 39-55.

Dramatischer waren die Versammlungen des Brüdervereins am Donnerstag und Freitag. Da trat zuerst der Hamburger Baptist Julius Köbner (1806-1884) auf. Er stellte die baptistische, von den Staatskirchen unabhängige Gemeindeordnung vor. Der Sohn eines dänischen Rabbiners erklärte, dass: „niemand in die *Gemeine Christi* hineingeboren wird, sondern Jeder in die Welt, die im Argen liegt... wer durch die evangelische Predigt ergriffen und gedemüthigt wird, und sich zum armen Sünder machen läßt, und zu Christo seine Zuflucht nimmt, um von ihm Vergebung der Sünde und den heiligen Geist zu empfangen, der ist aus der Welt erobert. Auf anderem Weg kommt man nicht in die Gemeinschaft des Sohnes Gottes und in sein Reich.“⁵² Das ist die Grundlage der Ordnung, die Gott befohlen hat. Indirekt hat Köbner durch die Darlegung seiner Ekklesiologie zur Bildung einer Gemeinde aufgefordert, die der territorialen Parochialordnung absagt und der biblischen Ordnung entspricht. Das unterstützte der amerikanische Presbyterianer Robert Baird (1798-1863), der seit 1834 von Paris aus die missionarische Arbeit der Protestanten im katholischen Frankreich mit der von ihm gebildeten *American and Foreign Christian Union* unterstützte. Er sprach über die Freiheit und Unabhängigkeit aller Gemeinden in seiner amerikanischen Heimat und fand aufmerksame Zuhörer. Von besonderer Bedeutung war die Rede von Reverend Edward Steane. Der Baptist war Deputierter der englischen Allianz zum Kirchentag. Steane ermutigte die Versammlung und deutete seine Zukunftsplanung an. „Erlaubt mir, von Etwas zu sprechen,“ sagte er, „was ein Hauptgrundsatz des evang. Bundes ist: Wo ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit. Wo unsere Brüder verfolgt werden, ist es unsere heilige Pflicht, tiefes Mitleid zu hegen.“ Und nun wurde er deutlicher: „Daß Katholiken Protestanten verfolgen, darüber darf man nicht staunen; daß aber Protestanten Protestanten verfolgen, sollte unser Gesicht erröthen machen und unser Herz mit Schmerz erfüllen.“⁵³ Steane wusste, wovon er sprach. Er hatte es auf sich genommen, vor der Londoner Allianz-Konferenz von 1851 nach Hamburg zu kommen, um an der Sitzung der baptistischen Bundeskonferenz in Hamburg teilzunehmen. Zusammen mit John Howard Hinton (1791-1873), dem Präsidenten der Baptist Union von England, und den Herren Angus (Angus?⁵⁴) und Green hörten sie dort die Berichte über Geld- und Gefängnisstrafen wegen gottesdienstlicher Versammlungen, Abendmahlsfeiern oder Taufen. Für den erfahrenen Steane waren das keine Neuigkeiten, er hatte schon im Juli 1840 in Sachen Religionsfreiheit einen „Brief von fünfhundert englischen Baptistengemeinden an den Hamburger Senat...“ wegen „tiefer Betrübniß... der Baptistengemeinde in Hamburg“ mit unterzeichnet.⁵⁵ Nach dem Engländer sprach auch

⁵¹ O. V.: Die Versammlung in der Aula während des Kirchentags (Mittw., den 17. Sept.). In: Säemann, S. 270.

⁵² O. V.: Wie fein und lieblich ist's, daß Brüder einträchtig beieinander wohnen (Ps. 133,1). In: Säemann, S.280.

⁵³ Ebd., S. 282.

⁵⁴ Es könnte sich um William Angus handeln, der in der Zeit des Beginns der baptistischen Gemeinde in Hamburg als englischer baptistischer Seemannsmissionar dort tätig war.

der Pastor der Pariser freien Gemeinde Edmond de Pressensé (1824-1891) über „Cultus- und Gewissensfreiheit“⁵⁶

Fast alle Redner in den Versammlungen des Brüdervereins waren mit der Evangelischen Allianz verbunden: Einige waren 1846 in London Gründungsmitglieder, andere wirkten in Frankreich, der Schweiz oder England aktiv mit. Als der Brüderverein Ende 1852 sein Statut änderte, nahm er vermutlich als erste Organisation in Deutschland die neun Lehrpunkte aus der Basis der internationalen Ev. Allianz als verpflichtend für die Mitgliedschaft im Elberfelder Verein auf. Der Brüderverein erkannte andere Gemeinden an, wenn sie ebenfalls diese Basis für sich angenommen hatten. Damit war durch den Elberfelder Verein eine Art Glaubensbekenntnis angenommen und dieses zur Grundlage für den Ev. Brüderverein gemacht worden. Die weiteren ekklesiologischen Implikationen können hier nicht behandelt werden. Aber es zeichnet sich erkennbar die Bildung einer independentistischen Gemeinde ab.⁵⁷

6.3. Die englischen Gäste der Evangelischen Allianz

Zum Elberfelder Kirchentag war eine *von der englischen Evangelischen Allianz abgeordnete Delegation* nach Elberfeld gekommen. Sie erwiderte den Besuch der vom Kirchentag entsandten Mitglieder Johann H. Wichern (Hamburg), von Bethmann-Hollweg (Bonn), Friedrich A.G. Tholuck (Halle), Friedrich Wilhelm Krummacher (1796-1868) (Berlin) und Professor August Ebrard (1818-1888) (Erlangen). Sie hatten kurz vor der Versammlung des Elberfelder Kirchentags an der zweiten Tagung der Allianz in London teilgenommen. Das Präsidium des Kirchentags hatte die Einladung des Allianz-Präsidenten Sir Culling Eardleys angenommen. Johann Hinrich Wichern hielt, wie gewünscht, in London ein Referat „Über die Entstehung der inneren Mission“⁵⁸.

So weitreichende Möglichkeiten hatten die Engländer in Wuppertal nicht. Der aus fünf Personen bestehenden englischen Delegation gehörten u.a. der Baptistenprediger Edward Steane als überaus eifriger Sekretär der Evangelischen Allianz und der Sekretär der Brüdergemeine-Missionsgesellschaft in England aus der großen La Trobe-Familie an. Da der Präsident der Allianz, Sir Culling Eardley erkrankt war, überbrachte in brüderischer Weitherzigkeit Rev. La Trobe die offiziellen Grüße aus London.⁵⁹ Aber es waren weitere Ausländer

⁵⁵. Astrid Giebel: Glaube, der in der Liebe tätig ist, S. 311f.

⁵⁶. O.V.: Wie fein und lieblich ist's, daß Brüder einträchtig beieinander wohnen (Ps. 133,1). In: Säemann, S.283.

⁵⁷. Vergleich von Satzung (3.7.1850) und Statut (18.12.1852) bei: Dirk Steschulat, Die Krise im Evangelischen Brüderverein, S. 55-110.

⁵⁸. Johann H. Wichern: Über die Entstehung der inneren Mission etc (für England). In: Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke, hg. v. Peter Meinhold, Bd. 2, Berlin 1965, S. 169-182 u. 447-457. Die englische Übersetzung ist in der von dem Baptisten Edward Steane herausgegebenen Zeitschrift der Ev. Allianz in England „Evangelical Christendom“ (1851) erschienen.

⁵⁹. W. Krafft (Hr.): Verh. des dritten Congresses für die innere Mission 1851, Berlin 1851, S.58-64.

anwesend, darunter der bereits erwähnte Rev. Robert Baird. Steane, von Tholuck übersetzt, sprach zunächst über das, was England Deutschland zu danken hat, die Buchdruckerkunst, Martin Luther und ein Geschlecht von Monarchen. Danach fand er offene und kritische Worte. „Ich bin Baptist,“ sagte er, „und als Baptistenprediger muß ich den Glaubensgenossen, deren Glaubensfreiheit angetastet wird, das Wort reden...“⁶⁰. Danach wies er auf den Druck hin, den die Baptisten in verschiedenen deutschen Ländern zu erleiden hatten. Aus Mecklenburg-Schwerin seien sie in Gefahr, vertrieben zu werden; in Baden seien einige Glaubensbrüder im Gefängnis und in Schweden seien sie nicht geduldet. Steane hatte die Probleme aus nächster Nähe miterlebt, weil er vor den Konferenzen von London und Elberfeld am Hamburger Treffen der baptistischen Prediger teilgenommen hatte: Er wollte erster Hand informiert sein. Außerdem hatte er einen in Schweden wegen seines Glaubens Verfolgten in sein eigenes Haus aufgenommen. „Es sei wünschenswerth,“ sagte er, „im nächsten Jahr eine große Versammlung zu halten, um auf dem Continent die Grundsätze religiöser Freiheit zur Geltung zu bringen; denn nach des Apostels Wort bleiben diese drei: Glaube, Hoffnung, Liebe, aber die Liebe ist die größte unter ihnen.“⁶¹ Steane deutete mit dem Hinweis auf eine „große Versammlung“ an, dass sich die Englische Allianz bereits mit den Problemen der Religionsfreiheit auf dem Kontinent befaßt hatte. Es gab bereits Vorüberlegungen für die spätere „Hamburger Deputation“. Aber mit der Unterstützung von Kirchentag und Innerer Mission konnte die Allianz nicht rechnen. Bethmann-Hollweg als Präsident erwiderte auf Steanes Rede: „Der Kirchentag reicht seine Hand zum Bunde, wo der Geist weht. Wir erkennen ehrend an die Wahrheit und das ernste Streben nach ihr auch in anderen Confessionen, und wo ein Kind Gottes aus dem Geist geboren ist, umfassen wir es mit Liebe. Aber ebenso sind wir fest entschlossen, nach den Grundsätzen unserer Conföderation bei dem reformatorischen Bekenntnisse der Väter unverrückt stehen zu bleiben, und wenn die Versammlung desselben Sinnes ist, so fordere ich sie auf, dies hier zu bezeugen. – Die ganze Versammlung erhebt sich und bezeugt mit lautem Ja ihre Zustimmung.“⁶² Steane und seine Allianz-Freunde aus England und Schottland, Baptisten, Herrnhuter, Anglikaner, Presbyterianer und Kongregationalisten wußten nun, woran sie waren. Da halfen auch die 350 Reichsthaler nichts, die Thomas Thompson, Schatzmeister der englischen kongregationalistischen Heimatmissionsgesellschaft als Reaktion auf den Vortrag Wicherns in London vorher schon übergeben hatte und dessen Rede von dem in Hamburg tätigen Judenmissionar James Craig⁶³, einem irischen Presbyterianer, übersetzt worden war.

In der Brüdervereins-Versammlung verglich Steane den Kirchentag mit der Londoner Allianzversammlung von 1851. Begeistert und übertrieben berichtete

⁶⁰. Ebd., S. 65f. Vgl. Verh. Kirchentag 1851, S. 10.

⁶¹. Ebd., S. 66.

⁶². Ebd.

⁶³. Karl Heinz Voigt: James Craig, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL) hr. v. Traugott Bautz, Bd. 15, 1999, Sp. 435-443.

er: „Da waren Männer von beinahe allen Völkern in der Christenheit versammelt mit den verschiedensten Ansichten über das Eine oder Andere... Wir waren hochofrennt, einen Tholuck, Ebrard, Krummacher, Wichern unter uns zu sehen. Während wir diese unter uns hatten, hochgeachtete Männer in den Staatskirchen Deutschlands, hatten wir andere Brüder, gleich hochgeschätzt, unter uns, die hier [eingef.: am Kirchentage] keinen Platz und keine Stimme haben, weil sie den Staatskirchen nicht zugethan sind.“⁶⁴

Von Bremen aus war der methodistische Superintendent Ludwig S. Jacoby (1813-1874) nach Elberfeld gekommen. Er fühlte sich zunächst einsam und erinnerte sich an die Treffen seiner heimatlichen Konferenz mit den bekannten und geschätzten Brüdern in den USA. Er schämt sich nicht, sein Heimweh nach Amerika in einem Brief öffentlich zu formulieren. „Doch fand ich auch hier Brüder, die mich mit inniger Liebe bewillkommten,“ schrieb er nach Amerika. „Sie gehörten zwar auch nicht zu diesem Kirchenbund, doch zählten sie sich mit mir zum großen Kirchenbund aller gläubigen Seelen.“⁶⁵ Nach der Erwähnung des einleitenden Berichts von Präsident Bethmann-Hollweg wünscht Jacoby dem Kirchentag einen Geist der Liebe, „der sich freut über alles, was für den Herrn gethan wird, es mag seyn in Verbindung mit ihrem Amte oder ohne dasselbe.“ Jacoby spürte die Angst vor dem Fremden und Neuen, das sich auch in der aufbrechenden Vereinstätigkeit Bahn brach. Seine Meinung war: Solange es eine Distanz zwischen der verfassten Kirche und ihren Vereinen gibt, werden dieselben keine Unterstützung empfangen und es schwer haben. Dabei könnten sie ein Sauerteig sein, aber viele Rationalisten und andere „orthodoxe...“, die nicht das Leben kennen, das in Christo ist“, blockieren die kleine Zahl der Prediger in Deutschland, die „wahrhaftig evangelisch zu nennen“ seien. Und selbst diese fürchten „die freie Vereinsthätigkeit..., woran das Gespenst des Separatismus schuld ist. Es scheint ganz, als wenn sie sagen wollten: Was nicht in Verbindung mit dem kirchlichen Amte gethan werden kann, soll lieber ungethan bleiben.“⁶⁶ Jacoby berichtete an seine Freunde in Amerika, dass er mit einigen Männern des Brüdervereins bekannt geworden sei und schrieb: ich „freue mich herzlich über den Eifer, den sie für das Reich Gottes beweisen.“ Über ihre Parallelversammlungen bemerkte er: „Ich fühlte recht traurig und sprach mich offen darüber aus, daß die Brüder sich hatten von der kirchlichen Parthei reizen lassen einen Oppositionsgeist zu zeigen, der gewiß Gott nicht gefallen kann.“⁶⁷ Jacoby hatte in Bremen andere Erfahrungen gemacht, als die Verantwortlichen des Brüdervereins im Wuppertal. Im kommenden Jahr kam der Kirchentag in die Hansestadt. Dort wurde über den rationalistischen Prediger Rudolph Dulon (1807-1870) geklagt, der in Bremen sein Unwesen trieb. In dem Zusammenhang berichtete der Bremer Erweckungsprediger Georg Gottfried Trevira-

⁶⁴ Säemann, 1. Jg. (1851), S. 282.

⁶⁵ Brief L. S. Jacoby an W. Nast (Bremen, am 15. Okt. 1851). In: Der Christliche Apologete, 13. Jg. (1851) Cincinnati/Ohio, S. 197.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Ebd.

nus⁶⁸(1788-1868): „Eben in diese Zeit fällt aber auch das Auftreten des bischöflichen Methodismus unter uns. Wir haben seit längerer Zeit eine Societät der Brüdergemeine unter uns, deren Mitglieder sich nicht von der Kirche trennten und in stiller Ruhe dem Herrn an vielen Seelen dienten. Eine kleine Baptisten-Versammlung hatte sich auch gebildet, doch ohne bedeutsame Wirksamkeit. Da sandte uns Amerika, während wir den deutschen Brüdern in den Vereinigten Staaten Prediger und Lehrer schickten, seine Boten zur Ausbreitung des Evangeliums unter uns. Mit großer Thätigkeit und Treue haben die Methodisten unter uns gewirkt und wir wollen es nicht verkennen, daß sie für Viele gerade in jener Zeit ein Segen geworden sind. Man hat ihnen auch nichts in den Weg gelegt und wir hoffen, daß sie mit der Zeit in unseren kirchlichen Zuständen eine ähnliche Stellung einnehmen werden, wie die Brüdergemeine.“⁶⁹

Man kann sich gut vorstellen, dass Jacoby diese Basis nicht mit Elberfelder Problemen belasten wollte. Er fühlte sich berufen, seinen Weg als Jünger Jesu durch die Liebe zu beweisen. Mit seinem Bericht sandte Jacoby die vom Verein herausgegebene Zeitschrift ‚Der Säemann‘⁷⁰ nach Amerika. Der Bremer Methodist hatte in Elberfeld noch Begegnungen mit Dr. William Marriott (Basel), den Jacoby mit Respekt den „großen Traktaten-Krämer“ nennt und mit Dr. Robert Baird von New York, einen in Paris lebenden amerikanischen Presbyterianer.

Die Beurteilung der Vorträge des mit dem Kirchentag verbundenen Congresses der Inneren Mission zeigen die große inhaltliche Nähe zu den Mitteilungen auf der Parallelversammlung. Die Innere Mission könnte noch mehr wirken, wenn sie unabhängig vom Amt wäre. Und für die missionarische Arbeit schien es ihm notwendig, das Institutionelle der Kirche weniger zu betonen und die möglichen geistlichen Impulse zuzulassen. Es heisst allgemein: „laßt uns suchen das kirchliche Leben wieder herzustellen, und das geistliche wird sicher nachkommen. Dieses ist in meinen Augen der größte Irrthum, der das Werk des Herrn aufhält.“⁷¹ Vor seiner Abreise übergab Jacoby dem Präsidenten der Inneren Mission noch Schriften, die die Methodisten in Bremen druckten.

6.4. Zum Echo auf den Kirchentag

Die Evangelische Kirchen-Zeitung hat im Vorfeld der Berliner Allianz-Weltkonferenz im Jahr 1857 verkürzt in polemischem Interesse geschrieben: „Wir erinnern uns, daß auf dem Kirchentage zu Elberfeld Hr. Dr. Steane, Baptistenprediger aus London, den Kirchentag bat, freundschaftliche Verhältnisse mit den Baptisten anzuknüpfen und abgewiesen ward.“⁷² Danach habe Steane in

⁶⁸. Karl Heinz Voigt: Georg Gottfried Treviranus, In: BBKL, Bd. 12, 1997, Sp. 474-479.

⁶⁹. H. Rendtorff (Hr.): Verh. des sechsten deutschen evangelischen Kirchentags zu Berlin 1853, S. 27.

⁷⁰. Der Säemann. Eine Wochenschrift für Mission in der Heimath und häusliche Erbauung, hg. v. Carl Wilhelm Bouterwek. Erscheint seit Februar 1851.

⁷¹. Brief L. S. Jacoby an W. Nast (Bremen, am 15. Okt. 1851), S. 197.

Deutschland Erkundigungen über Verfolgung von Baptisten eingezogen und in einer Broschüre, *Protestant Persecutions in Germany* veröffentlicht. Unter dem Deckmantel der Allianz führe Steane die Sache des Baptismus. Er habe „einen großen Eifer..., seinen Sectengenossen in Deutschland zu helfen; wir sehen ferner, daß ihm, dem Baptistenprediger, die Allianz das Mittel zu dem Zweck ist, der Baptisten Sache zu fördern.“ Tritt er als Abgesandter der Allianz auf, der ein „öcumenisches Concil“ hinter sich hat, „so sieht das viel großartiger und uneigennütziger aus und gibt den Beschwerden und Wünschen einen ganz anderen Nachdruck...“ Dr. Steane ist auf englischer Seite die Seele des Unternehmens. „Was dürfen wir daraus schließen?“, fragt die Kirchen-Zeitung und antwortet: „Daß Dr. Steane, nachdem er auf dem *Deutschen* Kirchentage mit seiner baptistischen Propaganda nicht reüssirt und für die Baptisten die gewünschte Anerkennung nicht gefunden hat, jetzt die Hebung des Baptismus in der Verpflanzung der *Englischen* Allianz, in der die Baptisten stets eine Hauptrolle gespielt haben und er selbst, Dr. Steane, der Baptistenprediger, ein Vorsitzender ist, nach Berlin einen günstigeren Boden zu bereiten sucht.“⁷³ Die Allianz soll mit-helfen, dass die Baptisten „einen moralischen Aufschwung, eine Anerkennung von Seiten der Geistlichen unserer Kirche“ erreichen. Allianz, das bedeutet auf dem Hintergrund des Elberfelder Kirchentags und der Homburger Menschenrechtskonferenz: „jetzt wollen die verbündeten Secten uns ihre Unkirchlichkeit aufdrängen und für ihr Sectenwesen bei uns werben ...“⁷⁴.

Aber nicht nur in dem Wirken der Baptisten sah die Redaktion der Kirchen-Zeitung eine Gefahr. Sie ruft die Leser zur Reaktion durch „die kräftige Handhabung des Schwertes des Geistes...“ auf und bemerkt: „Was dabei herauskommt, wenn man ihn (den Baptismus) und anderes Englisches Sektenwesen frei gewähren läßt, namentlich den Methodismus, das zeigt in einem lehrreichen Beispiel das in bedenklichem Grade von der ‚Englischen Krankheit‘ heimgesuchte Schweden, dessen Lutherische Kirche mit der Gefahr einer Zersetzung bedroht ist ...“⁷⁵.

Da ist „Selbstverteitigung“⁷⁶ der deutschen Kirchen angesagt.

⁷² Die Evangelische Allianz, zweiter Artikel. In: Evangelische Kirchen-Zeitung, 31. Jg., (1857), Sp. 233f. Daraus auch die folgenden Zitate.

⁷³ Am 1. Okt. 1857 hatte der Vorsitzende der Englischen Ev. Allianz eine Audienz bei Friedrich Wilhelm IV. in Potsdam. Frühere Gespräche, die im Zusammenhang der Homburger Deputation stattfanden, wurden fortgesetzt. Ein ausführlicher Bericht über den 1.10.1857 hat Culling Eardley veröffentlicht, in: Neue Evangelische Kirchenzeitung. Auf Veranlassung des deutschen Zweiges des Evangelischen Bundes, Jg. 1 (1859), Sp. 20-25.

⁷⁴ Die Evangelische Allianz, zweiter Artikel. In: Evangelische Kirchen-Zeitung, 31. Jg., (1857), Sp. 233f.

⁷⁵ Evangelische Kirchen-Zeitung, 32. Jg. (1858), Sp. 17.

⁷⁶ Die Evangelische Allianz, zweiter Artikel. In: Evangelische Kirchen-Zeitung, 31. Jg., (1857), Sp. 236.

7. Das Problem der Religionsfreiheit in der Evangelischen Allianz

Nach der „brüderlichen Gemeinschaft unter den Gläubigen“ und vor dem „Sieg des Evangeliums bei den Heiden“ hat die Allianz den Hauptzweck, „im Ausland für die Gewinnung der Religionsfreiheit zu wirken.“⁷⁷ So ist es aus englischer Perspektive, dem Zentrum der Ev. Allianz, formuliert. Man war sich einig: In der Frage der Religionsfreiheit „dürften wohl die Ansichten der englischen, schottischen und amerikanischen Glieder des Bundes von denen der deutschen und anderen festländischen mannichfach abweichen, weil sie auf einem ganz anderen geschichtlichen Boden gewachsen sind.“⁷⁸ Das wurde 1846 noch nicht so klar gesehen. Es erfolgte eine schrittweise Annäherung an dieses typische Minderheitenproblem durch die englische Allianz. Einzelne engagierte Christen haben die Bereitschaft zu mehr Einsatz für die Menschenrechte durch die internationale Ev. Allianz vorangetrieben. Zunächst war sie in dieser Tätigkeit in ihrem Vorgehen vorsichtig, fast unsicher. Man sah zunächst lediglich die „Möglichkeiten wirksamer Hilfe“ in der „Unterstützung durch Gebet und persönliche ermunternde Briefe.“⁷⁹ Aber bald scheute man sich nicht, bis nach Rom durch persönliche Kontakte Initiativen zu ergreifen. Rev. Edw. Steane berichtete in der Elberfelder Brüderversammlungs-Versammlung, dass er als Abgesandter der Allianz den Papst besucht habe. In Rom sei ein Dr. Achilli vom Katholizismus zum Protestantismus übergetreten und darum inhaftiert worden. Der Papst habe nach der Intervention durch den Sekretär der Ev. Allianz die Erlaubnis zur Entlassung aus der Haft gegeben. Das wird mit triumphierenden Formulierungen gefeiert. Die Macht des wahren Hauptes der Kirche sei doch größer als die seines Statthalters auf Erden! Ein anderer Fall ging durch die protestantische Presse. In Florenz war das Ehepaar Madiari wegen Bibelverbreitung eingekerkert worden. Von Genf ist der Vorschlag ausgegangen, eine Delegation mit Abgeordneten aus allen protestantischen Hauptstädten Europas nach Florenz zu entsenden. Es sei die französische Regierung eingeschaltet worden und die Kraft der öffentlichen Meinung sei wirksam geworden. Nach der Freilassung habe das Ehepaar Madiari eine Bibelniederlage in Nizza unterhalten, um von dort aus das nördliche Italien zu versorgen.⁸⁰ Der erfolgreiche Protest der internationalen Allianz ermutigte sie zu weiteren Aktionen. Einige der Mitglieder der Florentiner Ökumenischen Delegation („Ecumenical Deputation“) regten an, dass sich eine

⁷⁷ Geschichte und Aussichten des Evangelischen Bundes, eine Verlautbarung des Londoner Büros der Evangelischen Allianz von 1859. In: Neue Evangelische Kirchenzeitung, 1. Jg. (1859), Sp. 103.

⁷⁸ Ebd., Sp. 104.

⁷⁹ Hauzenberger: Einheit, S. 163.

⁸⁰ Neue Evangelische Kirchenzeitung 1. Jg. (1859), S. 104. - Heinrich Hermelink: Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, Bd. 2 (11835-1870), S. 232, führt die Freilassung aus mehrjähriger Zuchthausstrafe auf „englische Drohungen“ zurück.

ähnliche, international zusammengesetzte Gruppe auch um die Verhältnisse in den deutschen Kleinstaaten und der Schweiz kümmern sollte. Die Verweigerung von Religionsfreiheit durch Katholiken für Protestanten konnte man sich erklären, aber dass Protestanten Protestanten unterdrücken, hielt man für einen Skandal.

8. Die „Homburger Deputation“ und der Menschenrechtskongress der Evangelischen Allianz in Homburg v. d. Höhe (1853)

Eine hochrangig besetzte Tagung unter dem Vorsitz des Earl of Shaftesbury (Ashley-Cooper, Anthony) (1801-1885) wurde für die Zeit vom 23. bis 25. August 1853 ins hessische Homburg v. d. H. einberufen. Steane hatte schon in Elberfeld auf diese Konferenz hingewiesen. Sie sollte weitere Schritte zur Verteidigung und Förderung von Religionsfreiheit im Auftrag der Ev. Allianz in den deutschen Kleinstaaten einleiten. Diesmal ging es nicht um die Unterdrückung in einem katholischen Land, sondern in protestantischen Staaten deutscher Sprache des Kontinents. Darin lag eine schmerzliche Steigerung.

Die „Homburger Deputation“, die ihre Bezeichnung durch den Tagungsort Hessen-Homburg erhielt, hatte ihre Sitzung unter der hochrangigen Leitung des Earl of Shaftesbury als Präsidenten. Er hatte sich als evangelikaler Sozialreformer in England einen Namen gemacht. Shaftesbury war Mitglied des Parlaments. An seiner Seite saß in Homburg Sir Culling Eardley (1805-1863)⁸¹, ebenfalls ein engagierter frommer Menschenrechtler, der zeitweise Vorsitzender der Englischen Allianz war. Von größter Bedeutung war natürlich die Teilnahme des Baptisten Rev. Edward Steane, der zusammen mit Frederic Monod als Sekretär engagiert war. Neben weiteren Engländern kamen andere Teilnehmer aus Frankreich, der Schweiz und aus Deutschland.⁸²

9. Die Menschenrechtskonferenz der Evangelischen Allianz in Bad Homburg und der Kirchentag

Innerhalb der baptistischen Gemeinschaft tauchte vor dem Berliner Kirchentag die Frage auf, ob die Verbindung mit der Allianz nicht Probleme für das theologische Selbstverständnis der Gemeinde nach sich ziehe. Die führenden Bapti-

⁸¹ Karl Heinz Voigt, Eardley, Sir Culling, in: BBKL, Bd. 15, 1999, Sp. 487-495.

⁸² Einzelheiten, Ergebnisse und Folgen dieser vermutlich ersten Menschenrechtskonferenz in: Karl Heinz Voigt, Die ‚Homburg Conference‘ für Religionsfreiheit von 1853. In: K. Raiser, Stefanie Schardien (Hrsg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Festschrift für Prof. Erich Geldbach, Münster 2004, S 493-504.

sten ließen keinen Zweifel an der Notwendigkeit aufkommen, mit der Allianz vertrauensvoll zusammen zu arbeiten. Im Protokoll der Bundestagung von 1853 heisst es entsprechend: „Alle Schritte des Evangelischen Bundes, die wiederholte Verwendung für uns an den Kirchentagen, müssen uns beschämen, wenn wir mit Verdacht und Mißtrauen den Evangelischen Bund ansehen.“⁸³

Die Homburger Konferenz hatte schon bald Auswirkungen auf das Programm des Berliner Kirchentags. Die Homburger Tagung hatte sich mit zwei Anträgen an den Kirchentag gewandt. Der Genfer Professor Jean-Henri Merle d'Aubigné, der unter Robert Haldanes (1764-1842) Einfluss für die Erweckung gewonnen worden war, kam als ein Delegierter der Homburger Deputation zum Kirchentag.⁸⁴ Bevor er in seinem Grußwort auf die Frage der Religionsfreiheit einging, wurde von Oberkonsistorialrat Karl Wilhelm Snethlage ein Referat zum Thema gehalten. Er sprach über „Das Verhalten der [Landes-]Kirche in Bezug auf Separatismus und Sektirerei, namentlich Baptismus und Methodismus.“⁸⁵ Snethlage war Oberhofprediger in Berlin und gehörte sowohl dem preussischen Oberkirchenrat wie auch dem Leitungsausschuss des Kirchentags an. Man kann hier also eine kirchenamtliche Stimme hören. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass dieses Thema infolge der Homburger Sitzung des internationalen Allianz-Komitees auf die Tagesordnung des Kirchentags gekommen war.

Zunächst zum Referat des Oberkonsistorialrats Dr. Snethlage. Er stellte eine Thesenreihe zur Diskussion und unterschied zwischen Sekte und Separatismus. Als *Sekte* bezeichnete er solche, die mit dem Bekenntnis der Landeskirchen nicht übereinstimmen und selbst die Kirche in einem exklusiven Sinn darstellen wollen. Dazu rechnete er die Baptisten, zu denen eine klare Trennungslinie gezogen werden müsse. Dagegen sei die *Separation* nach Meinung des Referenten eine Trennung von der Kirche aus Gewissensgründen in Verbindung mit der Lehre und der Freiheit, ohne eine neue Kirche gründen zu wollen. Unter Umständen könne eine Separation, die aus Gründen der Reinheit der Glaubenslehre vollzogen wird, gerechtfertigt sein. Als Beispiele nannte er die Brüdergemeine, die Methodisten, die Schottische Freikirche und die Gemeinden der französischen Erweckung in der Schweiz. Insgesamt stellte der Referent mehr heraus, wie die Landeskirchen sich innerkirchlich gegenüber solchen Gliedern im Sinne der Kirchenzucht verhalten sollen, die im Begriff sind, sich auf methodistische und baptistische Gemeinden hin zu orientieren, dort am Abendmahl teilnehmen

⁸³. Protokoll der baptistischen Bundeskonferenz 1854, zit. n. Edwin Brandt: Offenes Sendscheiben, S. 9.

⁸⁴. Als Delegierte von Homburg waren in Berlin anwesend: Merle d'Aubigné, Prof. Plitt, Rektor Brooke (Angl.), Ed. Steane (Bapt.). Vgl.: Rudolf Donat, Das wachsende Werk, S. 240 - In Homburg waren ursprünglich von den Versammelten bestimmt - aus Deutschland: Prof. Theodor Plitt, K. Sudhoff; aus Frankreich: Rev. L. Meyer, Frederic Monod; aus der Schweiz: Merle d'Aubigné und aus England: Rektor T. R. Brooke und Edward Steane. Vgl.: Protestant Persecutions in Switzerland and Germany, S. 66.

⁸⁵. H. Rendtorff (Hr.): Die Verhandlungen des sechsten deutschen evangelischen Kirchentages zu Berlin im September 1853, Berlin 1853, S. 58-66, anschließend Diskussion, S. 66-78.

oder gar Taufen und Beerdigungen durch freikirchliche Pastoren vornehmen lassen. In der Diskussion des Vortrags wurde die Erfahrung der politischen Reaktion erkennbar. Der lutherische Superintendent Immanuel F. E. Sander (1797-1859) aus Elberfeld, der die Brüderversions-Erfahrungen mitbrachte, wies darauf hin, dass „die Bewegung des Jahres 1848 ... den der evangelischen Kirche feindlichen Parteien zu Gute gekommen“ sei.⁸⁶ Der zu dieser Zeit noch in Zürich lehrende Professor Johann Peter Lange (1802-1884) begann seinen Diskussionsbeitrag mit den Worten: „Der Methodismus ist keine Sekte, insofern er herausgedrängt worden ist aus der Kirche, nicht hinausgegangen...“⁸⁷ Sein Plädoyer für den Methodismus ist hier festzuhalten, weil er sich später als Bonner Professor in der Auseinandersetzung mit seinem Kollegen Theodor Christlieb (1833-1889) scharf gegen den dann in Deutschland stärker missionierenden Methodismus gewandt hat.⁸⁸ Im Verlauf der Kirchentags-Diskussion fand der Vorschlag für das Verhalten gegenüber solchen, die sich zu den aufkommenden Freikirchen halten, eine unterschiedliche Bewertung. Die Verweigerung des landeskirchlichen Abendmahls an solche, die die Taufe von Kindern verwerfen, widerspreche der Liebe der Kirche gegenüber denen, „die abgeirrt sind, nach welcher für den Fall, wenn sie die eigene Gemeinde nicht um sich haben und doch nach dem Abendmahl des Herrn verlangen empfinden, ihnen solches nicht versagt werden möge...“⁸⁹ In dem Schlußwort zur Debatte ging der Vorsitzende Friedrich Julius Stahl noch einmal auf eine These Sneathlages ein: „Die Kirche soll weder den Willen noch die Macht haben, Separatisten und Sektierer mit äußeren Mitteln zu zwingen oder zu unterdrücken, welche aus irgendeinem Grunde der Freiheit oder Reinheit an ihr Anstoß nehmen und entweder alle Gnadenmittel oder nur Eins, alle Kirchenordnungen oder doch das ordentliche Amt verwerfen oder vergleichgültigen.“⁹⁰ Aber, stellte er fest, er müsse auf einen Gesichtspunkt noch hinweisen, in dem der Referent mehr in seinem Vortrage als in seinen Thesen eingegangen sei, allerdings nicht erschöpfend, nämlich die Frage der „Zwangsmittel.“ „Der Herr Referent sagt ganz richtig“, führte der konservative Rechtsphilosoph und das Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats Fr. J. Stahl aus, „die Kirche könne keinen Zwang üben, bei ihr zu bleiben und es sei dem Staate überlassen, ob er Zwang da üben wolle, wo seine Ordnungen und seine Gesetze es erheischen. Damit ist aber ein Drittes übersehen,

⁸⁶ Ebd., S.66 – Superintendent Immanuel Sander (Elberfeld), auch: Pastor Josephson aus Münster.

⁸⁷ Ebd., S. 73.

⁸⁸ Johann Peter Lange: Gegen die Erklärung des Organs für positive Union zu Gunsten einer bedingten Anerkennung des Missionierens der Methodisten in der Evangelischen Kirche Deutschlands, Bonn 1883 ist eine Antwort auf Christliebs Schrift: Zur methodistischen Frage in Deutschland, deren Text zuerst in: Kirchliche Monatsschrift für Freunde der positiven Union, 1. Jg. (1882), S. 583-628 erschien. Dort lehnt Lange die von Christlieb angesprochene Religionsfreiheit ab.

⁸⁹ Ebd., S. 76f. – Schlußwort des Vorsitzenden Friedrich Julius Stahl, Mitglied des preußischen Ev. Oberkirchenrats.

⁹⁰ Ebd., S. 64f.

das es außerdem noch giebt, nämlich, ob nicht der Staat, nicht für seine Ordnungen, sondern zum Schutz der Kirche Maßregeln des Zwangs eintreten zu lassen habe. Wenn eine christliche Obrigkeit sich an eine evangelische Kirche wendet und sagt: Ich verlange von Dir ein Gutachten, Du mußt diese aus dem Worte Gottes, aus Deiner tieferen religiösen Erkenntnis entscheiden: soll ich gar nichts thun zu Deinem Schutze? Wohl versteht es sich von selbst, daß ich niemand zwingen werde mit Gewalt der Waffen, in der Kirche zu bleiben. Soll ich aber gestatten, daß Sekten dieser Art durch Kolporteurs und ähnliche Mittel⁹¹ Dir die Deinigen abtrünnig machen? Soll ich gestatten, daß selbst aus fremden Landen Emissaire geschickt werden, um die Sektirerei in Deine Mitte zu pflanzen?⁹² Soll ich also lediglich die Geister auf einander platzen lassen? Oder aber soll ich anerkennen, daß die Kirche, von deren Wahrhaftigkeit ich die Gewißheit habe, mir auch zum Schutz nach außen anvertraut ist; ich will hier durchaus nicht entscheiden, es sind hier entgegengesetzte Gesichtspunkte möglich. Ich habe diese Bemerkung nur deshalb gemacht, damit es nicht den Anschein bekommt, als sei mit dem Ausspruch: die Kirche könne keine Zwangsmittel anwenden, das Verhältnis vollkommen erschöpft und erledigt, und habe daher der Kirchentag einen Ausspruch gethan wider alle Schutzmittel der christlichen Obrigkeit. Darin aber stimme ich vollkommen mit dem Herrn Referenten überein, daß die Kirche sich siebenmal besinnen muß, bevor sie den Staat angeht, irgend etwas von äußerer Gewalt zu ihrem Schutze anzuwenden ...⁹³.

Auf diese bedeutungsvolle Feststellung kam der Deputierte der Homburger Konferenz Prof. Merle d'Aubigné in seinem Grußwort zurück. Der Genfer Kirchenhistoriker sagte: „Wie könnte ich die Freude der Deputation⁹⁴ ausdrücken, als sie den verehrten Dr. Snethlage zur ersten These die Worte aussprechen hörte: 'Die Kirche soll weder den Willen, noch die Macht haben, Separatisten mit äußeren Mitteln zu zwingen oder zu unterdrücken.' Dieser christliche Satz hat eine allgemeine Zustimmung gefunden. Kein einziger Redner hat sich für den Zwang von Seiten der weltlichen Behörden ausgesprochen, wenn ich vielleicht einen Mann des Geistes und der Kraft ausnehme, für dessen Talent und Verdienst ich mich gedrungen fühle, meine Hochachtung auszusprechen.⁹⁵ Ja, theure Freunde, dieser Tag ist ein schöner Tag für Deutschland: den herrlichen Grundsatz der Gewissensfreiheit haben Sie aufgestellt. Jetzt muß er noch zur Ausführung kommen. O Herr, der Strick ist zerrissen! Mache deine Kinder los!“⁹⁶

⁹¹. Dem Ev. Oberkirchenrat lagen Berichte aus den Kirchenprovinzen über die baptistischen Kolporteurs vor, um die Stahl als dessen Mitglied wissen konnte. Evangelisches Zentralarchiv (EZA), z. B. Best. Gen. XII, 15 Bibelgesellschaften, Gen. XII, 14, I Baptisten.

⁹². Diese Andeutung kann nur die Freikirchen im Blick haben.

⁹³. H. Rendtorff (Hr.): Verh. des sechsten Kirchentages (Berlin 1853), S. 77.

⁹⁴. Vgl. Anmerkung 84.

⁹⁵. Hier spielt der Redner auf eine frühere Bemerkung des konservativen Kirchenrechtlers Friedrich Julius Stahl an. Darauf wird an anderer Stelle noch einzugehen sein.

⁹⁶. H. Rendtorff (Hr.): Verh. des sechsten Kirchentages (Berlin 1853), S. 102f.

Ein großer Schritt für die Zukunft der Freikirchen schien getan. Zwar hatte er keine verpflichtende Verbindlichkeit, aber es war doch die Stimme einer Versammlung, für die innerhalb der Freikirchen viel Sympathie vorhanden war.

Allerdings blieb das begeisterte Wort des Genfer Freikirchlers nicht der letzte Beitrag zur Sache. Zu dieser hoffnungsvollen Interpretation mußte der präsidierende und von Merle d'Aubigné ausdrücklich ausgenommene Friedrich Julius Stahl noch Stellung nehmen. Vorher sprach der Vorsitzende Bethmann-Hollweg und sagte: „Im Auftrag und Namen des Ausschusses habe ich auf diese brüderliche Ansprache der Deputation Folgendes zu antworten. Es sind drei Gegenstände, welche der geehrte Redner ausgesprochen hat. Erstens hat er uns einen Dank bezeugt. Es ist an uns, zu danken, daß die würdigen Männer, die in Homburg zusammentraten, um verfolgten protestantischen Brüdern in Zukunft Hülfe zu bieten, uns Veranlassung gaben, durch einen Freund an ihren Verhandlungen Theil zu nehmen und dadurch die unter allen evangelischen Christen reinen Glaubens bestehende Gemeinschaft zu bethätigen.⁹⁷ – Der Redner hat zweitens im Auftrage jenes Comité's seine Überzeugung von der religiösen Freiheit überhaupt ausgesprochen. Dem Ausschuß scheint, daß die wichtige und schwierige Frage von der religiösen Freiheit, welche die Versammlung in Homburg beschäftigte, nicht vorbereitet und eben deshalb auch nicht geeignet sei, den Gegenstand weiterer Verhandlungen zu bilden. Eine Seite derselben ist heute morgen bereits berührt und beleuchtet worden, die Thesen des Referenten, die im Allgemeinen und ganzen von der Versammlung angenommen sind, werden gewiß auch von jedem unter uns mit Hand und Mund wahr gemacht und gehalten werden. Die Frage, wie der christliche Staat sich Nichtchristen, selbst Widerchristen gegenüber verhalten solle, ist auf dem zweiten Wittenberger Kirchentag in spezieller Beziehung auf die neueste Gesetzgebung dieses Landes ausdrücklich diskutiert und sind Beschlüsse deshalb gefaßt worden, so daß auch aus diesem Grunde nicht darauf zurückzukommen ist.⁹⁸

Die geehrte Deputation hat aber drittens auch zwei Anträge an uns gestellt, und auf diese sind wir so glücklich, dieser Versammlung eine positive und zusagende Antwort vorschlagen zu können. Der Ausschuß ist seinerseits bereit, auch in Zukunft solchen evangelischen Christen, die um des Namens Christi und seinem Bekenntnisses willen Verfolgung leiden, Hülfe zu schaffen, soweit er es vermag, und er erbittet sich dazu von dieser Versammlung die Vollmacht.“ Das Protokoll vermerkt: „(Die Versammlung erklärt durch Handaufhebung ihre Zustimmung)“. Danach fuhr der präsidierende Bethmann-Hollweg fort: „Der

⁹⁷ Nach W. Krefz: Die Kirchentage 1848-1872, S. 65, hat Prof. F. A. G. Tholuck als Deputierter des Engeren Ausschusses des Kirchentags an der Homburger Versammlung teilgenommen. Allerdings führt Krefz den Dank des Genfer Professors und Delegierten auf die Freilassung der Madiais in Florenz zurück. Tatsächlich geht es um die Frage der Glaubensfreiheit von Evangelischen unter Evangelischen in Deutschland.

⁹⁸ Fr. J. Stahl hatte schon dort beklagt: „Es ist allen Religionen und Sekten freie Religionsausübung gestattet, ohne daß sich der Staat eine Prüfung derselben nach christlichem Maaßstab vorbehalten hat.“ Weiß (Hr.): Verh. zweiter Wittenberger Kirchentag 1849, Berlin 1849, S. 13.

zweite Antrag ging dahin, daß alle Mitglieder des Kirchentags die Liebe, welche ein Christ nach dem angeführten Spruch 1. Joh. 5 demjenigen schuldet, der aus Gott geboren ist, denjenigen unserer deutschen Brüder zu Theil werden lassen möchte, die zwar alle großen Wahrheiten der Augustana mit uns glauben und bekennen, aber in einer, in Artikel 9 verzeichneten Punkte, der Lehre von der Kindertaufe, von uns abweichen. In dieser Beziehung darf ich wohl im Namen Aller, im Auftrag des Ausschusses folgendes sagen: Es ist keiner unter uns, der nicht bereit wäre, nach diesem Gebot des Herrn und seines Apostels Jedem, den er als ein Kind Gottes erkennt, die Bruderhand zu reichen und die herzlichste Liebe durch die That zu bewähren. Es ist unser Aller Entschluß und Wille, das auch rücksichtlich derjenigen Brüder zu thun, deren der geehrte Redner hier gedacht hat. Aber es liege darin keinerlei Veranlassung für den Kirchentag, von dem Grund, auf dem er von Anfang an beruht, dem Grunde der Augustana und der reformatorischen Bekenntnisse, die wir gestern mit Herz und Mund für den unsrigen erklärt haben, in irgend einem Artikel zu weichen. Wenn dies der Sinn der Versammlung und aller Versammelten ist, so bitte ich dies gleichfalls durch Handaufhebung zu erkennen zu geben.

Das Protokoll vermerkt: „Dies geschieht.“ Und fügt hinzu: „V. Bethmann-Hollweg dankt der erschienenen Deputation“⁹⁹. Damit war die Debatte aber noch nicht endgültig abgeschlossen.

Merle d'Aubigné hatte in seiner begeisterten Rede einen Hinweis auf eine Dissonanz gegeben, die durch den Beitrag Stahls in der Debatte im Raume stand. Im Blick auf den Staat hatte Friedrich Julius Stahl gefragt, ob der Staat nicht doch ohne von der Kirche aufgefordert zu sein, hier und da zum Eingreifen gezwungen sei, vielleicht auf Veranlassung durch ein Gutachten der Kirche. Das waren jene Töne, die auch die anwesenden Homburger Deputierten kritisierten und gegen deren Geist sie sich vorgenommen hatten, zu kämpfen. Die äußerst vorsichtige Bemerkung des Genfer Professors, mit der er noch einmal auf die typisch Stahl'sche Bemerkung hingewiesen hatte, rief dessen persönliche Reaktion hervor. Er stellte in einer „thatsächlichen Berichtigung“ gegenüber Merle d'Aubigné fest: „Der Abgeordnete der [eingefügt: Homburger] Konferenz, den ich in hohem Maaße verehere, hat in einer unverkennbaren Anspielung behauptet: ich hätte mich für Gewaltmaßregeln erklärt und wäre damit allein gestanden. Ich muß beides als nicht richtig erklären. Ich habe nicht für Gewaltmaßregeln gesprochen, sondern blos von Präsidiums wegen konstatiert, daß über die Frage, ob der deutsche Staat zum Schutze der evangelischen Kirche auch seine Macht anwenden müsse, von dieser Versammlung nichts geäußert, nicht kundgegeben, nicht präjudiziert sei und für diese meine Konstatierung habe ich die allgemeine Zustimmung der Versammlung gehabt.“¹⁰⁰

Damit waren die Delegierten der Homburger Deputation wieder auf dem Boden der Wirklichkeit angekommen. Das zeigte sich noch an diesem Kirchentag.

⁹⁹ H. Rendtorff (Hr.): Verh. des sechsten Kirchentages (Berlin 1853), S. 103.

¹⁰⁰ Ebd., S. 103f.

Dem in Menschenrechtsfragen engagierten Berliner Baptistenprediger Gottfried Wilhelm Lehmann, der intensiv an der Materialsammlung für die Homburger Konferenz mitgewirkt hatte und sicher zu den Delegierten der Homburger Deputation gehörte, wurde vom Kirchentag die Bitte abgeschlagen, sich zu den anstehenden Fragen äußern zu können.

Der baptistische Kirchenhistoriker Edwin Brandt bemerkte zum Verlauf des Kirchentags, es sei nicht zu verkennen, dass dort „in einer moderaten Weise über die Baptisten verhandelt wurde. Die sonst vor Ort üblichen scharfen Töne und aggressiven Verhaltensweisen seitens kirchlicher oder staatlicher Stellen sind hier nicht zu erkennen“¹⁰¹. Brandt meint, Stahl habe seine kritischen Fragen über die Verantwortung des christlichen Staates gegenüber seiner Kirche nur gestellt, nicht beantwortet. Lehmann selber äußertes sich ziemlich kritisch zu der Position Stahls, von der der Vorsitzende festgestellt hat, sie habe die Zustimmung der Versammlung gehabt. Lehmann kritisiert, dass der Einzelne – anders als bei den baptistischen Bundeskonferenzen - gar keine Chance gehabt habe, sich zu äußern, denn es gab keine andere Tendenz als die, „daß über den fraglichen Gegenstand nicht abgestimmt werden sollte, und sie involvirte daher keineswegs die besondere Deduction des großen Redners.“ Lehmann hatte einen anderen Eindruck als Stahl. Er schrieb: „Ich gewann aus eigener Anschauung vielmehr die Ueberzeugung, daß der Kirchentag in seiner Gesammtheit wirklich die religiösen Verfolgungen, in welche Form von Schutzmaßregeln u. dgl. man sie auch kleiden mag, von sich wies. Und diese Auffassung wurde durch die nachfolgende Verhandlung in Betreff der Homburger Deputation vollkommen bestätigt“¹⁰². Lehmann wertet die Zustimmung zu dem Antrag der Homburger Deputation, verfolgten evangelischen Christen durch das Präsidium die mögliche Hilfe zu schaffen, als ein feststehendes Faktum, „daß der evangelische Kirchentag sich gegen religiöse Verfolgung ausgesprochen hat.“ Noch weitreichender sei der Beschluss auf den zweiten Antrag der Homburger Deputation, jedes Glied des Kirchentags erkläre sich bereit, „Jedem, den es als ein Kind Gottes erkennt, die Bruderhand zu reichen und die herzlichste Liebe durch die That zu bewähren.“ Damit war „die Bruderliebe selbst für die Baptisten ausgesprochen“¹⁰³. Lehmann, der hier geschickt die Beschlüsse, die die Homburger Anträge betreffen, in seinem Interesse deutet, kritisiert anschließend, dass sie „wie immer improvisiert erschienen“ und sich zu anderen Beschlüssen in einer Spannung verhielten. Daher äußerte Lehmann trotz allem die Befürchtung, man werde „auch ferner noch von Verfolgungen, Prozessen, Einkerkierungen, Geldstrafen, Auspfindungen, Landesverweisungen (zu) hören“, woran die neue Kirchengeschichte reicher sei, als die meisten evangelischen Christen zu ahnen scheinen. Lehmann wusste das, denn er hatte für die Homburger Tagung geholfen, das dokumentierte Material zusammenzutragen.¹⁰⁴ Die eingekerkerten

¹⁰¹. Edwin Brandt/G. W. Lehmann: Offenes Sendschreiben, S. 15.

¹⁰². Edwin Brandt/G. W. Lehmann: Offenes Sendschreiben, S. 33f.

¹⁰³. Ebd., S. 34.

schlichten Baptisten waren nicht zu vergleichen mit den Prominenten Madiais und anderen, die Fürsten und Staatsmänner in Aufregung versetzten. Am Ende sieht Lehmann solche, die die Gewalt des Staates zum Schutze der Kirche anrufen, wie es Stahl als Möglichkeit wenigstens nicht ausgeschlossen hatte, „in die Fußstapfen jener Inquisitoren treten.“ Er forderte mit Recht: „Es ist nothwendig, daß die evangelische Kirche wie ein Mann sich erhebe und getreu ihrem Prinzip der freien Forschung und Gestaltung nicht nur die Obrigkeiten nicht auffordere, zu ihrem Schutze einzuschreiten, sondern sie davon allen Ernstes abmahne, und wo das nicht hilft, kräftig gegen Gewaltmaßnahmen protestire. So nur wird der Kirchentag sein Wort lösen, das er der Homburger Deputation gegeben hat...“¹⁰⁵

Der Protest Lehmanns gegen die Äußerungen Friedrich Julius Stahls haben weite Kreise gezogen. In Verbindung mit der Veröffentlichung wurde auch ein Brief des amerikanischen Gesandten am Berliner Hofe D. D. Bernards veröffentlicht. Er stammte vom 16. Okt. 1852 und scheint in Verbindung mit den Vorbereitungen für die Tagung der Homburger Deputation geschrieben zu sein. Der amerikanische Gesandte bat Seine Majestät Friedrich Wilhelm IV. im Auftrag der Amerikanischen-Baptisten-Missions-Union, die die deutschen Baptisten-Gemeinden in der Bibelmission unterstützt, das „Verlangen nach Sicherheit und Frieden für die Baptisten Preußens“ zu befrieden, ohne die Rechte oder Privilegien anderer einzuschränken.¹⁰⁶

Der amerikanische Generalkonsul hatte über die Probleme der Baptisten mit dem Geheimen Regierungsrat Marcus Nicolaus von Niebuhr (1817-1860) verhandelt, der in unmittelbarer Nähe des Königs die Aufgabe hatte, die preußischen kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. Niebuhr hatte, wie es Lehmann anlässlich der Bundeskonferenz der Baptisten 1854 berichtete, zurückgemeldet: „Se. Majestät hätten es sehr ungehalten bemerkt, daß wir dergleichen Fälle immer nach England berichtet, wo man aus Unkenntnis hiesiger Verhältnisse und Gesetze sehr schiefe und harte Urtheile in öffentlichen Versammlungen geäußert habe.“¹⁰⁷ Im Blick auf eine erhoffte „Concession“, die die Berliner schon 1854 erwarteten, aber erst 1879 erreichten, meinte von Niebuhr, „daß er uns nur rathen könne, uns so stille wie möglich zu verhalten, indem ein ‚an die große Glocke schlagen‘ unseren jetzigen Erwartungen und Hoffnungen nur schaden könne“¹⁰⁸. Von Niebuhr war von verschiedenen Seiten her unter Druck: Die deutschen Baptisten machten ihre Kritik an der Haltung des Kirchentags öffentlich, der amerikanische Gesandte verhandelte mit der preußischen Obrigkeit und der in London wirkende preußische Diplomat Christian Carl Josias Freiherr

^{104.} Ebd.

^{105.} Ebd., S. 35f.

^{106.} Ebd., S. 40

^{107.} Hans Luckey: G. W. Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel 1939, S. 114ff.

^{108.} Protokoll bapt. Bundeskonferenz 1854, S. 10. Zit. n. Edwin Brandt, Offenes Sendscheiben, S. 19, Anm 41.

von Bunsen (1791-1860) beeinflusste Friedrich Wilhelm IV. von England her im Sinne der Ev. Allianz. Die späteren diplomatischen Aktivitäten, die Friedrich Wilhelm IV infolge der Homburger Deputation einleitete, lassen erkennen, dass der Rat, sich stille zu verhalten, mehr den Interessen von Niebuhrs diene als dass er ein Anliegen des preußischen Königs gewesen wäre. Die internationalen Beziehungen, über die die Freikirchen verfügten, waren von größter Bedeutung. Das trifft in gleicher Weise für die Methodisten zu, für die sich die Gesandten ebenfalls vielfach einsetzen mussten.¹⁰⁹

Vielleicht ist es eine Reaktion auf die Anträge der Homburger Deputation, wenn der amerikanische Beobachter feststellte, dass die Berliner Versammlung des Kirchentags sich mehr als alle anderen mit „kirchlichen Fragen“ befasste, die im Grunde Sache der Synoden sind. Er hoffte, dass er im nächsten Jahr in Frankfurt wieder „auf die allgemein christlichen Fragen sich beschränken“ möge.¹¹⁰ Dort stand die Tauffrage an. Die Baptisten durften wieder nicht im Plenum reden. Darum schrieben die dort anwesenden Baptistenprediger Köbner und G. W. Lehmann an das Präsidium des Congresses der inneren Mission, der regelmäßig in Verbindung mit dem Kirchentag zusammenkam, und luden „die Mitglieder und Freunde des Kirchentags“ zu einer „Darlegung ihrer Ueberzeugung von der Kindertaufe...“ ein. Es solle nicht zu einer Disputation kommen, aber eine Gelegenheit werde gegeben, der „lutherischen und der reformierten Ansicht, sich abermals auszusprechen.“¹¹¹ Die von der Homburger Deputation angestoßenen Fragen blieben auf der Tagesordnung, aber Religionsfreiheit war ein Tabu. Das war anders bei den Konferenzen der Ev. Allianz, die vom Kirchentag skeptisch beobachtet wurden. Über die Welt-Konferenz in Genf 1861 berichtete die Hengstenberg'sche Evangelische Kirchen-Zeitung: „Die Versammlung war nahe daran, einen feierlichen Protest gegen die Beschränkung der *religiösen Freiheit* (den großen Götzen der Allianz!) in *Hannover, Meklenburg* und (wer hätte es gedacht?) *Württemberg* einzulegen. Dagegen soll sich aber Krummacher erhoben und gewarnt haben, die Allianz möchte sich durch diese Anmaßung in Deutschland nicht vollends den Hals brechen. Da beschränkte man sich darauf, den Protest zu beschließen, aber ohne ein bestimmtes Land zu nennen.“¹¹² Selbst 30 Jahre später, im katholischen Florenz, wurde die Weltkonferenz der Allianz von 1891 in Sachen Religionsfreiheit aktiv, weil Methodisten in Sachsen Kinder, die den Methodisten nicht angehörten, nicht aus einer ihrer Versammlungen hinausgewiesen worden waren.¹¹³

¹⁰⁹ Z. B.: Joseph A. Wright, der zur methodistischen Kirche gehörte und dessen Frau schon sehr früh in der amerikanischen Heiligungsbewegung mit Phoebe Palmer zusammen aktiv war. Vgl. Karl Heinz Voigt: Joseph A. Wright, in: BBKL., Bd. 14, Sp. 98-102.

¹¹⁰ Der Christliche Apologete, Wochenzeitschrift der deutschsprachigen Methodistenkirche in Amerika, hr. v. Wilhelm Nast, Cincinnati/Ohio 16. Jg. (1854), S. 27. – Auf S. 22 findet sich eine Rezension der Verhandlung des Berliner Kirchentags.

¹¹¹ Brief von J. Köbner und G. W. Lehmann an das geehrte Präsidium des Congresses für innere Mission, o. D. vom 25. Sept. 1854. In: ADW CA, C 5 VI.

¹¹² Evangelische Kirchen-Zeitung, hr. v. Ernst Wilhelm Hengstenberg, 35. Jg. (1861), Sp. 1069.

10. Die Evangelische Allianz in Deutschland und die Menschenrechte

Die Themen *Religionsfreiheit* und *Baptisten*, in eingeschränktem Umfang auch Methodisten, boten den Kritikern der Ev. Allianz eine gute Angriffsfläche. Das Bild der Allianz war so beschädigt, dass landeskirchliche Theologen in der Mitte des 19. Jahrhunderts, die sich zur Allianz hielten, eine mutige eigene Position innerhalb ihrer eigenen Landeskirche haben mussten.

Nur einige Beispiele. Da ist zuerst der Berliner Pfarrer *Eduard Kuntze*, übrigens mit einer Engländerin verheiratet, zu nennen. Er war in seinen Herausforderungen an die preußische Landeskirche und das Luthertum ziemlich radikal. Kuntze, der zusammen mit dem Baptisten Lehmann den Norddeutschen Zweig der Allianz in Berlin gründete hatte und das Organisationskomitee für die Berliner Weltkonferenz der Allianz von 1857 leitete, hatte viele Fäden in seiner Hand. Seine Sympathie zum Methodismus, dem der Pfarrer von der Berliner Elisabethkirche während seiner Londoner Jahre von 1826 bis 1829 begegnet war, brachte er u. a. darin zum Ausdruck, dass der deutsch-amerikanische Methodist Wilhelm Nast¹¹⁴ während der Allianz-Weltkonferenz 1857 als sein persönlicher Gast in seinem Haus wohnte. Er veröffentlichte schon früh Literatur über den Methodismus in Deutschland.¹¹⁵ Kuntze scheute sich nicht, vor der internationalen Versammlung deutliche Worte über die Kirche in Deutschland zu sprechen. In einem Vortrag „Zustand der evangelischen Kirche im östlichen Deutschland“ beklagte er: „Das nordöstliche Deutschland ... ist von der Reformation her von der lutherischen Kirche in Besitz genommen... Es gibt nur wenige Reformirte, Herrnhuter, Mennoniten und andere Kirchengemeinschaften, die meist eingewandert sind und bis auf den heutige Tag noch als Fremdlinge in diesem Land dastehen. Wenn irgendwo, so konnte die lutherische Kirche auf einem so weiten Gebiete, wo sie unbeschränkt herrschte, zeigen, was sie zur Gottseligkeit, zur Hebung des leiblichen und geistlichen Elends, zur frischen Entfaltung eines neuen kirchlichen Lebens vermag. Da aber die lutherische Kirche von der Reformation an sich in die Hände der weltlichen Fürsten und unter die Botmäßigkeit der bürgerlichen Obrigkeit gegeben hat, so hat sie dieses Gepräge der Abhängigkeit beibehalten und sich fast in den Staat aufgelöst oder mit demselben identificirt... Als daher unter einigen gläubigen Geistlichen von den gegenwärtigen kirchlichen Notständen die Rede war, meinte der Eine: Hier muß die Polizei einschreiten! der Andere: Hier muß die Regierung Beistand leisten; ein Dritter: Hier muß der Staat uns helfen; sie dachten noch kaum daran, dass

^{113.} Karl Heinz Voigt: Die Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1990, S. 67f.

^{114.} Karl Heinz Voigt: Wilhelm Nast, in: BBKL, Bd. 6, 1993, Sp. 464-468.

^{115.} Karl Heinz Voigt: Eduard Wilhelm Theodor Kuntze, in: BBKL, Bd. 4, Sp. 826-828, dort auch Bibliographie.

die Kirche in sich selbst eine ungeheure Kraft hat, sich selbst zu helfen; sie hatten vergessen, dass Jesus Christus ihr Haupt und König sei.“¹¹⁶

Wer so spricht, kann unter den Betroffenen kaum mit Beifall rechnen.

Philipp Paulus hatte sich vorgenommen, den Süddeutschen Zweig der Ev. Allianz zu gründen. Er gehörte einer prominenten württembergischen Theologen-Familie an. Am Rande von Ludwigsburg unterhielt er die Gelehrtenschule „Salon“. Zeitweise sympathisierte er mit der zur methodistischen Kirchenfamilie zählenden Ev. Gemeinschaft und hoffte, sie würde den „Salon“ zu ihrem Theologischen Seminar machen. Paulus gab die Zeitschrift „Friedensglocke – oder Blätter zur Förderung der Eintracht und Liebe unter den Christen“ heraus. Darin setzte er sich für das Recht der Freikirchen und für Religionsfreiheit ein. Er konnte seine Thesen scharf und kräftig formulieren. In einer umfangreicheren Veröffentlichung setzte sich Paulus mit der „Staatskirche und ihrer Zukunft“ auseinander. Dem Kapitel „Die Verbindung der evangelischen Kirche mit dem Staate“ gab er die Überschriften: „a. Ein Strick um den Hals“ und „b. Ein Schloß an ihrem Munde.“¹¹⁷ Als „schlimmste und beklagenswertheste Frucht der ehelichen Verbindung der Kirche mit dem Staate“ sieht Paulus den „Glaubens- und Gewissenszwang, die Religionstyrannei.“¹¹⁸ Später beklagt Ph. Paulus, die Kirche sie anstatt der „von Gott verordneten Anstalt der freien und lebendigen Predigt des göttlichen Worts“ durch die Verbindung mit dem Staat „in den Zustand eines kirchlichen Zunftzwangs“ verfallen. „Die lutherische und reformirte Kirche waren die privilegirten Kirchen, und andere und weitere durften fast bei Todesstrafe nicht entstehen...“ Paulus beklagt weiter die Mittel, die die Kirche „gegen die Übertreter der kirchlichen Zunftordnung“ in Anspruch nimmt: „Schultheißenämter, Oberämter, Kreisregierungen und Ministerien mit allen ihren Bütteln, Polizeidienern und Gends´darmen...“ In dem Zusammenhang verweist er auf die Baptisten in Mecklenburg und Schleswig, über die in der Homburger Deputation beraten wurde.¹¹⁹ Aber Paulus hat auch Vorstellungen von der Kirche der Zukunft. Er wünscht, „es sollte 1) an die Stelle des bisherigen kirchlichen Zunftzwangs der Zustand völlig freier kirchlicher Concurrenz treten ... 2) Die Mittel der Ordnung in der evangelischen Kirche dürften nicht Schultheißenämter ..., Büttel ..., nicht Freiheitsstrafen oder gar Scheiterhaufen und Schafotte sein, sondern einzig und allein das Wort Gottes, das Schwert des Geistes, die Macht der Ueberzeugung, die Gewalt der Wahrheit. 3) ... die Pfarrer dürfen nichts als Diener Christi, lebendige Zeugen der Wahrheit, Sendboten Gottes an die Welt sein ...“¹²⁰. Erst die Trennung von Kirche und

¹¹⁶ Eduard Kuntze: Zustand der evangelischen Kirche im östlichen Deutschland. Vortrag in der Versammlung des Evangelischen Bundes 1857, Berlin. In: Der Evangelist, 8. Jg. (1857), S. 1567.

¹¹⁷ Philipp Paulus: Die Kirche und ihre Zukunft oder die religiösen Tagesfragen. Zur Orientierung auf dem kirchlichen Gebiet für Gelehrte und Ungelehrte beleuchtet. Ludwigsburg 1861, S. 3-10 u. 64-94.

¹¹⁸ Ebd., S. 67.

¹¹⁹ Ebd., S. 81f.

¹²⁰ Ebd., S. 85-88.

Staat führe zur „Autonomie und Selbstregierung der Kirche“. In dem Zusammenhang geht Paulus auf die „Furcht vor amerikanischen Zuständen“ ein, die er als eine „eingebildete“ bezeichnet und führt dazu aus: „Wenn auch in Deutschland das gleiche Gesetz, ebenso die völlige Religionsfreiheit gegeben wird, so werden und können unsere Zustände doch nie amerikanische werden, aus dem einfachen Grunde, weil die Deutschen keine Amerikaner sind und auch nie Amerikaner werden können.“¹²¹ In einer Schlußbetrachtung über „Religions- und Gewissensfreiheit im Allgemeinen“ nimmt der württembergische Theologe auf eine fast ironische Weise Stellung auch zu Positionen bekannter Theologen seiner Zeit.¹²²

Philipp Paulus hatte zusammen mit *Christoph Hoffmann* an den Versammlungen des Brüdervereins in Elberfeld sowie am Kirchentag im Jahre 1851 teilgenommen.¹²³ Der durch den späteren Jerusalemverein bekannt gewordene Hoffmann gewann in Ludwigsburg – übrigens gegen seinen scharfen Kontrahenten David Friedrich Strauß – den Kampf um den Einzug ins Frankfurter Parlament. Bezeichnend ist, dass er in der Paulskirche am 28. Aug. 1848 in einer Rede die Trennung von Kirche und Staat forderte. Christoph Hoffmann war mit Immanuel und Philipp Paulus (1809-1878), Enkel des berühmten Philipp Matthäus Hahn (1739-1790), verschwägert. Sie betrieben gemeinsam die Gelehrtenschule „Salon“. In der württembergischen Kirchengeschichte werden sie als „Extremisten einer pietistischen Separation“, die vom „Salon ausgegangen“ sei, bezeichnet. Es heisst dort: „Die Losung des Jahres 1848, ‚Trennung von Kirche und Staat‘ glaubten die ‚Saloner‘ mitmachen und ausnutzen zu sollen. Sie wollten die Pietisten in radikalem Sinn zu einer großen Bewegung der Separation sammeln ...“¹²⁴.

Hier wird erkennbar, dass es in Deutschland eine kleine Gruppe von landeskirchlichen Theologen gab, die als Erweckte die Trennung von Kirche und Staat, die eine Voraussetzung für die Religionsfreiheit als Glaubens- und Gewissensfreiheit ist, als den theologisch verantwortbaren Weg der Kirche sahen. Sie standen in Verbindung mit der Ev. Allianz und brachten durch ihre deutlichen Stellungnahmen sich selbst, die Ev. Allianz und damit letztlich auch die Bemühungen um Religionsfreiheit ins Abseits. Politisch gelöst – und das war die einzige Möglichkeit einer grundsätzlichen Lösung – wurde diese Frage erst mit der Weimarer Verfassung und ihren bis heute gültigen Artikeln. Es ist be-

¹²¹. Ebd., S. 100.

¹²². Ebd., S. 100-116.

¹²³. Wilhelm Nast veröffentlichte vom Stuttgarter Kirchentag 1850 in seinem Christlichen Apologeten in Amerika einen sehr ausführlichen Bericht. Er ist ihm offensichtlich durch den Bremer Methodisten Ludwig S. Jacoby, der im Zusammenhang mit der Stuttgarter Kirchentagsteilnahme auch den „Salon“ in Ludwigsburg und vor allem Philipp Paulus besucht hat, vermittelt worden. Paulus scheint auch der Autor dieses Berichts zu sein. O. V.: Der große Kirchentag und Congress für innere Mission, mit 3 Fortsetzungen, in: Der Christliche Apologete, 12. Jg. (1850), S. 175, 179, 183, 187.

¹²⁴. Heinrich Hermelink: Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart. Das Reich Gottes in Württemberg, Stuttgart/Tübingen 1949, S. 399.

merkwürdig, dass diese Bestimmungen ihre Weite durch den Einfluss von Mitarbeitern der Vereinigung Evangelischer Freikirchen erreicht hat.

11. Der deutsche Zweig der Evangelischen Allianz im Prozess der Anpassung

Wollte die Allianz in Deutschland Fuß fassen, dann musste sie sich in einem zunehmend von nationalen Ideen bestimmten Land von den angelsächsischen Beziehungen lösen. Dazu gehörte auch eine Einschränkung der Mitwirkung der Freikirchen. 1880 beschwerte sich der Mitbegründer des Berliner Zweigs der Allianz, der Baptistenprediger Gottfried Wilhelm Lehmann „namens der freikirchlichen Prediger, daß man ihre Namen allmählich aus den Programmen der Jahresversammlungen haben verschwinden lassen.“ Das sei offensichtlich „aus taktischen Gründen“ geschehen, „um das Interesse der landeskirchlichen Pfarrer an der Allianz zu verstärken.“¹²⁵ Was ist aber eine Allianz ohne die Brüder und Schwestern aus den Freikirchen? Alle Allianz-Vorsitzenden wussten um die notwendige Verbindung. In Berlin war Andreas Graf von Bernstorff (1844-1907) aktiv tätig, viele Jahre als Vorsitzender. Er hatte seine grundlegende Glaubenserfahrung in England gemacht, während sein Vater dort als Diplomat tätig war. In einer autobiographischen Skizze bemerkte er über den Einfluss Sir Culling Eardleys: dessen „Hausandachten, in denen er frei aus dem Herzen betete, machten einen tiefen Eindruck auf mich.“¹²⁶ Wie entscheidend der angelsächsische Frömmigkeitstyp ihn geprägt hat, geht daraus hervor, dass er in der Allianz, im CVJM, in der Gemeinschaftsbewegung und in der Sonntagsschularbeit, alles Tätigkeitsfelder, die aus England oder Amerika zu uns herüberkamen, engagiert tätig war. So, wie er den freikirchlichen Einfluss in der Allianz zurückdrängte, versuchte er die Unterstützung der durch die englischen Freikirchen wesentlich getragenen Sunday School Union allein auf die landeskirchliche Arbeit hinzulenken. Bernstorff nahm die Tradition Kuntzes auf, steuerte aber eine stärker national orientierte Allianz an. Auch andere führende Mitarbeiter im deutschen Zweig der Allianz hatten lebhaft England-Beziehungen: Anna Thekla von Weling (1837-1900), die Begründerin des Blankenburger Allianzhauses, war durch ihre schottische Mutter zeitlebens mit deren Heimat verbunden. Der Bonner Prof. Theodor Christlieb¹²⁷ war entscheidend in seinen Londoner Jahren (1858-1865) geprägt worden. Er wurde der Gründer der West-

¹²⁵ Erich Beyreuther: Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, Wuppertal 1969, S. 55.

¹²⁶ Zit. n. Jörg Ohlemacher: Das Reich Gottes in Deutschland bauen. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der Deutschen Gemeinschaftsbewegung, AGP Bd. 23, Göttingen 1986, S. 56.

¹²⁷ Karl Heinz Voigt: Theodor Christlieb, die methodistische Kirche und die Gemeinschaftsbewegung. Ist die Bezeichnung „Neupietismus“ für die „Gnadauer“ historisch haltbar? In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte im Rheinland (MEKR), 45./46. Jg. (1996/1997), S. 283-320.

deutschen Ev. Allianz, die sich ganz in die deutschen Verhältnisse einpasste, ja sogar das Ziel verfolgte, die Freikirchen auf eine freundliche Art unter Kontrolle zu halten.¹²⁸ Noch am Anfang des 20. Jahrhunderts stand die deutsche Allianz unter dem Vorsitz eines Mannes, der in Amerika dem bekannten Evangelisten Dwight L. Moody (1837-1899) entscheidende Impulse verdankt: Carl de Neufville (1849-1938). Abgesehen von diesen deutschen Persönlichkeiten hatte der amerikanische Heiligungsprediger Robert Pearsall Smith (1827-1898) durch seine „Triumphreise“ im Jahre 1875 der Evangelischen Allianz deutlich Auftrieb gegeben.¹²⁹

Alles zusammen erklärt, dass diese Einheitsbewegung innerhalb des deutschen Staatskirchentums ein Fremdkörper bleiben musste, weil sie „ausländisch“ war und sich für die „Sekten“ in einer Weise einsetzte, die selbst gutwilligen Trägern der Erweckungsbewegung unannehmbar war. Das gilt insbesondere für den in den angelsächsischen Ländern in der Mitte des 19. Jahrhunderts wohl bekanntesten Hochschullehrer Deutschlands: Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1879). Es ist unmöglich, hier auf seine vielfachen England-Kontakte einzugehen.¹³⁰ Er war Teilnehmer der Allianzkonferenzen 1846 und 1851 in London wie 1855 in Paris, er hat an der Menschenrechtskonferenz der Homburger Deputation teilgenommen und war oft in England. Er hat Bücher übersetzt, u.a. *Das Leben George Whitefields* (1834/35). Aber es ist bezeichnend, dass er an der Berliner Allianzkonferenz 1857 nicht teilgenommen hat. Er konnte die Forderung der Allianz nach „kirchlicher Gleichberechtigung der Confessionen“¹³¹, einen Grundsatz der Allianzkonferenz 1855 in Paris, der in engstem Zusammenhang mit dem Menschenrecht des Kampfes um Religionsfreiheit stand, nicht mittragen. So gab die von der Allianz herausgegebene *Neue Evangelische Kirchenzeitung* zu dieser Frage eine Erklärung ab, nachdem es zu einem öffentlichen Disput gekommen war. Die Neue Ev. Kirchenzeitung wollte Tholuck nicht verlieren und schrieb: „Mochten immerhin auch einzelne Mitglieder des Evangelischen Bundes, namentlich aus dem Kreise der englischen Dissenters, die Verweigerung vollkommener kirchlicher Gleichberechtigung, ja schon jedes Mehr oder Weniger bürgerlicher Rechte der verschiedenen Denominationen als eine Verletzung des Prinzips echter Toleranz betrachten, der [eingef.: deutsche] Evangelische Bund als solcher hatte sich in seinen öffentlichen Kundgebungen und in seinen leitenden Persönlichkeiten nie zu diesem Grundsatz bekannt.“¹³² Tholuck, so teilt die Zeitung ihren Lesern mit, habe der

^{128.} Karl Heinz Voigt: Theodor Christlieb und die Evangelische Allianz. Evangelische Allianz zur Disziplinierung der „Außerkirchlichen“? In: MEKR, 2003.

^{129.} Karl Heinz Voigt: Die Heiligungsbewegung zwischen Methodistischer Kirche und Landeskirchlicher Gemeinschaft. Die „Triumphreise“ von Robert Pearsall Smith im Jahre 1875 und ihre Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Beziehungen. Wuppertal 1996.

^{130.} Als Einzelstudie ist erschienen: Nicholas M. Railton: Transnational Evangelicalism. The Case of Friedrich Bialloblotzky (1799-1869), AGP Bd. 41, Göttingen 2002. Tholuck hatte Bialloblotzky mit der englischen Continental Society in Verbindung gebracht.

^{131.} O.V.: Die Stellung der ‚Neuen Evangelischen Kirchenzeitung‘. Ein Wort zur Verständigung und Abwehr. In: Neue Evangelische Kirchenzeitung, 1. Jg. (1859), Sp. 444.

Redaktion in einem Brief vom 18. Nov. 1859 mitgeteilt, er sei „ausdrücklich einverstanden, indem er von Neuem bezeugte, daß er von Herzen der Allianz angehöre, insofern dieselbe das Bruderband der allgemeinen christlichen Kirche sei, daß er aber das Princip kirchlicher Gleichberechtigung nicht anerkenne.“¹³³ In der Person Tholucks zeigte sich eines der Kernprobleme der Ev. Allianz in Deutschland: Er konnte sich nur zu einem ‚ja, aber ...‘ durchringen. Das war realistisch, aber für die Religionsfreiheit tragisch.

12. Das Menschenrecht ‚Religionsfreiheit‘ in der Mitte des 19. Jahrhunderts

Die politisch virulente und aus der Sicht der deutschen Kirchen bedrohliche Zeit war voller Verunsicherung. Die Teilnehmer des Deutschen Kirchentags waren überwiegend politisch konservativ, aber sie sahen eine neue Chance für die Einung des deutschen Landeskirchen-Protetantismus. Darin kamen sie nicht viel weiter, obwohl man die Anknüpfung persönlicher Kontakte und vor allem die durch den Kirchentag möglich gewordene Organisation der *Inneren Mission* nicht unterschätzen darf. Während die Landeskirchen durch die Aufhebung des Staatskirchentums durch das Frankfurter Parlament einen herben Machtverlust befürchteten, atmeten die Freikirchen wegen der angekündigten Religionsfreiheit auf! Die Bedrängnisse der Baptisten in verschiedenen Kleinstaaten und Preußen und der Wesleyanischen Methodisten in Württemberg sollten ein Ende finden und die Bischöflichen Methodisten wie die ihnen verwandte Ev. Gemeinschaft fingen unmittelbar nach der Revolution ihre missionarische Arbeit in Deutschland an, weil Religionsfreiheit in der Frankfurter Verfassung verankert schien.

Die politische Reaktion veränderte alle Befürchtungen und alle Hoffnungen, aber das Rad der Geschichte war nicht mehr zurückzudrehen. Jetzt kamen die Freikirchen. Der gefährlich scheinende angelsächsische Einfluss wurde zunächst weniger durch die einzelnen Freikirchen als vielmehr durch die prominenten Vertreter der Englischen Ev. Allianz öffentlich. Sie traten für Religionsfreiheit ein; ihr gehörten prominente Persönlichkeiten an, denen sich die Tür zu Gesprächen mit kirchlichen und staatlichen Obrigkeiten leichter öffnete; sie setzte sich ein, um den Freikirchen den Raum zu öffnen. Damit brachte sich die deutsche Allianz total ins Abseits. Nach 1817, der politischen Bildung der Preußischen Union, waren alle konfessionell Festgelegten ohnehin jedem Ansatz einer überkonfessionellen Gemeinschaft gegenüber entschieden ablehnend. Aber auch die national-kirchlich und volkскirchlich denkenden und empfindenden Theologen mussten dieses Anliegen der Allianz zurückweisen. Es blieb schließlich jene handvoll Männer und noch weniger Frauen, die sich dem Einfluss aus

^{132.} Ebd.

^{133.} Ebd.

England und Amerika nicht total verschlossen, aber damit selber in die Isolation traten. Die Allianz mit ihnen war ein Zeichen der Hoffnung, aber sie war nicht tragfähig. Es gab im Laufe der Zeit zwar eine vorsichtige und abwartende Bewegung deutscher Pastoren auf die Allianz zu, aber im Grunde ist es erst zu einer offenen, vorbehaltlosen Gemeinschaft gekommen, als die Westorientierung der Gesellschaft sich nach 1945 durchsetzte, die mit dem Einfluss der zunächst überwiegend angelsächsisch orientierten Ökumenischen Bewegung eng verknüpft war. Nun gab es auch freikirchliche Vorsitzende in der Allianz und mit dem Kommen des Baptisten Billy Graham war wenigstens innerhalb der Allianz endgültig das Eis gebrochen. Trotzdem haben die Freikirchen von Anfang an die Ev. Allianz hoch geschätzt. Sie war lange Zeit neben dem erst 1914 gegründeten *Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen* für sie die einzige Möglichkeit, einen Kontakt mit Männern und Frauen anderer Konfessionen und Denominationen zu finden, und zwar lange bevor es möglich war, auf kirchenleitender Ebene miteinander zu sprechen. Die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* hat an dieser Stelle hervorragende Dienste geleistet. Das Kirchen und Gemeindebünde durch delegierte Vertreter ihrer Körperschaften offiziell miteinander sprechen, ist neben dem Geschwisterbund auf der Ebene der Ortsgemeinden auch zwingend notwendig.

Vier Vorkämpfer in Sachen „Religionsfreiheit“: Culling Eardley, John Howard Hinton, Edward Steane und Gottfried Wilhelm Lehmann¹

Karl Heinz Voigt

1. Sir Culling Eardley

Zur Person

Eardley (urspr. Smith), Sir Culling, * 21. Apr. 1805 in London, † 21. Mai 1863 in Hatfield, Hertfordshire, Engl. In Menschenrechtsfragen auch in Deutschland international engagierter Mitarbeiter, teilweise Präsident der Englischen Ev. Allianz. Baron. Kurze Zeit war er Mitglied des Parlaments. Culling war das einzige Kind von Sir Culling Smith und dessen Frau Charlotte Elizabeth, Tochter von Lord Eardley. Nach dem Tod seines Vaters 1829 nahm Culling Smith zunächst den Titel des Barons an; 1847 übernahm er nach dem Tod seines Veters Lord Saye and Sele als Sprecher der Familie auch den Namen Eardley. Seine Ausbildung hatte C. E. standesgemäß in Eton und im Oriel College in Oxford erhalten. Als C. E. Oxford verließ, bekannte er sich zu einem bewußt persönlichen Glaubensverhältnis zu Jesus Christus. Diese Haltung war für Adlige seiner Zeit ungewöhnlich. Über seine konfessionelle Bindung gibt es unterschiedliche Meinungen, die vermutlich mit seiner lebhaften Mitarbeit in nonkonformistischen Kreisen zusammenhängen, wahrscheinlich ohne aus der anglikanischen Staatskirche ausgetreten zu sein. 1832 verheiratete sich C. E. mit Isabella geb. Carr aus Eshott, Northumberland. Vorher war er bereits 1830 ins englische Parlament eingetreten, jedoch nur für eine kurze Dauer, denn 1831 verzichtete er auf eine Wiederwahl. Spätere Bewerbungen (1846 in Edinburg und 1848 in West Ridung, Yorkshire), die man im Zusammenhang mit dem Maynooth-Konflikt sehen muß, hatten keinen Erfolg. Den Gedanken der liberalen Partei blieb er immer verbunden. Die sich daraus ergebenden Konsequenzen und sein Einsatz für Religionsfreiheit irritierte besonders

¹ Bei den folgenden drei Beiträgen handelt es sich ursprünglich um Lexikonartikel in: Friedrich Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hg.). Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Bautz: Herzberg ab Bd. I, 1975, zuletzt erschienen Bd. XIX, 2001. Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Bautz Verlages (www.bautz.de, dort das gesamte Lexikon). Beachte auch die Information des Verlages am Ende der Beiträge.

manche Freunde auf dem Kontinent, z. B. den überkonfessionelle und international wirkenden Prof. Friedrich August G. Tholuck. In den absolutistisch regierten deutschen Kleinstaaten mit dem theologisch gerade von den Konservativen legitimierten Gottesgnadentum konnte man die Haltung der englischen Christen, die ihrerseits jede religiöse Intoleranz als eine Haltung gegen das Evangelium verstanden, nicht verstehen. In England setzte C. E. sich für die Trennung von Kirche und Staat ein. Er kämpfte aus diesem Grunde auch gegen die staatliche Unterstützung des römisch-katholischen Priesterseminars von Maynooth in Irland. Seine konfessionelle Ungebundenheit erlaubte es dem Baron, von 1842-1845 den Vorsitz in der kongregationalistisch orientierten Vereinigung baptistischer und freier Gemeinden in seiner Heimat Hertfordshire inne zu haben. In den fast zwanzig Jahren von 1844 bis zu seinem Tod 1863 gehörte er dem Leitungsgremium der einflußreichen London Missionary Society an. Nach den Massakern der Drusen an den libanesischen Maroniten, denen 1860 etwa 22.000 Christen zum Opfer fielen, wurde in England ein Hilfsfonds zur Unterstützung der Christen im Libanon eingerichtet, dem C. E. bis zu seinem Tod vorstand. Nachdem der Baron sich schon im Herbst 1845 an der Liverpooleser Vorkonferenz zur Gründung der Ev. Allianz beteiligt hatte, gehörte er 1846 in London zu den »Gründervätern« der von England ausgehenden, heute weltweit tätigen Evangelischen Allianz. Er leitete die Gründungsversammlung souverän und wurde zum ersten Präsidenten dieser Christenvereinigung gewählt. Der bekannte schottische Theologe Thomas Chalmers widmete ihm, da sich C. E. der Einheit der Glaubenden über alle Konfessionsgrenzen hinweg verpflichtet wußte, in dem Zusammenhang ein Buch. Die Internationalität dieser überkirchlichen Vereinigung bot dem in Menschenrechtsfragen – besonders der Religionsfreiheit – engagierten Engländer eine Plattform für seine Wirksamkeit. 1852 setzte sich C.E. für das Ehepaar Madaia ein, dem wegen Bibelverbreitung in Florenz eine harte Gefängnisstrafe auferlegt war. 1856 konnte er in Verbindung der Ev. Allianz Zugeständnisse für religiöse Duldung vom Sultan erreichen, als in der Türkei zur christlichen Kirche übergetretene Muslime zum Tode verurteilt worden waren. Daran wird die liberale Haltung C. E.s erkennbar, der – obwohl er eine Abneigung gegen den Katholizismus hatte – doch für Toleranz gegenüber der römisch-katholischen Weltkirche eintrat. In Schweden setzte er sich 1858 für die Abschaffung der Strafgesetze gegen römisch-katholische Christen ein, nachdem sechs zum Katholizismus übergetretene Protestanten zu Vermögensentziehung und Verbannung verurteilt worden waren. Ebenso galt 1859 sein Einsatz einem jüdischen Kind, das seinen Eltern entzogen und einer katholischen Familie übertragen war. 1861 bemühte er sich um Religionsfreiheit und kirchliche Unabhängigkeit in Bulgarien. Sein letzter Protest vor seinem frühen Tode 1863 galt dem evangelisch gewordenen Spanier Manuel Matamoras (1835-1866) und seinen Freunden. Matamoras war wegen seines Konfessionswechsels zu Kerkerhaft und Galeerenstrafe verurteilt worden. Besonderes Interesse hatte C. E. auch an einer toleranten Haltung gegenüber

den Juden. Das wird auch darin begründet gewesen sein, daß er in der mütterlichen Linie jüdische Vorfahren hatte. Auch in Deutschland setzte sich C.E. nachdrücklich für Religionsfreiheit ein; zunächst in Hessen für unterdrückte Lutheraner. Nachdrücklicher aber in Preußen, wo besonders die Baptisten unter dem Druck von Staat und Kirche zu leiden hatten. Der englische Adlige und Vorsitzende der Ev. Allianz hatte gute Beziehungen zu den preußischen Gesandten in London: zuerst Christian Karl Josias von Bunsen und ab 1854 zu Albrecht Graf von Bernstorff. Der junge Andreas Graf von Bernstorff, später vielfältig in Deutschland engagiert, war von der geistlichen Atmosphäre im Hause Eardley lebenslang tief beeindruckt. Die erwähnten Freundschaften waren eine gute Voraussetzung für die Kontakte zum Berliner Hof. Erstmals kamen sie nachhaltig zur Wirkung, als die Pariser Weltversammlung der Ev. Allianz von 1855 eine Deputation beauftragte, Friedrich Wilhelm IV. eine Bitte um religiöse Duldung von Baptisten in Preußen vorzutragen. Einige vom Berliner Baptistenprediger Gottfried Wilhelm Lehmann zusammengestellte Einschränkungen der Religionsfreiheit und die daraus resultierenden Landesverweise, Geld- und Gefängnisstrafen, sowie Versammlungsverbote und -auflösungen waren in Paris Gegenstand der Verhandlungen.

Anläßlich der Einweihung der Rheinbrücke am 1. Okt. 1855 empfing Friedrich Wilhelm IV. die Deputation in Köln. C. E. war von England herübergekommen, um selber die Delegation zu leiten. Tatsächlich ließ der König die Preußen betreffenden Vorwürfe überprüfen und beauftragte zugleich seine diplomatischen Vertretungen in den anderen deutschen Staaten in dieser Sache tätig zu werden. Als Vertreter des Hauses Hohenzollern hatte der preußische König Interesse an der Vertiefung der Beziehungen zwischen Deutschland und England. Ein gemeinsames Bistum in Jerusalem war erreicht, die Kirchengemeinschaft zwischen den Anglikanern und den reformatorischen Kirchen in Preußen war eine weitere Wunschvorstellung. Aber, wie Friedrich Wilhelm später gegenüber C. E. bekannte, fand er in Deutschland dafür keine Unterstützung. Trotzdem lud er schon 1855 die nächste Weltkonferenz der Ev. Allianz nach Berlin ein. Der »Evangelische Bund«, wie die Allianz zu dieser Zeit in Deutschland firmierte, kam dort 1857 zusammen. Pastor Eduard Kuntze, damals Vorsitzender der bescheidenen Norddeutschen (Berliner) Allianz, wirkte als Sekretär. Der preußische König ließ die Einladung durch Albrecht Graf von Bernstorff an Sir Culling Eardley überbringen. Im Vorfeld traf man sich am 5./6. Sept. 1856 zu Vorbereitungen in Frankfurt, an denen der Präsident der Englischen Allianz Eardley selber teilnahm. Ein Jahr später, vom 9. bis 17. Sept., kamen die Vertreter vieler verschiedener Kirchen aus aller Welt in die preußische Metropole. C. E. gehörte zu den Rednern in der Eröffnungssitzung. In Potsdam gab es einen Empfang für alle Konferenzteilnehmer, einer bekam nach dem Ende der Tagung eine Privataudienz: Sir Culling Eardley. Diese Begegnung war von langer Hand vorbereitet. C. E. hatte durch Bunsen, der selber 1855 Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde veröffentlicht hatte,

eine Übersicht über die Bedrängnisse der Baptisten an den König gelangen lassen mit der Anfrage, ob dieser bereit sei, darüber zu sprechen. Weil eine positive Reaktion kam, konnte C. E. bei dieser Gelegenheit erneut die Bedrängnisse der Baptisten vortragen. Der König sicherte die Einrichtung einer Art Beschwerdestelle zu und die Baptisten bat er, eine entsprechende Kommission einzurichten. Dort könne man sich schnell kurz schließen. Als C. E. im Oktober 1858 wieder in Berlin weilte, berichtete er Friedrich Wilhelm IV., daß es mit der Kommission nicht klappe. Vielleicht lag es auch an den Baptisten, deren Kommissionsmitglieder nur zum Teil in Preußen wirkten. Der Einsatz von Eardley im Rahmen der Allianz ist bemerkenswert, zumal die Mehrzahl der deutschen Theologen das Anliegen des Engländers nicht verstehen konnten. Sie hatten einen anderen theologischen Ansatz, dem sie verhaftet waren und der, verbunden mit den absolutistischen Grundideen, für alle Freikirchen im 19. Jahrhundert eine harte Erfahrung bedeutete. C. E. hatte viele Freunde. Auf dem Kontinent zählten neben Tholuck auch Adolphe Monod, Merle d'Aubigné und der italienische Politiker Guisepe Garibaldi dazu. Schon während seines Londoner Pastorats (1859-1865) im Stadtteil Islington gab es Kontakte zwischen Theodor Christlieb, der später in Bonn eine Professur für Praktische Theologie übernahm, und C. E. Im Frühjahr 1861 hatte Christlieb den hochangesehenen Eardley in die Gemeinde Islington eingeladen. Christliebs freundschaftliche Beziehung zur Ev. Allianz kam schon in London durch seine Berichte zum Ausdruck, die er als Korrespondent der Neuen Evangelischen Kirchenzeitung über die Entwicklung dieser überkonfessionellen Christenvereinigung in Deutschland veröffentlichte. Von Bonn aus war Christlieb später selber in der Westdeutschen Ev. Allianz führend tätig. Frühere Bemühungen, Kontakte zwischen der englischen Allianz und der deutschen Inneren Mission mit den Kirchentagen herzustellen, sind gründlich fehlgeschlagen. Zunächst erwartete man C. E. am Stuttgarter Kirchentag 1850. Aber die englische Delegation kam nur bis nach Hamburg. Eardley schrieb von dort einen Brief an den Präsidenten Bethmann-Hollweg. Darin bat er um einen Bericht über die »Home Mission«, wie man in England »innere Mission« übersetzte und mit ganz bestimmten Vorstellungen verband. Der Central Ausschuß der inneren Mission beauftragte Wichern und der verfaßte den umfangreichen Bericht »Über die Entstehung der inneren Mission etc. (für England)«. Die Schrift wurde übersetzt und auf der britischen Insel veröffentlicht. Sie erschloß der Inneren Mission dort neue Freunde. Die Schrift war nur ein Vorbote. Wichern und Bethmann-Hollweg reisten 1851 noch vor dem Kirchentag in Wuppertal nach London, um persönliche Kontakte aufzunehmen. Immerhin hatten die Engländer auch finanzielle Unterstützung angeboten. Wichern traf am 22.8. ein und blieb bis zum 12.9. In dieser Zeit studierte er die Londoner Situation. Die Versammlung der Ev. Allianz schuf mit ihrem eigenen Frömmigkeitsstil eher Distanz, als daß sie die beiden ungleichen Bewegungen zueinander führen konnte. Vielleicht hat hier auch Prof. Tholuck, der sich in England bestens auskannte, dazu beigetragen. Während die Englische Allianz unter der Führung von C. E. sich nachhaltig für Religionsfreiheit einsetzte, wollte z.B.

Tholuck eine Gleichberechtigung der verschiedenen Konfessionen nicht billigen. Wie sollte es dann aber zu einer Zusammenarbeit kommen können? Als Wichern der Einladung von C. E. folgend einen Vortrag hielt, lehnte er bereits vorsichtig eine engere Zusammenarbeit von deutschem Kirchentag mit Innerer Mission und Englischer Allianz ab. Auch als es später in Deutschland zur Bildung einer Ev. Allianz kam, hat Wichern dafür wenig Interesse gezeigt. Theologische Ansätze, Frömmigkeitsstile und die Aufgabenstellungen der Bewegungen waren zu unterschiedlich. Für das zwischenkirchliche Verhältnis zwischen den ökumenisch bereits erfahrenen Engländern und den an die staatskirchlichen Privilegien gebundenen Deutschen war die Zeit noch nicht reif. Das Eintreten der Engländer für die kirchlichen Minderheiten und die Forderung nach religiöser Freiheit waren auf dem Kontinent noch nicht denkbar. C. E. als einer, der diplomatisch, geduldig und freundschaftlich den Kontakt suchte, ist ein Beispiel für das Interesse Englands an der kirchlichen Mission auf dem Kontinent. Als eine Brüskierung empfanden es die Kirchen in Deutschland, daß manche Engländer mit Traktatgesellschaften, mit Judenmissionen und anderen evangelistischen Bemühungen den Kontinent als ein Missionsfeld ansahen. Dagegen haben sich die Deutschen zu dieser Zeit noch heftig gewährt, schließlich - so empfanden sie - war Deutschland das Land der Reformation.

Werke

Some Remarks on the government of Workhouses; in a letter (signed J. H.) addressed to Sir C. E. Smith, 1835; Suggestions addressed, by permission of the Board, to the Secretary of the Poor Law Commissioners. (Containing comments on `Some Remarks on the Government of Workhouses, ...), 1835; An Englishman's thoughts on the Scotch Church, 1841; Catholic Independency. An address delivered... at Caistor, etc. 1842; Maynooth. A letter to Daniel O'Connell, Esq., 1845; Reply to a letter of the Rev. P. Hall... assigning his reasons for not attending the Liverpool Conference, (1845); The Romanism of Italy. Preceded by a correspondence with the Catholic Institut in England, 1845, 1845² mit einem Vorwort; Briefliche Auseinandersetzung über die Frage des Verhältnisses von Allianz und Staatskirche mit Alex D. Campbell, in: The Nonconformist, 1846, 18ff; A letter to Sir C. E. Smith, Bart. and J. Lord, Esq. in reply to their Address and letter from the Anti-Maynooth Committee. By a Clergyman of the Church of England and Ireland, 1845; An Appeal to my fellow townsman in Torquay, and through them to the people of Devonshire and of the three Kingdoms, on behalf of the Rev. James Shore, imprisoned at the suit of the Registrar of the Bishop of Exeter, Torquay 1849, London 1849²; Gioacchino Ventura da Raunica, Rome and the Papacy. A letter. Translated from the French, with introductory remarks by Sir C. Eardley (Reprinted from the `Christian Time'), 1849; A Brief Notice of the life of the Rev. E. Bickersteth, Reprinted with additions, 1850; Some papers relative to the state of the parish of St. Mary Church, near Torquay, Devon. Including correspondence with the Bishop of Exeter. Dritte

Auflage mit: The resolutions of a meeting of »Protestant heads of Families«, and correspondence with Mr. Maskell, 1850; The Imprisonment and Deliverance of Dr. Achilli with some account of his previous history and labours. 1850; The Diocese of Exeter; its state and its remedies. An address... With an introductory letter to the Earl of Ducie, 1852 und 1852² mit Ergänzungen; Christianity in Turkey. Correspondence of the governments of Christendom relating to executions in Turkey for apostacy from Islamism. With a letter from Sir Culling E. Eardley... to M. George Fisch, pasteur, President of the directing (Lyons) committee of the Evangelical Alliance, (French speaking section) and the reply of the Lyons committee, 1855; The Rights of the Laity in the Church. A letter to Rev. H. Newland (commenting on certain passages in his publications), 1856; The Rights of Laity in the Universities. A letter to Lord Monteagle, and correspondence with the Rev. Dr. Hawkins. With the debate on the case in the House of Lords. 1856; The Testimony of Christian Union of Australia, France, and Germany, in January 1859. With a letter to Dr. M'Neile, 1859; Sir Culling Eardley an Moritz August von Bethmann-Hollweg, Auszug aus einem Brief vom 31.8.1850, in: Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke, hrsgg. v. Peter Meinhold, Bd. 2, 1965, 448; Unterredung Sir Culling Eardley mit Sr. Majestät dem König Friedrich Wilhelm IV. von Preußen, in: Neue Ev. Kirchenzeitung 1859, Sp. 20ff; Einleitung in: Robert Campbell, One of the Commissioners of the Niger Valley Exploring Party. A Pilgrimage to my motherland; or, Reminiscences of a sojourn among the Egbas and Yorubas of Central Afrika in 1859-60, 1861; The Spanish Prisoners, our duties, encouragements, and prospects. A letter to the Earl of Roden, 1863. - Übersetzer: The Encyclical Letter of Pope Gregory XVI. to all patriarchs, primates, archbishops, and bishops, issued May 8, 1844; The Popes last letter against the circulation of the Scriptures (1845?), auch in: The Christian Alliance Addresses of the Rev. L. Bacon, and Rev. E. N. Kirk, at the annual meeting. With the adress of the Society, and the bull of the Pope against it. New York 1845.

Literatur

Henry Garrett Newland, Sir Culling Eardley a Judge in Israel. A reply to Sir C. Eardley's Pamphlet: The Rights of the Laity in Church, 1856;- TC (Theodor Christlieb), Bericht über Begegnung mit Sir Culling Eardley, in: Neue Evangelische Kirchenzeitung 1861, 472;- Theodor Christlieb, Nachruf Eardley, Neue Ev. Kirchenzeitung 1863, 337-339;- Theodor Christlieb, Zum Begräbnis C. E.s, S. 372f.:- Nachruf, in: Evangelical Christendom 1863, 257ff.:- Neue Ev. Kirchenzeitung Nr. 22, v. 30.5.1863 und Nr. 23, v. 6. Juni 1863;- Heinrich Hermelink, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, Bd. 2, 1953, 198f., vgl. auch: Bd. 3, 1955, 197ff.:- Hans von Sauberzweig, Er der Meister - wir die Brüder, 1959, 122ff.:- Rudolf Donat, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849-1909), 1960, 245f.:- Sir Culling

Eardley, Ev. Allianzblatt 1927, 171; Paulus Scharpff, Geschichte der Evangelisation, 1964, 247;- Johann Hinrich Wichern, Sämtliche Werke. Hrsgg. v. Peter Meinhold, Bd. 2, 1965, 447f. u. 469 zur Schrift: Über die Entstehung der inneren Mission etc (für England), 1851;- Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, 1969, passim;- Jörg Ohlemacher, Das Reich Gottes in Deutschland bauen, 1986, 55f.:- Thomas Schirmmayer, Theodor Christlieb und seine Missionstheologie, 1985, 49f.:- Hans Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage. Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, 1986, 53ff., 90, 186, 304, 412;- Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, 1990, passim. - Lex.: Dictionary of National Biographie, Bd. XVI, 1888, 316f.:- The Blackwell Dictionary of Evangelical Biographie 1730-1860, Bd. 1, 1995, 340f.

2. John Howard Hinton

Zur Person

Hinton, John Howard, englischer baptistischer Theologe, engagiert in Menschenrechtsfragen, * 24. März 1791 in Oxford, † 17. Dez. 1873 in Redland Terrace, Clifton, Bristol. Seine Eltern waren James Hinton (* Buckingham am 3. Sept. 1761, † 1823 in Reading) und Ann Tochter von Isaac Taylor. Sie waren seit dem 23. Apr. 1790 verheiratet. Ann Hinton war mit dem Gefängnisreformer John Howard (1726-1796) gut bekannt. In Erinnerung an ihn, der seinen eigenen Sohn durch Tod verloren hatte, gaben die Eltern James und Ann Hinton ihrem Sohn den (Vor-)Namen John Howard. John Howard Hinton, der seinen Vater nach dessen Tod durch die Veröffentlichung einer Biographie ehrte, wurde zunächst in einer Schule unterrichtet, die sein Vater, der kongregationalistischer Pastor war, gegründet hatte. Später war er bei einem Chirurgen in Oxford als Gehilfe tätig. Es war sein Ziel, Medizin zu studieren. Jedoch folgte er nach Gesprächen mit den Gründern der Baptist Missionary Society John Sutcliffe (1752-1814) und Andrew Fuller (1754-1815), dem ersten Sekretär der baptistischen Missionsgesellschaft, der Anregung, in einen kirchlichen Dienst zu treten. Am 8. Okt. 1811 begann er für zwei Jahre sein Studium am Theologischen College der Baptisten in Bristol, das er 1813 an der Universität in Edinburgh fortsetzte und am 4. Apr. 1816 mit dem Grad eines Master of Arts abschloß. Von 1816 bis 1820 war Hinton Pastor in Haverfordwest (Wales), danach bis 1837 in Reading (Hosier Street Chapel). Unter seiner Leitung wurde eine größere Kirche in der King's Road erbaut. Der Hauptort seines Wirkens war London, wo er an die Gemeinde am Devonshire Square (Bishopsgate Street) gewählt wurde. Hier blieb er bis 1863. Danach kehrte er nach Reading zurück, bis er 1868 in den Ruhestand trat und sich in der Nähe von Bristol ansiedelte. Innerhalb des Baptistischen Kirchenbundes, der englischen *Baptist Union*, wirkte er von 1841 bis 1866 als Sekretär. In den Jahren 1837 und 1863 übte er das je-

weils einjährige Amt des Präsidenten aus. Zunächst engagierte er sich in der Sklavenfrage und fand den Kontakt zur Voluntary-Church-Society. Er wurde danach zum Mitbegründer der Sklaven-Befreiungs-Gesellschaft, aus der er aber später zusammen mit anderen Baptisten wegen der radikalen Haltung des Parlamentsmitglieds und Redakteurs der Zeitung *Nonconformist* Edward Miall (1809-1881) wieder ausschied. Später arbeitete er aktiv und vielseitig in der Baptist Missionary Society mit. Als ausgezeichnete Schreiber wurde er ein Verteidiger der Rechte von Unterdrückten und Minderheiten. Darüber hinaus wirkte er in verschiedenen humanistischen Gesellschaften in Vorlesungen und Vorträgen mit und brachte die Werte des christlichen Glaubens ein. Für ihn und seine Freunde gehörte der europäische Kontinent zum Missionsfeld. Er bereiste Holland, Norddeutschland und später Schweden. Einerseits vertrat er dort baptistische Interessen, andererseits setzte er sich zusammen mit seinem baptistischen Freund und Kollegen Edward Steane nachdrücklich für die Durchsetzung des Menschenrechts der Religionsfreiheit ein. Schon 1851 hat er die Beobachtungen und Erfahrungen in Holland und Norddeutschland zusammen mit Edward Steane in England publiziert. Hinton und Steane hatten auch im Auftrag der Allianz insbesondere in Norddeutschland Besuche gemacht. Sie kehrten im Hamburger Rauhen Haus bei Johann Hinrich Wichern ein und trafen natürlich die Hamburger Baptisten. Sie nahmen an einer Konferenz der in Deutschland und Dänemark wirkenden Baptistenprediger teil, auch um sich einen persönlichen Eindruck über die von ihnen erlittenen Menschenrechtsverletzungen zu machen. In Berlin führten sie Gespräche mit den Berliner Freunden und Gegnern der Evangelischen Allianz. Sie suchten auch den Kontakt zu den führenden Männern des Evangelischen Kirchentags. In England hatte die Unterdrückung der Religionsfreiheit, wie sie aus Deutschland bekannt geworden waren, Beunruhigung ausgelöst. Der fromme Londoner Diplomat in preußischen Diensten, Christian Carl J. Freiherr von Bunsen (1791-1860) und ein Prediger und Missionssekretär der dortigen Brüdergemeinde, P. La Trobe, hatten die Leitung der Englischen Allianz auf die Lage der Täufer in Deutschland aufmerksam gemacht. Die Baptisten in England sahen sich veranlaßt, nach Hamburg zur Leitungsversammlung baptistischer Prediger, der Bundeskonferenz 1851, über Hinton und Steane hinaus noch zwei weitere Gäste zu entsenden: Neben einem Herrn Green noch den Seminardirektor Joseph Angas (1816-1902). Hinton's Begleiter und Freund Edward Steane sprach die 56 Delegierten der Gemeinden an und forderte sie auf, Verfolgungen, Behinderungen der Arbeit und Beeinträchtigungen der Religionsfreiheit, wenn sie durch kirchliche oder regierungsamtliche Stellen erfolgen, an ihn zu melden, damit er namens der Evangelischen Allianz dagegen bei den Regierungen vorstellig werden könne. Diese Aktion muß im Zusammenhang des 1853 in Homburg vor der Höhe stattfindenden Kongresses für Religionsfreiheit in Deutschland und der Schweiz gesehen werden. 1858 reiste Hinton, wieder gemeinsam mit Steane, nach Schweden. Sie studierten dort die staatskirchlichen Verhältnisse ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Religionsfreiheit, weil Baptisten in Schweden kaum andere Erfahrungen mach-

ten, als ihre deutschen Glaubensgeschwister. Aber auch in England war Hinton stets bei denen zu finden, die die Grundsätze der Freikirche vertraten und sich für die kirchliche Unabhängigkeit von jeder staatlichen Bevormundung und anderen Formen der Abhängigkeit einsetzten. Hinton gehörte auch zu den Förderern der 1846 in London gegründeten Evangelischen Allianz. In der amerikanischen Erweckungsbewegung fand der englische Baptist den evangelistisch-missionarischen Aufbruch um Jonathan Edwards besonders beachtenswert, auch wegen seines kongregationalistischen Ansatzes. Trotz mancher Schwankungen und dem gescheiterten Versuch, calvinistische und arminianische theologische Strömungen zusammenzuführen, ist Hinton ein sehr einflußreicher Baptist seiner Zeit gewesen. Er war durch und durch Kongregationalist mit allen Stärken und Schwächen eines evangelikalen Selbstverständnisses.

Werke

A Biographical Portrait of the late James Hinton. Pastor of Congregational Church in Oxford, Oxford 1824; A Vindication of Christian Missions in India from a recent attack in the Quarterly Review, London 1826; A Review of the congregational System, in Connection with the Department of its Local History; being the first Circular-Letter of the Berks and West London Association, Oxford 1826 (?); Theology, or an Attempt towards a Consistent View of the whole Council of God. With a preliminary Essay on the practicability and Importance of this Attainment, London 1827, 1843₂; On Completeness of Ministerial Qualification, London 1829; The Means of a Religious Revival. A Sermon, London 1829, Boston 1831, Albany 1834; Elements of Natural History and Philosophy, London 1829; A Sermon, preached for the Baptist Missionary Society at Surrey Chapel, 1830; Elements of Natural History, or, An Introduction to systematic Zoology, chiefly according to the classification of Linnaeus & aided by the Method of artificial Memory, London 1830; The Work of the Holy Spirit in Conversion considered in its Relation to the Condition of Man and the Ways of God: with practical Addresses to a Sinner, on the Principle maintained, London 1830, Boston 1834, 1841₃; Individual Effort for the Conversion of Sinners enforced in a Series of Lectures adapted to promote a Revival of Religion, London 1831; The Baptists and the Bible Society. A letter to Lord Bexley, President of the British and Foreign Bible Society (on the discontinuance of a grant to Baptist Missionaries in India for Translating the Bible into Eastern Language), London 1837, 1838₂; The Harmony of Religious Truth and Human Reasons asserted, in a Series of Essays, London 1832, New York 1833; The active Christian, surveying his field of labor; a Series of Lectures, Philadelphia 1833; Memoir of John Howard Hinton, 1835, 1837₃; Christian Sympathy, London 1835; The Sin and Folly of Pride. A Course of Lectures on important practical Subjects, addressed especially to young men. Delivered at Wells-Street Chapel, Oxford Street, London 1838; The Holy Scripture contain a Divinely Inspired Revelation of the Will of God. A Course of Lectures to Young

Men and Others, on the Vindication of the Bible, 1839; The Incarnation of our Lord Jesus, Lectures on the Person, Life and Ministry of the Lord Jesus, 1839; A Treatise on Man's Responsibility, London 1840, 1842; The Responsibility of intelligent Creatures. A course of thirteen Lectures to Socialists, and others, delivered at Eagle-Street Chapel, Red Lion Square, 1840, Bd. 7; Civil Establishment of Religion impeach the intrinsic Power of the Gospel, Lecture in Pombroke Chapel, Liverpool, 30th March 1841, Liverpool 1841; What Constitutes a truly happy Life. A Course of Twelve Lectures on Human Happiness. Addressed especially to young Men. Delivered at Albion Chapel, Moorgate, London 1841. In connection with the Christian Instruction Society; A Review of the Bishop of London's Three Sermons on the Church, London 1842; A Plea for the Liberty of Conscience. A Letter to the Right Hon. Sir James Graham, bart., London 1843; History of the United States of America, from the earliest period to the present time, 1843; Why not? or Seven Objections to the Educational Clauses of the Factories Regulation Bill, London 1843; The Messengers of the Churches and the Glory of Christ. A Sermon before the Baptist Missionary Society, on occasion of the Death to the Rev. W. Yates and the Rev. William Knibb, London 1846; Memoir of William Knibb, Missionary in Jamaica, London 1847, 1849; Who will Live for ever? an Examination of Luke XX. 36, with Notes, 1848; Church Property - whose is it? - Forth of a Series of Lectures delivered in the Theatre of the City of London Literary Institution in the Spring of 1848, London 1848; Athanasia, or Four Books on Immortality. To which is appended »Who will Live for ever?«. An examination of Luke XX. 36, with Rejoinders, London 1849; On the Divine Inspiration of the Scriptures. A Lecture delivered at the Chapel of Stepney College, Sept. 1850, London 1850; The Romish Hierarchie in England. A Sermon (Jer. 23, 21, 22, u. 28), London 1850; A Sermon (Hiob 29, 18) on Occasion of the Death of Mrs. William Alcock, Privatdruck, London 1850; Tracts of the British Anti-State-Church Association, Nr. 28 Church Property - Whose is it?, London 1850; On the Elements supplied by the Holy Scripture for the formation of an industrial Character, individual and national. 1851; Letters written during a Tour in Holland and North Germany, 1851; The Test of Experience; or, The Voluntary Principle in the United States, London 1851; A few plain Words on the two educational Bills now before the Country, London 1852; The ultimate Ground of missionary Operations. A Lecture delivered Oct. 20th 1852 at a Meeting of the Young Mens Association in Aid of the Baptist Missionary Society, London 1853; The Case of the Manchester Educationalists, A Review of the evidence taken before a committee of the House of Commons, in relation to the state of Education in Manchester and Salford. 2 Bde., published under the Direction of a committee formed in London for opposing the Manchester Education Bills, London 1852-54 - Reprinted: Manchester 1972; Secular Tracts, 1-5, London 1853; The Case of the Manchester Educationists. Part II. A review of the evidence taken before a committee of the House of Commons, in relation to a scheme of secular Education. London 1854; On Acquaintance with God, Twelwe Lectures, 1855; On Gods

Gouvernement of Men. Ten Lectures, London 1856; On Redemption. Eleven Lectures, London 1858; On Preaching. A Sermon (1. Cor. 1,21), London 1858; Individuel Effort and the Active Christian, London 1859; Notes of a Tour in Sweden during the Summer 1858, including an historical sketch of its religious Condition, and the question of religions Liberty in it, gemeinsam mit Edward Steane, London 1859; Moderate Calvinism re-examined, London 1861; Strictures on some Passages in J. H. Godwin's Congregational Lecture, 1862; The Happiness of the Pious Dead. A Sermon on the Death of Mrs. M. Steane, 1862; An Exposition of the Epistle to the Romans, 1863; The Theological Works of the Rev. John Howard Hinton, 7 Bde., London 1864 u.1865; Civil Establishments of Religion impeach the intrinsic Power of the Gospel. Standard Essays on State-Churches by Ralph Wardlaw, J. H. Hinton and others 1867, Society for the Liberation from State Patronage and Control, Liverpool 1866; Anti-Ritualistic Tracts, 5 Ausg.: (1) True Worship Spiritual, (2) The Eucharist not a Sacrifice, (3) The Church Catholic, (4) Priestly Absolution, (5) The new Gospel, London/Windsor 1866-1867.

Herausgeber

The Epistle to the Hebrews, freely rendered by J. H. Hinton, London 1843; The History and Topographie of the United States, hrsg. v. J. H. Hinton, u. anderen, 2 Bde. London/New York 1830/1832, London 1834, London 1842, Boston 1843, Boston 1844, 1846, Boston 1850, 1851/52; Boston 1852/53, Boston 1853/54, Boston 1854/56, 1861; An Exposition of the Epistle to the Romans on the Principles of the Scripture Parallelism. With an Introduction by John Howard Hinton, London 1863; F. Wayland, The Principles and Practices of Baptist Churches, 1861; Christ our Righteousness, London 1867.

Literatur

The Times, 22. Dez. 1873, 4; – Illustrated London News, 10. Jan. 1874, 35f (mit Bild); – Baptist Handbook, 1875, 277-280; – S. A. Swaine, Faithfull Men, London 1884; – National Biography, Vol. IX, London 1908, 901f.; – I. Sellers, John Howard Hinton, Theologian. In: Baptist Quartely, 68. Jg. (1989); – Karl Heinz Voigt, Thomas Schirmacher, Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Ev. Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert, Studien zur Religionsfreiheit Bd. 5, Bonn 2004.

3. Edward Steane

Zur Person

Steane, Edward, englischer Baptist, der sich mehrfach als Sekretär der Internationalen Evangelischen Allianz für Menschenrechtsfragen auf dem Kontinent

einsetzte, * 23. März 1798 in Oxford/Engl., † 8. Mai 1882 in New House Park bei Rickmansworth/Hertfordshire, Engl. Seine theologische Ausbildung erhielt St. von 1819-1821 in der Bristol Baptist Academy und von 1821-1823 an der Universität im schottischen Edinburgh. Seine Tätigkeit als Gemeindepastor begann er 1823 an der baptistischen Denmark-Place-Chapel in Cumberland. Schon im Alter von 29 Jahren wurde er Redakteur der New Baptist Miscellany (1827-1832). Das war eine gute Vorbereitung auf seine spätere redaktionelle Arbeit im Rahmen der Ev. Allianz. Von 1829 bis 1838 war St. Sekretär des baptistischen College in Stepney. Seit 1829 gehörte er auch der Generalversammlung der angesehenen Baptist Missionary Society an. Die Leitungsbegabung Steanes hatte sich schon früh gezeigt. So war es keineswegs überraschend, daß er 1835 zum Sekretär der Baptisten Union von Großbritannien gewählt wurde. 1860 wurde er deren Vorsitzender. 1839 legte er seinen Protest gegen den Entzug der Unterstützung durch die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft ein, den die Baptistische Missionsgesellschaft bis dahin bekommen hatte. Nach dem erfolglosen Einspruch wurde er Sekretär der baptistischen Bibel-Übersetzungs-Gesellschaft. Sonntagsheiligung, Gewissensfreiheit, Gefängnisreform, Weltmission und die typisch englischen anti-katholischen Ressentiments bestimmten seine Wirksamkeit. Seine entscheidende Tätigkeit konnte er aufnehmen, nachdem sich 1846 in London die Internationale Evangelische Allianz gebildet hatte. Diese neue, Konfessionsgrenzen überschreitende Organisation gab seinem zukünftigen Wirken den weiten Rahmen, der weit über die Grenzen seines Landes hinausreichte. Er nutzte diese Plattform für seine humanitären Bemühungen, die in seinem christlichen Glauben ihre feste Verankerung hatten, bis er 1866 in den Ruhestand eintrat. Sein unermüdlicher Einsatz für das Menschenrecht der Religions- und Gewissensfreiheit bekam einen nachhaltigen Impuls, als das Ehepaar Madiari, das von Florenz aus in der Toskana missionarisch tätig gewesen war, zunächst verurteilt und gefangen gesetzt, durch den internationalen Protest der Evangelischen Allianz wieder frei gelassen wurde. Dieser Erfolg in Verbindung mit einer internationalen Deputation in einem katholisch bestimmten Land war richtungweisend für die weitere Entwicklung der Menschenrechtsfrage Religionsfreiheit in der internationalen Evangelischen Allianz. Steane kannte die Erfahrungen der jungen baptistischen Gemeinden in den deutschen Kleinstaaten. Nachdem er im Juli und August 1851 zusammen mit dem Generalsekretär der britischen Baptist Union, Reverend John Howard Hinton die Niederlande und Norddeutschland bereist hatte, um die Probleme der baptistischen Mission zu studieren, engagierte sich Steane nachdrücklich für die Durchsetzung der Religionsfreiheit in Deutschland. Seine Argumentation war, wenn wir schon in Italien und durch Intervention beim Papst Erfolg hatten, wieviel mehr müssen wir uns um die Schande kümmern, daß protestantische Kirchen in einem protestantischen Land protestantische Christen verfolgen. Steane hatte sich schon 1840 mit der Bitte um Religionsfreiheit für die Hamburger Baptisten mit anderen zusammen an den Senat gewandt. Aber nach der Revolution von 1848 und den Hoffnungen auf

eine neue Staatsverfassung durch das Frankfurter Parlament schien sich inzwischen die Lage erheblich verbessert zu haben. Der erste Schritt des Allianz-Sekretärs war, zusammen mit Sir Culling Eardley (s. S. 75) und zwei anderen Menschenrechtlern, beim britischen Außenminister Lord Palmerston Protest gegen die Inhaftierung des in Deutschland wirkenden englischen Kleinschriftenhändlers Dr. William Marriott einzulegen. Der war im November 1851 in Karlsruhe wegen Verbreitung von christlichen Traktaten für 14 Tage inhaftiert worden. Seine Freilassung erfolgte nach dem Einspruch des englischen Gesandten, der am württembergischen Hof akkreditiert war. Ab 1851 wurde in Verbindung mit der englischen Evangelischen Allianz, die sich mit den verschiedenen Zweigen in europäischen Staaten als eine Einheit verstand, ein Menschenrechtskongreß zur Durchsetzung der Religionsfreiheit auf dem Kontinent sorgfältig vorbereitet. Die Teilnahme Steanes an einer Bundeskonferenz aller baptistischen Prediger, die 1851 in Hamburg stattfand, diente dem Ziel, sich mit der neusten Entwicklung in Sachen Religionsfreiheit bekanntzumachen. Er reiste von Hamburg direkt nach London zurück, um die zweite internationale Allianzkonferenz nach der Gründungsversammlung 1846 nicht zu versäumen und vor allem, über die Lage in Deutschland Bericht zu erstatten. Während ihrer Deutschlandreise hatten Steane und John E. Hinton viele Besuche gemacht, um Vertreter des evangelischen Kirchentags zur Londoner Allianzkonferenz 1851 einzuladen. Sie besuchten die Baptisten Johann Gerhard Oncken (Hamburg) und Gottfried Wilhelm Lehmann (Berlin). Wie eng die Beziehungen zwischen Steane und dem führenden deutschen Baptisten Oncken waren, kann man daran ermessen, daß dessen Tochter Margaret Anna, die aus Onckens erster Ehe mit der Engländerin Sarah geb. Mann hervorgegangen war, durch Steane die Glaubensaufe nahme empfing. Neben der Teilnahme an der baptistischen Bundeskonferenz war ein Besuch im Rauhen Haus bei Johann H. Wichern wichtig, weil die Engländer ihn für einen Vortrag an der Londoner Allianzkonferenz gewinnen konnten. Die Empfehlungsschreiben von dem deutschen Diplomaten Carl Josias von Bunsen aus London und vom englischen Brüdergemeine-Pastor Peter La Trobe öffneten ihnen manche Türen, besonders in Berlin. Dort trafen sie im Hause ihres Gastgebers Eduard Kuntze, der am Wittenberger Kirchentag den Versuch gemacht hatte, eine Verbindung zwischen dem deutschen evangelischen Kirchentag und der Englischen Evangelischen Allianz einzuleiten, mit Ernst Wilhelm Hengstenberg, Prof. Karl I. Nitzsch und in Potsdam mit Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher zusammen. Alle gehörten dem *Engeren Ausschuß* des Kirchentags an. Kuntze, der mit einer Engländerin verheiratet war und sich durch seine Londoner Tätigkeit gut in den kirchlichen Verhältnissen Englands auskannte, kritisierte bei seinen englischen Gästen das pro-revolutionäre Verhalten der deutschen Baptisten und die Veröffentlichung von politisch brisanten Traktaten. Vermutlich spielte er auf Julius Köbners »Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk« von 1848 an, das der Baptistenprediger in Anlehnung an das Kommunistische Manifest von Karl Marx veröffentlicht hatte. Die Berliner Kontakte hatten zweifellos offiziellen Charakter und galten der Vorbe-

reitung des Besuchs einer deutschen Kirchentagsdelegation an der Londoner Allianzkonferenz von 1851, der ein Gegenbesuch der Engländer am Elberfelder Kirchentag, der bald nach der Londoner Konferenz stattfand, folgen sollte. – Außerdem trafen die Londoner Besucher Steane und Hinton in Berlin mit Hofprediger Friedrich Strauß, Graf Albert von Schlippenbach und dem Prediger der Französischen Gemeinde Dr. Couard zusammen. Anlässlich der Londoner Allianzkonferenz hielt J. H. Wichern seinen Vortrag über die Innere Mission in Deutschland. Von England her hatte man einige Zeit die Hoffnung, im deutschen Kirchentag einen adäquaten Partner in Deutschland zur Förderung der christlichen Einheit gefunden zu haben, den man auch finanziell unterstützen wollte. Aber die deutschen Teilnehmer der Londoner Versammlung fanden keinen Zugang zur Spiritualität der Engländer und zu deren Vorstellungen von der Einheit. Steane reiste zusammen mit anderen Freunden von England aus zurück auf den Kontinent, um als Delegierter der Evangelischen Allianz am Kirchentag in Elberfeld teilzunehmen. Dort war es durch den in Wuppertal ansässigen *Evangelischen Brüderverein* inzwischen auch zu ersten Auseinandersetzungen gekommen. Bemerkenswert ist, daß der Brüderverein, dem eine Tendenz zur Freikirche innewohnte, in sein zweites Statut von 1851 die neun Punkte der theologischen Basis der Evangelischen Allianz von 1846 aufnahm. Der in Elberfeld ansässige Brüderverein veranstaltete parallel zum Kirchentag eine Versammlung, in der sich die Delegierten aus der Genfer Erweckung, aus anderen Regionen der Schweiz, aus Paris, dazu auch Amerikaner und Engländer, praktisch alle, die der Evangelischen Allianz nahestanden, trafen. – Nachdem Steane in seinem Grußwort, das von dem sprachgewandten Friedrich A. G. Tholuck übersetzt worden war, den Kirchentag angesprochen hatte, kühlte die deutsch-britische Freundschaft ziemlich ab. Steane hatte für seine deutschen baptistischen Brüder Religionsfreiheit gefordert. Das war von dieser Versammlung konservativer Christen zuviel erwartet. Im Plenum des Elberfelder Kirchentags hatten die Engländer bereits angedeutet, daß es wünschenswert sei, 1852/53 eine Konferenz über Religionsfreiheit in Deutschland durchzuführen. Diese international zusammengesetzte Tagung kam vom 23. bis 25. August 1853 im hessischen Homburg am Taunus zusammen, um Schritte für die Religionsfreiheit auf dem Kontinent einzuleiten. Kein geringerer als der Earl of Shaftesbury (1801-1885) übernahm den Vorsitz. Als Sekretär wirkte neben Steane der Pariser evangelische Prediger Frederic Monod. Aus England war außerdem der Präsident der Evangelischen Allianz, Sir Culling Eardley und der Anglikaner Thomas Richard Brooke, Rektor von Avening, anwesend. Aus Frankreich war neben Frederic auch Adolphe Monod und der methodistische Superintendent und Allianzvorsitzende Rev. Charles Cook D. D. eingeladen. Je ein Schweizer aus Basel, Samuel Preiswerk und aus Genf Adrien Neville waren gekommen. Aus Deutschland nahmen der Frankfurter Pfarrer der französisch reformierten Gemeinde Louis Bonnet, der aus Herrnhuter Tradition stammende Prof. Theodor Plitt, Heidelberg, der in der hugenottischen Friedrichsdorfer Gemeinde wirkende Pastor Louis Leuthold, sowie der Waldenser Rev. Humbert

aus Dornholzhausen, teil. Als Delegierter des Kirchentags war Prof. Tholuck aus Halle erschienen. Zeitweise war auch der methodistische Prediger Ludwig Nippert (s.d.) aus Frankfurt/M. anwesend. Die Homburger Konferenz überprüfte die Chancen für eine gemeinsame Aktion, um in Deutschland Religionsfreiheit zu erreichen, erläuterte die Grundsätze, auf die die englisch-homburgische Organisation sich berufen wollte und sie erwog die angemessene Gestalt für eine solche Organisation. Man einigte sich darauf, christliche Prinzipien zur Grundlage zu machen. Die Beschlüsse wurden in englisch, französisch und deutsch gefaßt. Es wurde das weitere Vorgehen beschlossen und festgelegt, mit der Evangelischen Allianz, dem deutschen Kirchentag, dem Gustav Adolf Verein und anderen Gruppen zusammenzuarbeiten. – Die Engländer Rev. Edw. Steane und Rev. Th. R. Brooke bereisten nach der Tagung Städte und Staaten, von denen ihnen Verletzungen der Religionsfreiheit bekannt geworden waren. Sie wurden begleitet von den Berliner Baptistenprediger Gottfried Wilhelm Lehmann, der offiziell als Dolmetscher mitreiste, aber tatsächlich ein hervorragender Kenner der Situation und ein empfindsamer Kritiker der Behörden war. Über ihre Reise legten die Delegierten dem Executive Committee, das sich am 23. Nov. 1853 in London traf, einen ausführlichen Bericht vor. Ihm waren eine ganze Reihe offizieller Dokumente beigegeben: Zwei über Prediger Ferdinand Bues, der in Zürich Einschränkungen unterworfen war; ein Verfassungsartikel aus Sachsen-Meiningen, wo sich in Hildburghausen eine kleine baptistische Gemeinde gebildet hatte, die aber Probleme mit der Betreuung durch ihren Prediger hatte, dessen Wohnsitz in Bad Hersfeld (Hessen-Kassel) war; vier aus Hessen-Kassel: (1) das Gesetz über Religionsfreiheit, (2) die Außerkraftsetzung des Gesetzes über die vorherige Einführung der bürgerlichen Ehe, (3) das Verbot von Versammlungen in Bad Hersfeld und (4) die Ablehnung eines Antrags auf Genehmigung von Versammlungen; sechs aus Mecklenburg-Schwerin, darunter: (1) Strafbefehl mit Mahnungen und Rechnungen für die Pfändungen von einer Kuh, eines Eckschranks und eines Milchschranks, sowie eine detaillierte Rechnung mit Tageskosten für einen Gefängnisaufenthalt vom 19. 5. bis 2. 6. wegen »baptistischer Bestrebungen«; Schaumburg-Lippe: sieben (1) Verordnungen gegen das Treiben der Baptisten, (2) Verurteilung wegen baptistischer Zusammenkünfte, (3) Aufforderung, ein Kind taufen zu lassen, (4) Verurteilung, weil keine Taufe erfolgte, (5) neue Mahnung und Verschärfung, (6) Vollstreckungsbescheid zur Auspfändung, (7) Rechnung für 6 Baptisten; Bayern zwei: (1) Verurteilung von Männern und Frauen in Bayreuth, (2) Stellungnahme des Ministeriums für Kirchen- und Schulangelegenheiten (München) zum Antrag auf Bildung einer Baptistengemeinde; Schleswig-Holstein sieben: (1) kein Hausierschein für Bibelkolporteur, (2) Versammlungs- und Hausierverbot, (3) Ablehnung eines Antrags zur Genehmigung zum Kolportieren, (4) Stellungnahme des lutherischen Konsistoriums, (5) Hinweis des Kirchenvisitatoriums: keine Taufverpflichtung, Geburtsanzeige genügt; jedoch keine Genehmigung zur Gemeindebildung was auch heißt: weder Taufen noch Trauungen, (6) Verurteilung wegen Gesetzesbruch: Andachten nur unter Auf-

sicht des Ortsgeistlichen erlaubt, (7) Gesuch auf Erlassung der »Gefängnisstrafe bei Wasser und Brod« abgelehnt. Die Engländer in Begleitung Lehmanns sprachen in den verschiedenen Städten mit Ministern, hohen Beamten, anderen Behördenvertretern, sowie Polizei und Vollstreckungsbeamten. Sie erhielten den Zugang durch Empfehlungen, die sie vom englischen Außenminister aus London und von dessen Botschaftern in deutschen Städten vorlegen konnten. Das Ergebnis der Untersuchung durch Steane und Brooke wurde zunächst am 23. November in London im Exekutiv-Komitee der Homburger Tagung diskutiert. Danach wurde es der nächsten Allianz Weltkonferenz vorgelegt, die 1855 im Zusammenhang der Weltausstellung in Paris tagte. Dort wurde beschlossen, nachdem diplomatische Aktivitäten zwischen London und Berlin das entsprechend vorbereitet hatten, die Dokumentation an Friedrich Wilhelm IV. zu übergeben. Das geschah anlässlich der Einweihung der Rheinbrücke in Köln durch Sir Culling Eardley, Edward Steane und Th. R. Brooke, die einer Delegation der Allianz angehörten. Daraufhin wurden durch die preußischen Repräsentanten an den Höfen, die in der Dokumentation aufgezählt waren, Aktivitäten entfaltet. Das bestätigte die Preußische Gesandtschaft in London durch Graf von Bernstorff in einem Schreiben an Sir Culling Eardley, den Präsidenten der Evangelischen Allianz. In dieser frühen politischen Initiative zu Fragen des Menschenrechts der Religionsfreiheit spielte Edw. Steane die entscheidende Rolle. Er hatte die Beziehungen zu den deutschen Baptisten. Das Sekretariat der Internationalen Evangelischen Allianz in London war ein Instrument zur effektiven Umsetzung von Beschlüssen, die mit hochrangigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und deren Unterstützung erreicht wurden. Nach Paris 1855 fand die nächste internationale Konferenz der Evangelischen Allianz, damals in Deutschland Evangelischer Bund genannt, 1857 in Berlin statt. Als Sekretär der Englischen und Internationalen Konferenz war Steane daran beteiligt. Steane kümmerte sich nicht nur um die baptistischen Gemeinden, sondern entsprechend den Grundsätzen der Menschenrechte um jede Form von Unterdrückung und Verletzung, die ihm bekannt wurde. So war er mit Menschenrechtsverletzungen in verschiedenen europäischen Ländern befaßt. Einem schwedischen Baptisten hatte er in seinem Haus in London Asyl geboten. 1858 reiste er zusammen mit John Howard Hinton nach Schweden, um dort die Frage der Religionsfreiheit zu sondieren. Einige Monate nach seiner Rückkehr empfing er Superintendent Ludwig Sigismund Jacoby, den leitenden Methodisten aus Deutschland und der Schweiz, der ihm viele Einzelheiten berichten konnte. 1864 setzte sich Steane für die Lutheraner im Baltikum ein, die unter den Orthodoxen nicht den gewünschten Freiraum fanden. Auch nach seiner Emeritierung setzte die Englische Allianz die Tradition des Kampfes um Menschenrechte fort. 1874 reiste eine Deputation der Allianz nach Wien, um dort für die unterdrückten Protestanten einzutreten. Aber zu den Menschenrechten gehört auch die humane Behandlung der in Gefängnissen Inhaftierten, für die die Allianz sich im katholischen Spanien eingesetzt hat. 1874 reiste Steane in die Schweiz, um dort mit Ministern aus Rußland über die Verfolgung von Baptisten

in deren Land zu sprechen. Schon von New York aus, wo 1873 die Allianz-Welt-Konferenz stattfand, hatte sich die Evangelische Allianz über den russischen Gesandten in London an Zar Alexander gewandt. Als der Zar 1874 England bereiste, wurde er von dem anglikanischen Dean Stanley empfangen. Englische Baptisten hatten vorher Kontakt aufgenommen, um wieder die Fragen der Religionsfreiheit im russischen Reich aufzuwerfen, was nicht ohne Erfolg gewesen sei. – Schließlich ist noch kurz auf die Vermittlung von Geldern durch die englische Allianz hinzuweisen. Ziemlich früh schon wurde die diakonische Arbeit von Theodor Fliedner unterstützt, während des Apokryphenstreits auch der Bibeldruck. Die Engländer suchten im 19. Jahrhundert vielfach den Kontakt mit den erweckten Kreisen in Deutschland, um sie im Kampf gegen den Rationalismus und den Unglauben zu unterstützen. Steane spielte als Sekretär der international wirkenden Evangelischen Allianz in deren Geflecht eine zentrale Rolle. Sein baptistisch ausgerichtetes Engagement hat der Allianz in Deutschland eher geschadet, als daß es sie gefördert hätte.

Werke

Spiritual Illumination (A sermon on 2. Cor. 4, 6). In: The British Preacher, Bd. 1, 1831; Prayer, the Christian's Relief in Trouble. A Discourse (on 2. Cor. 12, 8,9), London 1832; Christ the first-fruits of the Resurrection, 2 Bde., London 1833; The Ministry of Reconciliation. A discourse (on 2 Cor. 5, 18f) preached before the Bristol Education Society, London 1834; The reciprocal Duties of Church Members. A Discourse delivered before the London Baptist Association, Oct. 23, 1834, London 1835; The Eternal King. A sermon (on 1. Tim. 1,17) on the Death of King William the Fourth, London 1837; Constitutional Principles of the Christian Church, London 1838; Historical Evidence of the Antiquity of a Weekly Sabbath. A Course of Lectures of some important Facts recorded in the Bible, 1838; The Reasonableness of the prominent Doctrine of the Bible. A Course of Lectures to Young Men, 1839; The Family of God. A Sermon (on Eph. 3,15) occasioned by the death of W. H. Pearce, Baptist Missionary, Calcutta, with an Account of the present State of the Translations of the Holy Scriptures at the Baptist Mission Press in that City, and Specimens of their Typographia, Calcutta, London 1840; Statement and Extracts of Correspondence relating to the Baptist Mission in Jamaica, occasioned by the Misrepresentations of R. Panton, Privatdruck 1840; The Security of Believers, a Sermon occasioned by the Death of the Rev. John Dyer, preached at Denmark-Place-Chapel, Camberwell, Aug. 5, 1841, London 1841; The present Position of the Missionary Enterprise contrasted with the Commencement. A Sermon preached at Kettering, June 1, 1842, Finsbury 1842; Two Sermons (by B. Godwin, and by E. Steane) preached before the Baptist Missionary Society, London 1842; The Rights of the Conscience. An Argument occasional by the educational Clauses of the Factories' Bill, 1843; The Lamb and the Dragon, protestant Duty under papal Aggression. A Lecture to his own Congregation, Denmark-Place Chapel,

Camberwell, Dec. 8, 1850, London, o. D.; Memoir of the Life of Joseph Guttridge, Esq., of Denmark Hill, Surrey, -mit vielen Briefen Edward Steanes-, London 1850; The Parting Prayer. A Sermon (on Joh. 17, 24), London 1850; The religious Conditions of Christendom exhibited in a Series of Papers prepared at the Instance of the British Organisation of the Evangelical Alliance and read at the fifth annual Conference London/Edinburgh, 1852; The Madaia. Narrative of the recent Persecutions in Tuscany. With a preface by Count St. George, London 1853; Protestant Persecutions in Switzerland and Germany. Results of an Investigation into Cases of Protestant Persecution on the Continent. Undertaken of the Instance of the Executiv Committee, for the Vindication and Promotion of Religious Liberty, recently constituted by the Homburg Conference. With a Selection of Documents. By the Rev. Thomas Richard Brooke, Rector of Avening and the Rev. Edward Steane, D.D., one of the Honory Secretaries of the Conference to which are added: The Minutes of the Homburg Conference, London 1854; The religious Conditions of Christendom, Second Part. Exhibited in a Series of Papers prepared at the Instance of the French Branch of the Evangelical Alliance; and read at the Conference held at Paris 1855, London 1857; Religious Conditions of Christendeom, 3rd Part, exhibited in a Series of Papers prepared at the instance of the German branch of the Evangelical Alliance (held in Berlin 1857). With a preface by Edward Steane, London 1859; Notes of a Tour in Sweden, during Summer of 1858; including an historical Sketch of its religious Conditions, and the Question of religious Liberty. By the Rev. Edward Steane and the Rev. J. Howard Hinton, London 1859; The Christians Fellowship in the Life of Christ. A Sermon (John 14, 19), preached on Occasion of the Death of the Rev. B. Lewis, London 1859; The Ulster Revival, in its religious Features and physiological Accidents. By the Bishop of Down, C. Seaver, J. A. Canning and J. MacCosh. Being Papers read at the Conference of the Evangelical Alliance in Belfast 1859, with a Preface by Edward Steane, London 1859; Conference on Missions held in 1860 at Liverpool including the Papers read. Edited by the Secretaries of the Conference C. D. Cullen, Edward Steane, J. Mullens and H. C. Tucker, London 1860; The Believers Hope, London 1860; Found in him, London 1860; Imputed Righteousness, London 1860; Memoir of the Rev. Jonathan George, by George Rogers with the funeral Sermons, preached by Edward Steane (2. Samuel 23, 5) and George Rogers and Services, London 1861; John Howard Hinton, The Happiness of the Pious Dead. A Sermon on the Death of Mrs. M. Steane, 1862; – The Church of Christ at Camberwell under my conjunct pastoral Care. The new Year - A principle to start with, London 1863; Narrative of the Proceedings of the Deputation to Madrid on behalf of the Spanish Priseners. With an Introduction and Appendix containing the Petitions, London 1863; The Evangelical Alliance and the Religious Liberty - An Appeal on behalf of the Lutherans of the Baltic Provinces of Russia, and against their persecution by the Orthodox Greek Church of the Empire, London 1864; Jesus only, Living under God, London 1867; Proceedings of the Amsterdam Conference of the Evangelical Alliance, held in August 1867,

London 1868; Address delivered at the Funeral of the Rev. T. S. Crisp, London 1868; The Doctrine of Christ developed by the Apostels; a Treatise on the Offices of the Redeemer and the Doxology of the Redeemed. Edinburg 1872; The great Transaction; or the Believers Dedication of himself to God through Christ, London 1872; Bericht der von der Evangelischen Allianz nach Wien abgesandten Deputation im Jahre 1879, Basel 1880.

Redakteur

1827-1832 New Baptist Miscellany; ab 1847 Evangelical Christendom. A monthly journal conducted by Members of the British Organisation in Connection with the Evangelical Alliance, Jg. 1-13, London 1847-1859; New Series, Vol 1 bis 5 (1860-1864), London.

Literatur

Charles Stanford, A Memorial of the Rev. Edward Steane, D. D., London 1881; – The Baptist Handbook 1883, 276-278; – Evangelische Kirchenzeitung, hr. v. Ernst Wilhelm Hengstenberg, 1857, Sp. 233-235; – Ludwig Sigismund Jacoby, Reisebericht (nach England), in: Der Evangelist 1859, 1900; – Joseph Lehmann, Gottfried Wilhelm Lehmann, Gründer und erster Prediger der Baptisten-Gemeinde in Berlin in seinem Leben und Wirken. Hamburg 1887, 124f; – Missionsblatt der Gemeinde gläubig getaufter Christen, Hamburg, 4. Jg. (1854), Nr. 4, 9ff, Nr. 5, 8ff, Nr. 6, 1ff u. Nr. 7, 1ff 1851; – W. Krafft (Hr.), Die Verhandlungen des vierten deutschen evangelischen Kirchentags zu Elberfeld im September 1851, Berlin 1851; – H. Rendtorff (Hr.), Die Verhandlungen des sechsten deutschen evangelischen Kirchentags zu Berlin im September 1853, Berlin 1853; – Evangelische Kirchen-Zeitung, hrsg. v. Wilhelm Hengstenberg, Die Evangelische Allianz, 1857, Sp. 233-236; – Rudolf Donat, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849-1909), Kassel, 1960, 33, 51ff, 120f, 173, 212f, 240, 244; – Hans Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage, Von Werden und Wesen der Evangelischen Allianz, Gießen 1986, 163ff u. 224ff; – Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung. Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1990, 32-34; – Nicholas M. Railton, No North Sea. The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century, Brill 2000, versch.; – Astrid Giebel, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Kassel, 2000. 62f u. 311f.; dort das Dokument: Brief von fünfhundert englischen Baptistengemeinden an den Hamburger Senat (1840), – mitunterzeichnet von Edw. Steane; – Karl Heinz Voigt, Thomas Schirmacher, Menschenrechte für Minderheiten in Deutschland. Vom Einsatz für Religionsfreiheit durch die Ev. Allianz und die Freikirchen im 19. Jahrhundert, Studien zur Religionsfreiheit Bd. 5, Bonn 2004.

4. Gottfried Wilhelm Lehmann

Zur Person

LEHMANN, Gottfried Wilhelm, *23. Okt. 1799 in Hamburg St. Georg, † 21. Febr. 1882 in Berlin, neben Johann Gerhard Oncken und Julius Köbner einer der drei Gründerväter des Baptismus in Deutschland, dessen Schwerpunkt Berlin und Preußen war. Vorkämpfer für das Menschenrecht der Religionsfreiheit. Als Lehmann noch ein Kind war, zogen seine frommen Eltern – sein Vater war Lutheraner, seine Mutter Katholikin, beide hatten sich in der Berliner Erweckung bekehrt – mit ihm nach Berlin, wo sein Vater als Kupferstecher tätig war. Gottfried Wilhelm sollte bei seinem Onkel im ostfriesischen Leer das Sattlerhandwerk erlernen. 1813 kam er dort in Verbindung mit einem von Herrnhuter Frömmigkeit geprägten erweckten Kreis zu ersten eigenen geistlichen Erfahrungen. Aber die Tätigkeit des Kupferstechers, wie er sie im Hause seines Vaters kennengelernt hatte, schien ihm interessanter als der erlernte Beruf eines Sattlers. Er kehrte 1817 nach Berlin zurück, um an der Berliner Akademie der Künste ein Studium der Lithographie und des Kupferstechens bei Johann Gottfried Schade zu absolvieren. 1818 bekehrte sich Lehmann nach einer Abendmahlsfeier in Wilhelmstraßen-Kapelle der Herrnhuter Brüdergemeinde, die ihm zum entscheidenden Anstoß für den geistlichen Neubeginn führte. Seine weitere Frömmigkeit bildete er aus in Kontakten mit der Böhmischo-lutherischen Bethlehemsgemeinde, bei den Herrnhutern und in einer Gemeinde der Altlutherischen Kirche. 1819 starb sein Vater, drei Jahre später seine Mutter. Er selber hielt sich zu einem Kreis, der der Brüdergemeinde nahestand. Lehmann hatte Kontakte zu Johannes Evangelista Goßner und dessen Mission, dem er Missionare zuführte, er arbeitete mit der Judenmission in Berlin zusammen und gehörte zu den Unterstützern der damals aktuellen Traktat- und Bibelmission. Auf diesem Wege trat der Hamburger Baptist Johann Gerhard Oncken (1800-1884) mit ihm über die Edinburger Bibelgesellschaft in Kontakt. Nach der Taufe Onckens, die am 21. April 1834 in Hamburg erfolgte, setzten sich in Berlin auch der lutherisch-pietistisch geprägte Gottfried Wilhelm Lehmann und seine Frau Eleonore geb. Eichborn († 7. Okt. 1844) mit der Frage der Taufe neu auseinander. Sie kamen zu dem Schluss, die Glaubenstaufe zu erbitten. Am 13. Mai 1837 fand am Rummelsberger See die Taufe von sechs Berlinern durch den Hamburger Oncken statt. Zu der kleinen Gruppe gehörte auch Gottfried Wilhelm Lehmann, der inzwischen im 38. Lebensjahr stand. Er begann nun, ohne engherzig zu sein, missionarisch im Sinne des Baptismus zu wirken. Um seinen öffentlichen Status zu verbessern und in der entstehenden Baptistengemeinde nicht ohne Auftrag zu handeln, reiste er auf Empfehlung Onckens nach England, wo er am 29. Juni 1840 die Ordination in Salters Hall Chapel, Cannon Street (London), empfing. Sie war von Mark Wilks und dem Methodisten englischen, in Paris wirkenden Superintendenten Charles Cook (1787-1858) in Verbindung mit der sog. Continental Society, für Lehmann wie schon zu anderer Zeit für den

Schweizer Karl von Rodt (1805-1861) vorbereitet worden. Lehmann kam aus London zurück und verstand sich jetzt als einen „berufenen und verordneten Diener des Herrn“, d. h. er verzichtete in seiner Selbstbezeichnung auf einen konfessionellen Hinweis. Die von ihm gehaltenen Versammlungen fanden zunächst in der Wohnung seiner eigenen Familie statt. Sofort führten Widerspruch, Feindschaft und Auseinandersetzungen zu einem Kampf um Glaubens- und Gewissensfreiheit in einem Land, in dem es für Gemeinden außerhalb der staatlichen Kirchen keine rechtlichen Möglichkeiten für irgendeine Form der Organisation gab. Den vorlaufenden Pietismus hatte man durch gesetzliche Maßnahmen innerhalb der Landeskirchen halten können, aber die Aufklärung hatte sowohl das individuelle Selbstverständnis verstärkt und gleichzeitig die Autorität der Institution Kirche zu schwächen begonnen. Die Vielfalt seiner persönlichen Erfahrungen führte den an sein Gewissen gebundenen Lehmann direkt auf den Weg des Kampfes für Gewissen- und Religionsfreiheit, der ihn zu einem frühen, bisher kaum beachteten Menschenrechtler im Deutschland des 19. Jahrhunderts machte. Das wäre unter den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen jedoch kaum möglich gewesen, wenn er nicht in ständiger Korrespondenz mit der englischen Evangelischen Allianz, für die die Menschenrechtsfragen ein zentraler Ausdruck ihre Glaubenszeugnisses waren, sowie durch die Unterstützung einzelner englischer Baptisten, wie z. B. Edward Steane (s. d.) und John Howard Hinton zu entsprechenden Rahmenbedingungen für den gemeinsamen Kampf gefunden hätte.

Gemeinden außerhalb der Staatskirchen hatten zur Zeit der Entstehung der ersten Berliner Baptistengemeinde unter Gottfried Wilhelm Lehmann keine Rechte. Taufen und Trauungen waren bis zur Erlangung der Zivilstandsgesetze quasi staatliche Aufgaben, da es keine Standesämter zur Registrierung von Geburten, Trauungen und Todesfällen gab, sondern die anerkannten Kirchen diese Funktionen durch ihre Pfarrer, die in dem Sinne Staatsdiener waren, zu erfüllen hatten. Besonders der Vollzug der Taufe war für Baptisten ein erstrangiges Konfliktfeld, das sich aus theologischen Gründen durch die notwendige Verbindung von Glaube und Taufe ergab. Die Behörden wurden offiziell angewiesen, neugeborene Kinder, die aus täuferischen Gründen nicht zur Taufe in die Parochialgemeinden gebracht wurden, sondern denen, wie es hieß, „die kirchliche Taufe entzogen wurde“, als nichtgetaufte Kinder trotzdem in die Kirchenbücher einzutragen. Das war einerseits ein staatlicher Akt der Registrierung, aber er kam andererseits eine Zwangsintegration in die Staatskirche gleich und stand daher der geforderten Glaubensfreiheit entgegen. Im Stillen rechnete man damit, dass sich der Baptismus überleben werde und damit die Probleme sich von selber lösen werden. Nachdem König Friedrich Wilhelm IV. 1840 den Thron bestiegen und die politische Verantwortung übernommen hatte, hoffte die damals noch kleine Gruppe der Baptisten auf bessere Zeiten. Auf die Anregung des Berliner Polizeiinspektors Hofrichter suchte Lehmann im Auftrag der von ihm geleiteten Baptistengemeinde den überraschend zum Kultusminister berufenen und damit für die kirchlichen Angelegenheiten zuständigen Johann Al-

brecht Friedrich Eichhorn (1779-1856) auf. Die Auskünfte des zunächst als liberal eingestuften Ministers waren für Lehmann niederschmetternd. Als Lehmann auf befragen eindeutig feststellte, dass die Baptisten sich von der Landeskirche trennen würden, war die zukünftige Sicht des Staates entschieden. Ein Verzicht auf die Einheit durch das landeskirchliche Parochialsystem erschien unmöglich. Von jetzt an überwachte die Polizei die baptistischen Taufen in öffentlichen Gewässern und erstattete an die Behörden Bericht. Danach sprachen die Behördenvertreter bei Lehmann vor. Polizeiinspektor Hofrichter informierte den Leiter der Baptistengemeinde darüber, dass Seine Majestät mit Mißfallen von den Taufen Kenntnis genommen habe und dass sie nach des Königs Anordnung sie nicht mehr öffentlich erfolgen dürfen. Bald kamen zwei Polizeibeamte, um die Aushändigung des Gemeindegels von Lehmann zu fordern. So lag er auf ganz verschiedenen Feldern im Dauerkampf um Freiheit für die baptistische Minderheit im liberalen Preußen. Gespräche, Besuche, Beschwerden und Protest gegen die Einschränkung der Religionsfreiheit in Preußen ließen ihn Schritt für Schritt zu einem der frühesten Menschenrechtler werden. Er nahm die Herausforderung um seines Glaubens und der Gerechtigkeit willen auf sich. 1844 kam nach nimmer endendem Einsatz ein Polizeidekret heraus, das eine schmale, von lauter Begrenzungen bestimmte Basis für die Wirksamkeit der Gemeinde war. Es war noch weit von Religionsfreiheit, wie sie aus angelsächsischen Ländern bekannt war, weit entfernt. Die Baptisten wurden angewiesen, (1) Geburten, Verheiratungen und Sterbefälle zur urkundlichen Aufzeichnung in den Kirchenbüchern anzuzeigen, (2) Trauungen unter der Mitwirkung eines staatskirchlichen Pfarrers zu vollziehen, (3) sich bei Bestattungen der kirchlichen Einrichtungen zu bedienen, (4) ihre Kinder in den öffentlichen Schulunterricht zu schicken und die damit verbundenen Gebühren an den Pfarrer zu entrichten, (5) den Standort ihrer Versammlungslokale anzuzeigen und vierteljährlich eine Liste mit Zu- und Abgängen von Mitgliedern einzureichen, (6) auf eine korporative Bezeichnung zu verzichten und kein Siegel zu führen, (7) bei Aufnahmen in die Gemeinde darauf zu achten, dass solche, die sich der Gemeinde anschließen, ihren Entschluß vorher dem bisherigen Pfarrer und der Polizeibehörde anzeigen und schließlich, (8) dass sie sich dem bereits ergangenen Verbot beugen, keine Taufen in öffentlichen Gewässern vorzunehmen. Lediglich wenn Vorsorge getroffen sei, das weder öffentliches Ärgernis erregt noch Neugierige angezogen werden, solle gegen Taufen in offenen Gewässern nicht eingeschritten werden. Wie genau diese Vorschriften seitens der Behörden auf ihre Anwendung beobachtet wurden, zeigte eine Strafe von 20 Talern, die Lehmann am 28. Febr. 1847 dafür aufgebürdet wurde, dass er die Meldung eines Täuflings unterlassen hatte.

Neben den staatlichen Maßnahmen kam es zu kirchlichen Versuchen zwischen Prediger Hetzel von der Luisenstadtkirche, der inzwischen als Kommissarius zur Beeinflussung der Baptisten eingesetzt worden war, und Lehmann eine „Verständigung“ herbeizuführen. Der Versuch bestand darin, den Baptisten unter der Bedingung einen gewissen Spielraum einzuräumen, wenn eine

Trennung von der Landeskirche vermieden werde. Diese Einschränkung der Freiheit und Selbständigkeit würde dazu führen, dass Lehmann niemanden taufen dürfe, der dazu nicht ausdrücklich von der Polizei und dem zuständigen Pfarrer eine Erlaubnis habe. Die Bemühungen waren offensichtlich: Man wollte durch Einschränkungen der Freiheit die weitere Entfaltung Bewegung unterbinden und sie zu einem Ende bringen. Taufe mit polizeilicher Genehmigung war für jeden Baptisten ein unchristlicher Gewissenszwang. Der stand gegen die theologische Grundeinsicht der persönlichen Freiheit des Gewissens in Glaubensfragen. Die junge mutige Täufergemeinde beschloss einmütig, sich den Forderungen religiöser Unduldsamkeit nicht zu unterwerfen und die möglichen Folgen zu tragen. Neben dem Konflikt mit Staat und Kirche gab es auch fast handgreifliche Auseinandersetzungen mit aufgebrachten Arbeitern, die manche Versammlungen fast bis zur Auflösung störten. Trotzdem wuchs die Gemeinde. Die privaten Räume wurde zu klein. Man musste bauen, hatte aber weder Geld noch eine Rechtslage, die die Möglichkeit dazu eröffnete. Lehmann reiste 1845 für mehr als ein Jahr nach England und kollektierte bei dortigen Baptisten. Er brachte 25.000 Mark mit und die Gemeinde baute die erste Kapelle in der Schmidtstraße 17. Wieder kam es zu Schwierigkeiten. Die Baupolizei gab keine Genehmigung zum Bau einer Kapelle, weil die die Baptistengemeinde als Eigentümerin ausgewiesen war. Der Baumeister änderte kurzerhand den Titel in „Wohnhaus für Herrn Lehmann“, in dessen Bauplan im ersten Stock ganz offensichtlich ein Kirchensaal mit fünf Rundbogenfenstern direkt zur Straßenseite ausgewiesen war. Die Genehmigung der Baupolizei erfolgte. Gerade in Wirren der Märzrevolution von 1848 war die Kapelle zur Einweihung fertig.

Die Revolution veränderte zunächst die Lage der Freikirchen tiefgreifend. Religionsfreiheit war angesagt. Gottfried Wilhelm Lehmann schrieb an Rev. Salomon Peck, den Generalsekretär der Baptisten Union von Nordamerika: „Am 19. März [1848], dem Tag unserer politischen Befreiung, hielten wir in der Kapelle den ersten Gottesdienst, als der Rauch der Kanonen sich kaum verzogen hatte.“ Es war der erste nicht bei der Polizei angemeldete Gottesdienst der Berliner Baptisten, seit die Auflage der Anmeldung zur Bedingung für die Durchführung gemacht worden war. Die Revolution war für die Baptistengemeinde eine Antwort auf die Gebete, zu denen sie sich seit einiger Zeit täglich versammelt hatten, um Gottes Hilfe zu erbitten. Aber es war nur ein vorübergehender Hoffnungsschimmer. Als Lehmann 1852 einen Schlaganfall erlitt und die Reaktion wieder das Ruder in die Hand genommen hatte, kam zur Unterstützung in der Gemeinde Prediger Ferdinand Bues. Durch ihn wurde wieder das ganze Dilemma der Religionsunfreiheit ins Blickfeld gerückt. Bues, der nach einem theologischen Einführungskursus von Hamburg aus nach Wismar gesandt worden war, wurde dort am 26. Nov. 1850 mit einer Frist von acht Tagen des Landes verwiesen. Er übernahm die junge Gemeinde in Zürich. Das gleiche Los wie in Wismar ereilte ihn, als er am 1. Mai 1852 aus dem Kanton Zürich ausgewiesen wurde, weil der Braunschweiger keine „gehörigen Papiere“ bei sich hatte, aber auch, weil er als Abgesandter der Taufgesinnten in Hamburg reli-

giöse Vorträge hielt, ohne ordiniert zu sein und dazu der Vorwurf im Raum stand, er verleite – vermutlich durch seine Predigt der Sonntagsheiligung – Dienstboten dazu, am Sonntag nicht mehr zu arbeiten, was sich jedoch als Vorwand herausstellte. Mit diesen Erfahrungen kam er nach Berlin und Lehmann hatte während seiner Kur Gelegenheit, über die Einschränkungen nachzudenken und neue Pläne zu schmieden.

Die englischen Baptisten unterstützten die Berliner Baptisten auch im Kampf um Religionsfreiheit und Anerkennung. 1851 kamen die bekannten englischen Baptisten Edward Steane (s. d.) und John Howard Hinton (s. d.) nach Berlin, um mit Vertretern des engeren Leitungsausschusses des Evangelischen Kirchentags zu verhandeln: Zuerst mit dem Potsdamer Hofprediger Friedrich Wilhelm Krummacher (1796-1868), danach im Hause ihres Gastgebers, der Pfarrers Eduard Kuntze (1799-1862) mit den Professoren Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869) und Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868), Pfarrer G. Friedrich A. Strauß (1786-1863), Mitglied des Evangelischen Oberkirchenrats, Pfarrer Dr. (Christian L.?) Couard von der Französischen Kirche und Graf Schlippenbach, der familiäre Beziehungen nach England hatte. Hengstenberg und Nitzsch gehörten dem „Engeren Ausschuss“ des Kirchentags an. Es war das Ziel von Steane und Hinton, führende Kirchentagsmitarbeiter zur zweiten Weltkonferenz der Evangelischen Allianz nach London einzuladen. Es mussten einige Vorurteile überwunden werden, denn Kuntze erhob gegenüber den englischen Baptisten im Beisein der Berliner Theologen den Vorwurf, dass die Berliner Baptisten sich positiv zur Revolution gestellt hätten. Trotz aller Vorbehalte gelang es den Engländern, eine Kirchentagsdelegation zur nächsten Allianz Weltkonferenz nach London einzuladen. Lehmann, der mit seinen baptistischen Kollegen Oncken und Julius Köbner (1806-1884) auch nach London reiste, traf dort Wichern, der einen Vortrag über die Innere Mission hielt, Prof. Hengstenberg, Prof. Ebrard, Prof. Tholuck und natürlich Kuntze. Es ist bezeichnend, dass es Kuntze nicht gelungen war, noch in London am Rande der Weltkonferenz die Weichen für eine Allianz in Deutschland zu stellen. Die drei Baptisten waren zwar bereit, Kuntzes Erklärung zu unterzeichnen, Tholuck bemerkte, es sei ihm unmöglich, die Allianz zu erfassen, Bethmann-Hollweg stand der Allianz geradezu feindlich gegenüber und Wichern kehrte ziemlich ernüchtert über die englische Frömmigkeit aus London zurück. In London hat natürlich auch die Frage der Religionsfreiheit auf der Tagesordnung gestanden. Es zeigte sich aber an dieser Konferenz der Einheitsbewegung durch die scheinbar Gutwilligen bereits, wie schwierig die Situation in Deutschland sich sowohl für die Einführung der Evangelischen Allianz wie für die Durchsetzung der Religionsfreiheit weiter gestalten würde. Das trat dann auch umgehend bei heißen Debatten auf dem Elberfelder Kirchentag von 1851 mit dem Gegenbesuch einer englischen Delegation und des Baptisten Edward Steane provozierender Rede ans Tageslicht. Die Parallelversammlung des Elberfelder Evangelischen Brüdervereins war ebenfalls ein Signal derer, die mit angelsächsischer Religionsfreiheit liebäugelten und teilweise mit Behinderungen in den Ländern, aus denen sie jetzt kamen

Erfahrungen hatten. Den Höhepunkt erreichte die Debatte zwischen dem deutschen Kirchentag und der englischen Ev. Allianz, als die Engländer Ende August 1853 eine „Homburger Konferenz“ in das hessen-homburgische Städtchen am Taunus einberiefen. Die dreitägige Konferenz hatte das Ziel, Religionsfreiheit auf dem Kontinent zu fördern. Damit stand sie im Gegensatz zum Kirchentag, jedenfalls zur Mehrheit ihrer führenden Männer. Die Homburger Tagung beschloss, eine Deputation durch verschiedene deutsche Länder zu schicken, um Zeugnisse religiöser Unduldsamkeit zusammenzutragen. Der anglikanische Rector Thomas Brooke reiste zusammen mit Edward Steane von Zürich bis nach Schleswig und Holstein. Sie besuchten ausschließlich Orte und Personen, in denen Baptisten Menschenrechtsverletzungen vielfacher Art erlebt hatten und sammelten entsprechende amtliche Beweise und Dokumente. Die denominationale Einseitigkeit war keineswegs zufällig, denn als Informant spielte der Berliner Baptist Lehmann die entscheidende Rolle. Wenigstens auf dem zweiten Teil der Reise begleitete er die beiden Engländer „als Dolmetscher“, wie es hieß. Bald nach der Homburger Konferenz zur Religionsfreiheit unter dem Vorsitz des englischen Parlamentariers und Menschenrechtlers, des Earl of Shaftesbury (Ashley-Cooper Anthony – 1801-1885) traf sich in Berlin 1853 der Kirchentag. Beide Organisationen hatten sich gegenseitig Delegierte gesandt. In Homburg am Taunus nahm Prof. Tholuck für den Kirchentag teil und zum Berliner Kirchentag kam neben den Engländern der Genfer Prof. Merle d'Aubigné als Wortführer. Nach der Verhandlung eines Kirchentagsvortrags über „Das Verhalten der [Landes-]Kirche in Bezug auf Separatismus und Sektiererei, namentlich Baptismus und Methodismus“ kam es nach ruhigem Beginn des Gesprächs zwischen Kirchentag und Homburger Konferenz zu einer heftigen Debatte, in der sich der konservative Friedrich Julius Stahl (1802-1861) von dem Genfer Vertreter der Homburger Konferenz angegriffen fühlte. Die folgende Debatte zeigte erneut die ganze Spannung und konservative Haltung des überwiegenden Teils vom erwecklichen Protestantismus in Deutschland, der sich im Kirchentag zusammengefunden hatte, auf. Lehmann kam nicht zu Wort, aber er schrieb nach der Berliner Tagung ein „Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag“ und suchte die weiterführende Debatte. Bevor Lehmann und Köbner 1854 am Frankfurter Kirchentag erneut ihre Kritik anmeldeten, tagte in England die Nachfolgekonferenz von Homburg und gründete ein Komitee für die Bemühung um Religionsfreiheit auf dem Kontinent. Die unter der Mithilfe von Lehmann erstellte Dokumentation lag dort vor. Sie enthielt Beispiele von Landesverweis, eine amtliche Bestätigung über die Lauterkeit eines Inhaftierten, Auszüge aus Landesverfassungen, Gesetzen und Verordnungen, gegen die verstoßen worden war, Protokoll-Auszüge aus politischen Gremien, Rechnungen über Gerichts- Pfändungs-, Gefängnis- und U-Haftkosten, auch für Verpflegung und Lagerstroh, einen Gerichtsbeschluss über eine Pfändung und eine Anordnung zur Taufe eines Kindes und weitere Mahnungen, eine Androhungen zur Einweisung in eine Zwangsarbeitsanstalt wegen unberechtigter Sakramentsverwaltung, ein Verbot, an Versammlungen teilzunehmen, eine

Verwarnung an einen Hausbesitzer, Versammlungen in seinem Haus nicht zu dulden, sowie die behördliche Verweigerung eines Hausierscheins zur Kolportage mit Bibeln und Traktaten. Diese Dokumentation forderte die Allianz und das Homburger Komitee zu weiteren Schritten heraus. Lehmanns Aktivität, der mit den Betroffenen teilweise persönlich geredet hatte und der andere schon seit längerer Zeit kannte, hatte erst einen Zwischenerfolg erreicht. Da es in Deutschland keine Chance gab, unter den Christen für diesen Kampf um Religionsfreiheit genügend Unterstützung zu bekommen, übergab das englische Komitee für Religionsfreiheit auf dem Kontinent das Dokument der Weltkonferenz der Ev. Allianz, die 1855 in Paris tagte. Es kam zu einer öffentlichen Debatte im Plenum, in der Lehmann dem Potsdamer Hofprediger Krummacher widersprach. Die Konferenz nahm das Dokument entgegen. Das veranlasste die Homburger Deputation, anlässlich der Einweihung der Rheinbrücke in Köln die Dokumentation dem preußischen König Friedrich Wilhelm IV. zu übergeben. Der versprach, sich bei den deutschen Ländern, die darin durch konkrete Beispiele und mit amtlichen Dokumenten genannt waren, sich für eine Verbesserung der Verhältnisse einzusetzen. Das geschah in den nächsten Monaten von Berlin aus. Der kämpferische Lehmann mit seiner kleinen Minderheitengemeinde hatte mit Hilfe der internationalen ökumenischen Gemeinschaft politisch in Deutschland etwas in Bewegung gebracht, was seinesgleichen sucht. Die von Friedrich Wilhelm IV. veranlassten politischen Aktivitäten als Folge der Kölner Begegnung mit den Vertretern der Homburger Deputation unter der Leitung von Sir Culling Eardley (s.d.) sind bisher nicht untersucht. Sie werden den weiten Rahmen aufzeigen und heute daran erinnern, was eine kleine Minderheit auch in politischen Fragen bewegen kann. Dabei konnte ihm nicht so sehr der deutsche Zweig der Evangelischen Allianz helfen, wie er es sich vielleicht bei seiner erneuten Initiative zur Gründung im Januar 1853 gedacht hatte. Ohne die langfristige Unterstützung aus England wäre diese Entwicklung völlig ausgeschlossen gewesen.

Wer solche politischen Erfolge erzielt, wie es Lehmann gelungen war, der will mehr. Am 10. Januar 1855 erreichten er zusammen mit den beiden anderen Baptisten Oncken und C. Schauffler eine Privataudienz beim König von Preußen. Die zur Leitung des baptistischen Bundes gehörenden Männer wollten eine rechtliche Anerkennung der Baptisten erreichen, die Friedrich Wilhelm IV. ihnen auch zusagte. Aber daraus wurde vor dem Wechsel auf Wilhelm I. (1797-1888), der 1858 erfolgte, nichts und der neue Herrscher hatte andere Interessen. 1862 reichten die Berliner Baptisten ein Gesuch um Korporationsrechte ein. Es wurde nach der Beratung im Preußischen Abgeordnetenhaus dem Kultusminister Heinrich von Mühlner (1813-1874) zur Annahme empfohlen. Aber es passierte nichts. Endlich 1871, als Lehmann erneut ein Gesuch um Korporationsrechte eingereicht hatte, wurde es am 2. Mai 1871 im Plenum des Reichstags beraten und dem Reichskanzler zur Ausführung überwiesen. Lehmann, der Vertröstungen müde, wandte sich zur Unterstützung seines Anliegens direkt an Otto von Bismarck (1815-1898) und erhielt eine freundliche Antwort, jedoch der Wechsel im Kultusministerium von Mühlner zu P. L. Albert Falck (1824-

1893) ließ wieder Jahre vergehen. Endlich 1875 kam das lange ersehnte und mit viel Mühen veranlasste allgemeine Gesetz zur Gewährung von Korporationsrechten zustande. Im Oktober 1875 stellte Lehmann erneut für die Berliner Baptisten den Antrag um Gewährung dieser Rechte. Es ging hin und her, um eine Art Verfassungsurkunde für die baptistischen Gemeinden zu erarbeiten, die den Bedingungen des Reichsgesetzes entsprach. Mit seinem vierten Text wandte sich Lehmann, der nicht locker ließ, schließlich am 28. Februar 1877 direkt an das Ministerium. Es gab weitere Rückfragen um den Bestand der Gemeinden und die Zahlen der Glieder. Endlich am 5. Oktober 1878 teilte das Polizeipräsidium mit, dass die baptistischen Statuten jetzt alle erforderlichen Formen und Pflichten erfüllen. Die älteste Berliner Baptistengemeinde nahm am 27. Okt. ihre amtlichen Statuten an, damit der endgültige Antrag mit den zustimmungsfähigen Statuten am 4. Nov. 1898 eingereicht werden konnten. Nach erneuter Anmahnung der Behörde durch Lehmann, die Sache zu beschleunigen, erhielten die Berliner Baptistengemeinden aufgrund des Gesetzes vom 7. Juli 1875 am 28. Juni 1879 die Korporationsrechte. Das muss man als einen persönlichen Erfolg der Unnachgiebigkeit von Gottfried Wilhelm Lehmann bewerten, der nun ein Alter von fast 80 Jahren erreicht hatte. Wie erfolgreich Lehmann war, zeigt ein Vergleich mit den sich in ähnlicher Lage befindlichen Methodisten. Sie stellten in dieser Phase auch immer wieder neue Anträge, jedoch kamen sie erst während der Weimarer Republik ihrem Ziel näher.

Im Blick auf Lehmanns Lebensleistung ist daran zu erinnern, dass er neben seinen Kollektenreisen zu Gunsten der baptistischen Bautätigkeit in Deutschland und seiner einflussreichen Teilnahme an den Konferenzen der Evangelischen Allianz zweimal in London (1846 u. 1851), sowie in Paris (1855) war und er zeitweise als Agent für die Edinburgh Bible Society, der Religious Tract Society (London) und der American Baptist Missionary Union tätig gewesen ist. Selbst durch seine Mitarbeit im Vorstand des „Märkischen Zentral-Vereins gegen das Branntweintrinken“ hoffte man auf Kontakte mit England und Amerika. Allein diese Beziehungen zeigen die internationale Verbundenheit der Baptisten, die ihnen auch in der Unterstützung durch den Preußischen Gesandten in London, Carl Josias Freiherr von Bunsen (1791-1860), weiterhalf. Immerhin war es der preußische Diplomat, der auf Veranlassung der Edinburger Bibelgesellschaft, die von Oncken aus Hamburg auf den Tatbestand hingewiesen worden war, so auf seinen Dienstherrn König Friedrich Wilhelm IV. eingewirkt hat, dass die seit 1841 bestehende Ausweisung Onckens aus Preußen 1852 aufgehoben wurde. Bunsens Begründung war, solches strenges Vorgehen gegen Baptisten werde diplomatische Nachteile in England nach sich ziehen. Die wollte man sich aber gerade gegenüber England zu dieser Zeit nicht leisten.

Werke

Die Irvingianer, 1853; Offenes Sendschreiben an den deutschen evangelischen Kirchentag, Hamburg 1854, neu herausgegeben und eingeleitet von Edwin

Brandt, Wuppertal/Kassel 1987; Geschichte der Gemeinde getaufter Christen (Baptisten) in Deutschland und angrenzenden Ländern seit dem Jahr 1834, 1869 – Übersetzung von Rev. G. Anderson als: History of the Baptist Churches in Germany and Adjacent Countries since the Year 1834, Berlin 1869; Fortsetzung: Geschichte der Gemeinde getaufter Christen, in: Der Zionsbote 14. Jg. (1878).

Literatur

Protestant Persecutions in Switzerland and Germany. Results of an Investigation into cases of Protestant Persecutions on the Continent. Undertaken of the instance of the Executiv Committee, for the Vindication and Promotion of Religious Liberty, recently constituted by the Homburg Conference. With a selection of Documents. By the Rev. T. R. Brokke, B. A., Rector of Avening and the Rev. Edward Steane, D. D., one of the Honorary Secretaries of the Conference to which are added: The Minutes of the Homburg Conference, London 1854;- Joseph Lehman, Gottfried Wilhelm Lehmann, Gründer und erster Prediger der Baptisten-Gemeinde in Berlin in seinem Leben und Wirken, Hamburg 1887;- Joseph Lehmann, Geschichte der deutschen Baptisten. Erster Teil: Bildung, Ausbreitung und Verfolgung der Gemeinden bis zum Ausbruch wirklicher Religionsfreiheit im Jahre 1848, Hamburg 1896;- Joseph Lehmann, Geschichte der deutschen Baptisten. Zweiter Teil: Arbeiten, Kämpfe und Ausbreitung der Gemeinden in Deutschland und umliegenden Ländern von 1848 bis 1870, Kassel 1900;- Oskar Büttner, Die evangelischen Freikirchen Deutschlands, Bonn 1916, 170f;- Friedrich Wilhelm Simoleit, Gottfried Wilhelm Lehmann, Der Gründer der Gemeinde, sein Beitrag zum Gedanken- und Lebensgut der deutschen Baptisten, in: Hans Rockel (Hg.), Festschrift zur Hundertjahrfeier der Ersten Baptistengemeinde Berlin - 1837-1937, Schmidtstraße 17, Berlin 1937, S. 9-16, Bild von G. W. Lehmann S. 18;- Hans Luckey, Gottfried Wilhelm Lehmann und die Entstehung einer deutschen Freikirche, Kassel 1939;- Hans Luckey, Johann Gerhard Oncken und die Anfänge des deutschen Baptismus, Kassel 1958³, passim;- Rudolf Donat, Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849-1909), Kassel 1960, passim;- Erich Beyreuther, Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland, 1969, passim;- Günter Balders, Der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland, in: Hans-Beat Motel (Hg.), Glieder an einem Leib, Konstanz 1975, 106f;- Günter Balders, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel, 1978, passim;- Günter Balders (hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland 1834-1984, Kassel 1984, 28 ff, 349f u. a.:- Karl Heinz Voigt, Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung, Stuttgart 1990, passim;- Wolfgang Heinrichs, Freikirchen – eine moderne Kirchenform. Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal, Gießen/Wuppertal 1989, passim;- Günter Balders, Die deutschen Baptisten und der Herrn-

huter Pietismus, in: Freikirchenforschung 1993, 26-39;- Astrid Giebel, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957, Baptismus-Studien 1, Kassel 2000, passim;- Nicholas M. Railton, No North Sea. The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century, Brill 2000, passim;- Frank Waggon, Der weite Weg der Baptisten nach Berlin, in: Ökumenisch-Missionarisches Institut des Ök. Rates Berlin-Brandenburg (Hg.), Berlin 2001, S. 91-97;- Karl Heinz Voigt, Die „Homburg Conference“ für Religionsfreiheit von 1853, in: Lena Lybaek, Konrad Raiser, Stefanie Schardien (Hgg.), Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung. Die Würde des Anderen und das Recht anders zu denken. FS für Prof. Dr. Erich Geldbach, Münster 2004, 492-503. Herbert Stahl, Gottfried Wilhelm Lehmann, in: RGG³, Bd. IV, Tübingen 1960, S. 266;- Günter Balders, Gottfried Wilhelm Lehmann in: Neue Deutsche Biographie Bd. 14, München 1985, S. 79. Nachlass Gottfried Wilhelm Lehmann im Oncken Archiv, 14627 Elstal.

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon

Das Grundwerk des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons liegt nun vollständig in 14 Bänden und sieben weiteren Ergänzungsbänden vor. Der Preis pro Band beträgt Euro 210,00. Mit über 14.000 Einträgen zu Gelehrten aus den Gebieten der Theologie, Geschichte, Literatur und Philosophie. Mit seinen biographischen und bibliographischen Daten wird das BBKL auf Jahrzehnte hinaus allen seinen Benutzern einen Wissensvorsprung bringen, ob als Nachschlagewerk für den Wissenschaftler, Sammler alter Bücher und Handschriften oder aber als sinnvolle Ergänzung zur Handbibliothek des Antiquars.

Das Biographisch-Bibliographische Kirchenlexikon bietet:

- umfassenden Zugriff auf personenbezogene Informationen aus den Bereichen der Theologie, Geschichte, Literatur, Musik, Malerei, Pädagogik und Philosophie
- transparente und doch ausführliche Darstellung der Lebenswege aller verzeichneten Personen;
- übersichtliche Darstellung der Entwicklung ihrer Arbeit mit Würdigung;
- lückenlose Informationen über wichtige, auch längst vergessene Theologen und Forschende in den Bereichen der Theologie und ihrer verwandten Wissenschaften;
- vollständige Bibliographie aller Hauptwerke der verzeichneten Personen;
- umfangreiche Auswahl relevanter Sekundärliteratur zur weiterführenden Forschung.

Die Fortsetzung des Werkes beinhaltet Nachträge und ein benutzerfreundliches Register auf CD.

Das BBKL wird selbstverständlich seit seinem Erscheinen von vielen wichtigen Personen in Universitäten und Fachbereichen benutzt. Mit mehr als 1.250 Mitarbeitern weltweit konnten die ausführlichen Artikel auf hohem Niveau gehalten und fortgesetzt werden.

Fordern Sie noch heute Ihren Proband (Mängelexemplar) zum einmaligen Preis von Euro 35, + Euro 5 (Ausland + 10 Euro) für Porto an.

Verlag Traugott Bautz GmbH, Ellernstr. 1, 99734 Nordhausen
 Telefon: 03631/466710, Fax: 03631/466711, E-Mail: bautz@bautz.de, Web: www.bautz.de

Anhang I

Christlieb contra Opiumhandel

Thomas Schirmmacher

1. Ein pietistischer Theologieprofessor fordert 1877 die Beendigung des chinesischen Opiumhandels

Immer wieder wird der Vorwurf gegenüber bibeltreuen Christen erhoben, daß sie sich nicht gegen das soziale Elend in dieser Welt einsetzen. Die pietistische Mission hat für viele in ihrer Geschichte die Bekämpfung des Elends vergessen. Daß dieser Vorwurf unberechtigt ist, zeigt die Geschichte der Mission selbst. Sicher war die Verkündigung der Botschaft der Sündenvergebung durch Jesus Christus Priorität. Sie führte jedoch nicht automatisch dazu, daß die Augen vor den Problemen der Welt verschlossen blieben.

Ein Beispiel dafür ist der Bonner Theologieprofessor Theodor Christlieb (1833 - 1889), Vater der innerkirchlichen Gnadauer Bewegung und der Deutschen Evangelischen Allianz¹. Als Missionswissenschaftler hat er Wesentliches für die bibelgebundene Missionsarbeit geleistet. Vor 110 Jahren erschien sein Buch 'Der indobritische Opiumhandel und seine Wirkungen'.

Christliebs Studie zum Opiumhandel ist vielleicht sein Buch, das die weiteste Verbreitung erreicht hat und das - wie *Warneck* in seinen drei Rezensionen verfolgt - eine weltweite und breite Pressediskussion auslöste. Der chinesische Gesandte in Berlin übersetzte es sogar ins Chinesische. Eine Postkarte an *Eduard Schaer* in Zürich schildert etwas von der Resonanz:

Indem ich Ihnen, verehrter Herr College, für Ihre freundliche Zuschrift u. den mitfolgenden Vortrag, den ich mit Interesse durchlas, verbindlichst danke, möchte ich Ihnen nur mittheilen, dass dieser Tage in Genf u. Paris eine französ. Übersetzung meines Opiumhandels erscheint, auf die Sie vielleicht französisch redende Freunde aufmerksam machen können. Ein Banquier in Genf hat sich sehr dafür interessiert. In Amerika ist das Büchlein durch Nachdruck schon ziemlich bekannt

¹ Eine umfassende Darstellung seines Lebenswerkes bietet: Thomas Schirmmacher, Theodor Christlieb und seine Missionstheologie, Wuppertal 1985. Dort finden sich ausführliche Belege zu allen Aussagen dieses Artikels auf den S. 166-170. Der Titel der hier hauptsächlich besprochenen Schrift lautet Theodor Christlieb, Der indobritische Opiumhandel und seine Wirkungen, 1878.

geworden (10.000 Exempl.). Auch sonst habe ich wieder freudig zustimmende Urtheile, auch von Collegen in der medizinischen Fakultät, besonders auch von England u. Russland. Sollte eine neue Auflage nöthig werden, so werde ich mir erlauben, Sie um gef. Zusendung der Schrift des spanischen Gesandten, die ich noch nicht kenne, zu ersuchen.

Mit ausgezeichnete Hochachtung D. Christlieb Bonn, 30/XII 78.

Schon in England hatte sich Christlieb nicht nur zusammen mit *Elias Schrenk* gegen den Sklavenhandel gewandt, sondern auch gegen den Opiumhandel. In seinem AMZ-Beitrag von 1875 richtete er sich ebenfalls schon gegen den Opiumhandel. Nach der Abfassung der Schrift von 1877 kämpfte er weiter für das Anliegen, etwa auf der Internationalen Allianzkonferenz in Basel 1879 und auf einer Synode. Er erreichte sogar eine Interpellation im britischen Parlament, die aber leider ergebnislos blieb. Trotzdem verlor er das Problem bis in sein Sterbejahr nicht aus den Augen. Eine Werbung des Verlages sagt zu Recht:

Der bekannte Autor ist so ziemlich der erste, welcher sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt hat. Das Werk ist übersichtlich in vier Teile gegliedert. In einer fünfseitigen Einleitung nennt Christlieb zunächst den Anlaß der Arbeit. Es ist, wie er gleich in aller Schärfe formuliert, der Massenmord durch christliche Habgier. Dies gilt für die Sklaverei ebenso wie für den Branntweinhandel. Es ist für ihn klar, daß unsre fortschrittstrunkene Zeit sittliche Ungeheuer großzieht. Doch nun veranlaßt ihn der Opiumhandel Großbritanniens zu allerschärfsten Formulierungen.

Denn dieselbe Nation, die in der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts durch eine heroische That sich vom Fluch des Sklavenhandels und endlich auch der Sklaverei in ihren Colonien und damit eine Hauptursache des Massenmords nach Kräften beseitigte, ja mit beträchtlichen Opfern heute noch in West- und Ostafrika zu beseitigen bemüht ist, dieselbe Nation ist es, die in der 2. Hälfte des Jahrhunderts den Klagen, den flehentlichen Bitten der chinesischen Regierung, ja dem Aufschrei des christlichen Gewissen in ihrer Mitte zum Trotz in steigender Progression alljährlich Hunderttausende von Chinesen durch ihr Opium ihrer Gewinnsucht, genauer ihrer Defizitsfurcht bei dem indischen Budget zum Opfer bringt, ja die - eine christliche, eine protestantische Macht! - mit ihrem Zwangsgift nicht bloß, wie andere Massenmörder, die Leiber, sondern fast immer zugleich die Seelen, die ganze geistige und sittliche Kraft ihrer Schlachtopfer hinwürgt! Eine Zwittergestalt, mit der einen Hand großmüthig Leben und Freiheit der Negerwelt spendend und schützend, mit der andern dem zuckenden Riesenleib Chinas gewaltsam Tod und Knechtschaft durch sein Gift einimpfend, in Afrika von Tausenden gesegnet, in Ostasien von Millionen verflucht, so steht England mit seiner Colonial- und Handelspolitik heute vor uns. Die stolze Flagge Albions trägt einen breiten Schmutzflecken.

Die letzten Seiten der Einleitung füllt er mit Hinweisen auf andere Arbeiten und Schriften, die sein großes Wissen der Schriften vieler Länder zeigen.

Im ersten Teil gibt Christlieb dann einen Blick auf die geschichtliche Entwicklung des britischen Opiumhandels bis zur Gegenwart. Er beginnt im 16. Jahrhundert, wird dann aber in dem Moment, als 1780 das Opium nicht mehr

nur als Arznei verwendet wurde, ausführlicher. 1799 wird die Opiumeinfuhr verboten und der Schmuggel blüht.

Gesetzesübertretung und Insubordination gegen ihre Vorgesetzten hat wohl Niemand die Chinesen systematischer und erfolgreicher gelehrt, als die anglo-indische Regierung.

1839 müssen alle Beamten der ostindischen Kompanie China verlassen. Zwei Kriege gegen China (1842-1843 und 1857-1860) öffnen die Häfen und ermöglichen es nun den Missionaren, China von den Hafenstädten aus zu missionieren. Der 1877, also bei Abfassung der Arbeit, noch gültige Vertrag von Tientsin von 1860 erlaubt auch die Opiumeinfuhr. Da Indien, der Herstellungsort des Opiums, 1858 von der ostindischen Kompanie an die englische Krone überging, sieht Christlieb Englands Verantwortung als noch größer an.

Im zweiten Teil untersucht Christlieb die Wirkungen des Opiumhandels auf Indien, England und China. Die Wirkungen auf England und Indien sind:

1. Trotz drohender Hungersnöte geht weiterhin wertvolles Getreide- und Ackerland verloren.
2. Trotz Verbot verbreitet sich die Opiumsucht auch in Indien und sogar in England selbst.
3. Die Ehre Englands geht in den Augen der Inder verloren.
4. Die indische Regierung wird demoralisiert. Sie fördert das Opiumgeschäft mehr als die Beschaffung lebensnotwendiger Dinge für die Bevölkerung.
5. Das indische Staatsbudget ist inzwischen zu einem Sechstel vom Opiumhandel abhängig.
6. Der Opiumhandel hält andere Länder vom Handel mit England und China zurück.

Insgesamt nützt der Opiumhandel also selbst in England und Indien nur wenigen. Die Auswirkungen auf China sind allerdings viel verheerender, nämlich eine völlige Demoralisation der Bevölkerung. Am erschütterndsten sind die Folgen beim Opiumraucher selbst und die zahllosen Verbrechen, die begangen werden, um an Opium heranzukommen. So untersucht Christlieb zunächst die Zahl der Opiumabhängigen und Opiumopfer, wobei er 6 Millionen Raucher und 600.000 Tote pro Jahr für die beste Schätzung hält. Mit medizinischen Gründen widerlegt Christlieb das Argument, daß Opiumsucht eine Sucht wie andere ist. Dem Abhängigen geht viel stärker und unbewußter die Willenskraft verloren und die Regel ist, daß er fortfährt, bis er in ein frühes Grab sinkt. Weitere Folgen des Opiumhandels sind die Verarmung des Landes, das Vermieten von Frauen, der Ausländerhaß, zahllose Feindseligkeiten und überhaupt unglaublich grausame Zustände, deren Existenz kaum noch jemand zu bestreiten wagt.

Ohne daß es eine gewollte Trennung zwischen christlich-missionarischen und politisch-wirtschaftlichen Argumenten gibt, folgt nun der dritte Teil 'Der Einfluß des Opiums auf das Missionswerk in China'. Nach den statistischen

Hinweisen, daß es 208 evangelische Missionare und 20.000 Konvertiten in China gibt, beschreibt Christlieb den Zusammenhang der Kolonialpolitik mit der Mission, den viele erst im Boxeraufstand 1899 oder sogar erst nach dem 2. Weltkrieg erkennen sollten:

Der Opiumhandel mit all den Verwicklungen und Verträgen in seinem Gefolge hat äußerlich China dem Evangelium geöffnet, aber er verschließt auch innerlich Millionen chinesischer Herzen der Predigt durch die schändliche Habgier, aus der er entsprang, durch die Gewalt, mit der er dem Lande wider seinen Willen aufgezungen wurde und wird, durch die physischen und sittlichen Verwüstungen, die er anrichtet, mit Einem Wort: durch das schämliche Licht, das er auf seine Träger, die Christen wirft, die dadurch dem natürlichen heidnischen Gewissen gegenüber als sittlich viel tiefer stehend und darum als unfähig zu religiös-sittlicher Belehrung Anderer erscheinen müssen.

Er zitiert das Plakat eines Chinesen:

Vor 20 Jahren hätten sie mit mehr Aussicht auf Erfolg predigen können ... Selbst sündenbeladen gebt ihr vor, Andere bessern zu können.

Nach weiteren Beispielen formuliert er das Haupthindernis für die Mission. Dieses Missionshindernis ist nur bei Gleichsetzung von missionierender Kirche und christlichem Volk zu verstehen, die die Chinesen auf jeden Fall vornehmen mußten. Es zeigt sich für Christlieb, daß

... das heidnische Gewissen sich als höher stehend erweist denn das golddurstverblendete der Christen! Wie können die Chinesen das Evangelium als das Heil auch ihres Volkes von denen annehmen, die sie täglich durch ihren scheußlichen Handel am Ruin Chinas arbeiten sehen? ? Oh, eine jede Handlung, die dazu dient, das Christentum in Verruf zu bringen, ist ein Verrath an der wahren Civilisation der Menschheit.

Allerdings steht Christlieb nun auch dem Gedanken des christlichen Abendlandes kritisch gegenüber:

Und wie lange wird es brauchen, bis das chinesische Volk zwischen sogenannten christlichen Kaufleuten und Regierungen und wirklichen christlichen Predigern, zwischen dem Evangelium an sich und der tatsächlichen Verleugnung seiner Prinzipien durch so viele Christen einen Unterschied zu machen gelernt haben wird!

In einem letzten kürzeren Teil kehrt Christlieb wieder zur politischen Seite zurück und fragt: Kann dem Übel abgeholfen werden? Zunächst deckt Christlieb die zum Teil absurden Begründungen auf, wieso der gegenwärtige Zustand nicht abzuschaffen oder sogar positiv zu sehen ist. So greift er zum Beispiel das Argument an, daß China sowieso überbevölkert ist und widerlegt die Behauptung, daß die Abschaffung des Opiumhandels zu teuer zu stehen kommt. Er rechnet genau vor, wieviel die Beseitigung des Opiumhandels kosten würde und welche Ersparnisse sie brächte und zeigt, daß nach einiger Zeit die indische Regierung finanziell besser dastände. Dann stellt er aber unabhängig von den Berechnungen fest:

Die Frage hat zwei Seiten, eine moralische und eine finanzpolitische. Setzt man falscher d.h. unchristlicher Weise die letztere zuoberst, so scheinen die Schwierigkeiten endlos, und man kommt aus peinlichen Befürchtungen nicht heraus ...

Er fordert dann schließlich:

Also was thun? Wir antworten: in erster Linie das Gewissen fragen und nicht den Geldbeutel! Ist die Fortsetzung dieses Handels, der nur mit Waffengewalt legalisiert werden konnte, während China um Erlösung davon bittet, weil das Elend von Millionen dadurch Vergifteter gen Himmel schreit, recht d.h. vor Gott und den Menschen gerechtfertigt oder nicht? Und wenn ihr humaner Weise nicht anders als Nein! antworten könnt, so folgt in Gottes Namen dieser Stimme ...

Es ist nach Christliebs Meinung besser, das Unrecht aufzugeben und als Christen Vertrauen auf Gott zu zeigen, der sich zum Abschaffen des Unrechts stellen wird.

Anhang II

Die christliche Begründung der Menschenrechte¹

Thomas Schirmmacher

Fast alle Staaten der Erde zählen zu den Unterstützern der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, die die Generalversammlung der Vereinten Nationen am 10.12.1948 verabschiedet hat. Darin wird festgestellt, daß alle Menschen die gleiche Würde haben (Artikel 1) und jede Diskriminierung aufgrund von Rasse, Hautfarbe, Geschlecht, Sprache, Religion und politischer Überzeugung verboten ist (Art 2). Jeder hat das Recht auf Leben und Freiheit (Art 3), weswegen Sklaverei und Sklavenhandel (Art 4) ebenso wie die Folter (Art 5) verboten sind. Jeder hat das Menschenrecht auf die Gleichheit vor Gesetz und Richter und darf nur aufgrund von vorher erlassenen Gesetzen und nachdem er gehört worden ist, von Gerichten verurteilt werden (Art 7-11). Jeder hat das Recht, auszuwandern und seinen Wohnort frei zu wählen (Art 13) oder in einem anderen Land um Asyl zu bitten (Art 14). Jeder ist in der Wahl seines Ehepartners frei und die Familie ist als „natürliche und grundlegende Einheit der Gesellschaft“ durch Staat und Gesellschaft zu schützen (Art 16+26). Es folgen das Recht auf Eigentum (Art 17), das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, weswegen jeder auch seine Religion wechseln darf (Art 18), genießt Meinungs- und Informationsfreiheit (Art 19), Versammlungs- und Vereinsfreiheit (Art 20) und nimmt am allgemeinen Wahlrecht teil (Art 21). Jeder hat Anspruch auf soziale Sicherheit (Art 22+25+28), Arbeit mit gerechter Bezahlung (Art 23) und Bildung (Art 26).

Der Behauptung von Menschenrechten liegt der Anspruch zugrunde, daß alle Menschen das gleiche Recht darauf haben, als Person behandelt zu werden - ungeachtet ihrer Unterschiede in Rasse, Religion, Geschlecht, Politik oder sozialem und ökonomischen Status.²

¹ Vgl. Thomas Schirmmacher. „Christlicher Glaube und Menschenrechte“ (Russisch). POISK: Ezemedel'naja Vsesojuznaja Gazeta [Zeitschrift der Russischen Akademie der Wissenschaften]. Nr. 48 (446) 22.-28. November 1997. S. 13 (ganzseitig), nachgedruckt als „Christlicher Glaube und Menschenrechte“ (Russisch). Utschitjelskaja Gazeta (Russische Lehrerzeitung). No. 2 (9667) 3.1.1998. S. 21 + No. 3 (9668) 20.1.1998. S. 21 + No. 4 (9669) 3.2.1998. S. 22 (jeweils ganzseitig).

Menschenrechte sind also Schutzrechte, das heißt es geht weniger um Dinge, die einem Menschen zustehen, als um Beschränkungen des Staates und anderer Institutionen, in das Leben des Einzelnen einzugreifen.

Deutlich wird der Unterschied etwa beim bisweilen als Menschenrecht geforderten 'Recht auf Arbeit', wenn es hier nicht nur um den Schutz geht, sondern um eine konkrete, materielle Forderung, die keine Gesellschaft erfüllen kann.³ Religionsfreiheit bedeutet beispielsweise nicht, daß der Staat finanziell oder sonstwie die Religionsübung ermöglicht, sondern ist⁴ 1) das Recht des einzelnen, seinen Glauben zu wählen, 2) das Verbot, jemanden zu der Teilnahme an einer religiösen Handlung zu zwingen, 3) das Selbstbestimmungsrecht der religiösen Körperschaften, 4) die Gleichstellung der Glaubensgemeinschaften vor dem Gesetz.

Daß die Menschenrechte als Schutzrechte christliche Wurzeln haben, ist immer wieder dargelegt worden.⁵ Es:

kann kein Zweifel daran bestehen, daß die Menschenrechte, so wie wir sie heute verstehen, christlichen Ursprungs sind, unbeschadet ihrer - politisch labilen - tragischen Vorformen.⁶

Georg Jellinek hat in seinen bahnbrechenden Untersuchungen zur Vorgeschichte der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte⁷ von 1789 die Auffassung vertreten, daß sich die modernen Menschenrechte aus den Verfassungen der calvinistisch und christlich geprägten frühen amerikanischen Staaten entwickelten und daß sich alle Menschenrechte aus dem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit entwickelt haben, das sich von der Reformation her all-

² Arthur F. Holmes. Wege zum ethischen Urteil: Grundlagen und Modelle. TVG. R. Brockhaus: Wuppertal 1987. S. 78.

³ Hans F. Zacher. „Grundrechte als Sache der Welt und als Sache der Kirche“. S. 327-350 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987. S. 333 schreibt dazu treffend: „Gelingt es etwa, sozialen Grundrechten die gleiche Bedeutung zu geben wie den elementaren Garantien der Freiheit und des Rechtsschutzes, so heißt das, daß auch die elementaren Garantien der Freiheit und des Rechtsschutzes so relativ verstanden werden, wie die sozialen Grundrechte ihrer Natur nach relativ sind“.

⁴ Im Anschluß an M. Searle Bates. Glaubensfreiheit: Eine Untersuchung. Church World Service: New York, 1947. S. 451-452, der hiermit die 'Glaubensfreiheit' beschreibt. Punkt 2 wurde zu Bates' Definition hinzugefügt und findet sich etwa in Art. 140 des deutschen Grundgesetzes (bzw. Art 137,4 der Weimarer Verfassung) und spielt bei der Ablehnung des öffentlichen islamischen Gebetsrufes durch Christen in Deutschland eine wichtige Rolle; vgl. Christine Schirrmacher. „Der Islamische Gebetsruf: Fakten zur Beurteilung“. Querschnitte 11 (1998) 10 (Okt): 1-6 und „Der Gebetsruf. Basiswissen Islam 16“. Factum 7/8/1997: 28-33.

⁵ John Warwick Montgomery. Human Rights and Human Dignity. Canadian Institute for Law, Theology, and Public: Edmonton (CAN), 1995 (Nachdruck von Probe Books: USA, 1986); Léo Moulin. „Christliche Quellen der Erklärung der Menschenrechte“. S. 16-30 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987 (bes. S. 20-25 „Die vorbildhafte Rechtsordnung der religiösen Orden“, z. B. die der Benediktiner aus dem 6. Jh.); Wolfgang Fikentscher. „Die heutige Bedeutung des nichtsäkularen Ursprungs der Grundrechte“. S. 43-73 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987; ältere Literatur zur Geschichte der Menschenrechtsidee bei Hermann von Mangoldt, Friedrich Klein. Das Bonner Grundgesetz: Erläutert. Verlag Franz Vahlen: Berlin, 1957. S. 54-57.

mählich anbahnte. Die Diskussion um diese Thesen ist bis heute im Gange, wobei es bis heute deutliche Befürworter wie Gegner dieser Sichtweise gibt.⁸

Wer die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10.12.1948 liest⁹, wird nicht umhin kommen, die christlichen Wurzeln festzustellen. Das Verbot der Piraterie, von Sklaverei und Folter, der Kriegssopferschutz (Rotes Kreuz) bis hin zu den Haager Friedenskonferenzen 1899-1907 - all dies Vorläufer der Menschenrechtsdokumente, die Gleichheit vor dem Gesetz oder das Recht auf Erholung und Freizeit - man denke an den Sabbat bzw. Sonntag - entstammen der christlichen Tradition, und es ist nicht zufällig, daß es weitgehend ehemals christliche Staaten sind, in denen diese Menschenrechte auf Zustimmung stoßen und im staatlichen Gesetz verankert wurden. Arthur F. Holmes schreibt deswegen über die Menschenrechte: „Richtig verstanden ist es jedoch ein Konzept, dessen Veranlassung durch und durch theistisch und christlich ist.“¹⁰ Dies hat sogar Karl Marx anerkannt¹¹:

Die Menschenrechte als bloßen Schutz des menschlichen Egoismus sieht Marx ebenfalls als Produkt des Christentums an und lehnt sie mit diesem ab¹²

Und Christian Starck schreibt dazu in der ‚Juristenzeitung‘:

Verfehlungen der christlichen Kirche gegen die Menschenrechte ... widerlegen nicht die Herkunft der Menschenwürde aus dem Christentum.¹³

Schon 1853 schrieb Karl Bernhard Hundeshagen dazu:

Der Grieche suchte den Nenner der Humanität herauszubringen vorzugsweise intellektualistisch, der Deutsche vorzugsweise ästhetisch, das Christentum allein

⁶ Wolfgang Fikentscher. „Die heutige Bedeutung des nichtsäkularen Ursprungs der Grundrechte“. a. a. O. S. 58.

⁷ Georg Jellinek. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte: Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. Duncker & Humblot: Leipzig, 1895, 1904, 1919, ebd.: München, 1927, Am leichtesten zugänglich in Georg Jellinek. „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“. S. 1-77 in: Roman Schnur (Hg.). Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Wege der Forschung 11. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1964 (mit seiner Antwort an seine Gegner aus dem Jahr 1911).

⁸ Siehe den ganzen Sammelband Roman Schnur (Hg.). Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. a. a. O. mit Originaltexten pro und contra Jellinek, bes. pro Gerhard Ritter. „Ursprung und Wesen der Menschenrechte“ (1958). S. 202-237.

⁹ Die beste Sammlung von Menschenrechtserklärungen usw. findet sich in Menschenrechte: Dokumente und Deklarationen. Bundeszentrale für politische Bildung: Bonn, 1991 (jeweils neueste Ausgabe kostenlos dort zu beziehen) oder in Bruno Simma, Ulrich Fastenrath (Hg.). Menschenrechte: Ihr internationaler Schutz. dtv: München, 1982 (jeweils neueste Ausgabe im Buchhandel). Einen guten, kurzen Überblick über die Menschenrechte im Bereich der UNO bietet Henning Boekle. „Die Vereinten Nationen und der internationale Schutz der Menschenrechte“. Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu Das Parlament) B 46-57/98 (6.11.1998): 3-17 (vgl. die ganze Ausgabe).

¹⁰ Arthur F. Holmes. Wege zum ethischen Urteil: Grundlagen und Modelle. TVG. R. Brockhaus: Wuppertal 1987. S. 83.

¹¹ Z. B. Marx Engels Werke, Bd. 1. S. 362ff.

¹² Christian Starck. „Menschenwürde als Verfassungsgarantie im modernen Staat“. Juristenzeitung 36 (1981) 14 (17.7.): S. 457-464, hier S. 461 mit Quellenangaben.

¹³ Ebd. S. 460 (mit weiterer Literatur).

ethisch. Ich will hiermit meine Gründe dargelegt haben, weshalb (sic) ich glaube, daß es bei dem ethischen Nenner bleiben wird, daß der alleinige Erzieher zur Humanität, der Oberpädagoge der Menschheit [= Jesus], das Licht ist, das in die Finsternis schien, voll Gnade und Wahrheit, der Logos Paedagogos!¹⁴

Die christliche Position wurde von J. B. Shearer in seiner Darstellung der hebräischen (alttestamentlichen) Verfassung 1910 auf den klassischen Nenner gebracht: „Der Staat schafft die Menschenrechte nicht, sondern schützt sie.“¹⁵ Diese Sicht, die vor allem von den calvinistischen Monarchomachen aktualisiert wurde und von ihnen ausgehend ihren Siegeszug in England und den USA antrat, gilt auch und gerade für die Menschenrechte von Nichtchristen¹⁶, denn:

In reformierter Tradition wird die These vertreten, daß gerade um der Allgemeinheit der Menschenrechte willen deren Begründung im 'Recht Gottes auf den Menschen' notwendig sei.¹⁷

Allerdings geht es dabei immer nur um solche Rechte, die Gott dem Menschen als seinem Geschöpf verleiht, nie um Rechte, die der Mensch sich selbst zuschreibt oder anmaßt.

Es gibt vor- und überstaatliche Rechte, die sich aus der Natur und dem Wesen des Menschen und der verschiedenen menschlichen Lebensgemeinschaften ergeben, die der Staat zu respektieren hat. Jede Staatsgewalt findet ihre Begrenzung an diesen natürlichen, gottgewollten Rechten des Einzelnen, der Familien, der Gemeinden, der Heimatlandschaften und der beruflichen Leistungsgemeinschaften.¹⁸

Deswegen heißt es in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4.7.1776:

Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: daß alle Menschen gleich geschaffen sind; daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind; daß dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören; daß zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingesetzt werden, die ihre rechtmäßige Macht aus der Zustimmung der Regierten herleiten ...

¹⁴ Karl Bernhard Hundeshagen. Ueber die Natur und geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee in ihrem Verhältnis zu Kirche und Staat. Verlag von Wiegen und Grieben: Berlin, 1853. S. 65 (der lateinische Ausdruck stammt von Clemens von Alexandrien und bezeichnet Jesus als 'das Wort des Erziehers'); vgl. die Würdigung des Zitats von Hundeshagen in Theodor Christlieb. „Carl Bernhard Hundeshagen: Eine Lebensskizze“. Deutsche Blätter 1873: 673-700, hier S. 699.

¹⁵ J. B. Shearer. Hebrew Institutions, Social and Civil. Presbyterian Committee of Publication: Richmond (VI), 1910. S. 12.

¹⁶ Literatur zur Geschichte der Religions- und Gewissensfreiheit bei Beat Kaufmann. Das Problem der Glaubens- und Überzeugungsfreiheit im Völkerrecht. Schweizer Studien zum internationalen Recht 62. Schulthess Polygraphischer Verlag: Zürich, 1989 (Diss. Zürich). S. 3, Anm. 2.

¹⁷ Wolfgang Huber. „II. Menschenrechte und Kirche“. Sp. 2116-2122 in: Roman Herzog u. a. (Hg.). Evangelisches Staatslexikon. Kreuz Verlag: Stuttgart, 1987, hier Sp. 2119

¹⁸ Dr. Seebohm in der 2. Sitzung des Parlamentarischen Rates vom 8.9.1948, zitiert nach Eckart Busch. „Das Menschenbild in der Verfassung der Bundesrepublik Deutschland“. S. 4-27 in: Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr (Hg.). Von der Würde des Menschen. Beiträge aus der Militärseelsorge 36 (Mai 1986). Evangelisches Kirchenamt für die Bundeswehr: Bonn, 1981, S. 8.

Und in der amerikanischen 'Bill of Rights' vom 12.6.1776 heißt es:

Artikel 1: Alle Menschen sind von Natur gleichermaßen frei und unabhängig und besitzen gewisse angeborene Rechte, deren sie ihre Nachkommenschaft bei der Begründung einer politischen Gemeinschaft durch keinerlei Abmachung berauben oder zwingen können ...

Artikel 16: Religion oder die Ergebenheit, die wir unserem Schöpfer schuldig sind, und die Art, wie wir sie erfüllen, kann lediglich durch Vernunft oder Überzeugung bestimmt werden, nicht durch Zwang oder Gewalt, und deshalb haben alle Menschen einen gleichen Anspruch auf freie Ausübung der Religion nach den Geboten des Gewissens. Und jeder hat die Pflicht, christliche Vergebung, Liebe und Barmherzigkeit zu üben.¹⁹

Es zeigt sich hier jedoch auch sehr schön das Problem, daß man Menschenrechte und auch Religionsfreiheit nur von der Warte einer Religion her definieren kann.

Der Kern einer theologischen Begründung der Menschenwürde liegt in der Behauptung, daß Grund und Ziel des Menschen nicht in diesem selbst zu suchen sind. Sie gründet auch nicht in aufweisbaren Fähigkeiten und Qualitäten des Menschen, sondern in der Transzendenz, die der christliche Glaube Gott nennt.²⁰

Eine wirklich atheistische Begründung der Religionsfreiheit ist nicht möglich. So bleibt gegenüber den amerikanischen Erklärungen die französische Menschenrechtserklärung vom 26.8.1789 die Antwort schuldig, woher eigentlich die Menschenrechte kommen. Es ist nur davon die Rede, daß die Menschen „frei und gleich an Rechten geboren“²¹ werden und daß es sich um die „natürlichen, unveräußerlichen und geheiligten Menschenrechte“²² handelt. Maßstab ist der gemeinsame Nutzen²³ und der Schaden für die Gesellschaft²⁴. Natürlich enthält die französische Erklärung inhaltlich die christlichen, auf den Schöpfer gegründeten Menschenrechte, aber die Begründung für sie wurde abgeschnitten.

Der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht schaffen kann. Die im Bericht immer wieder deutlich werdende Begrenzung staatlicher Macht und die Betonung der Religionsfreiheit kommt aus bestimmten kulturellen Traditionen. Die Unterscheidung, was Sache des Glaubens und was Sache allgemeiner Vernunft, was Sache des Staates und was Sache der Religion ist, verdankt sich christlichen Wurzeln. Daß der Gedanke der Religionsfreiheit nicht auf beliebigen, sondern auf bestimmten religiösen Überzeugungen beruht, kann eine staatliche Kommission wohl nicht sagen, muß aber eine aufgeklärte Gesellschaft wissen.²⁵

¹⁹ Zitiert nach Heinz Jürgen Franz. Grundrechte in Deutschland. Süddeutsche Verlagsgesellschaft: Ulm, 1973¹. S. 142.

²⁰ Johannes Reiter. „Bioethik und Bioethikkonvention“. Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zu Das Parlament) B 6/99 (5.2.1999): S. 3-11.

²¹ Ebd. S. 144, Artikel 1.

²² Ebd., Präambel.

²³ Ebd., Artikel 1.

²⁴ Ebd., Artikel 5.

²⁵ Michael Nüchtern. „Schwierige Balance gelungen“. Materialdienst der EZW 60 (1997): S. 225-226, hier S. 226.

Von daher ergibt sich das unglaubliche „Begründungsdefizit“ der UNO-Menschenrechtserklärung²⁶. Nirgends findet sich eine wirkliche Herleitung oder Begründung der Menschenrechte. Wenn es aber keine Rückbindung der Menschenrechtskataloge an irgendeine höhere Instanz gibt, sind die Menschenrechte eben nur das Ergebnis einer Abstimmung und gelten nur solange, solange ihnen zugestimmt wird. Dies betont auch Josef Punt:

Ohne diese Rückbindung ist Humanität nur ein Postulat, ohne sie verlieren Menschenrechte ihre Unantastbarkeit ..., denn ohne diese Rückbindung können sie jederzeit durch eine neue Vereinbarung zurückgenommen werden.²⁷

Der Schweizer Jurist Peter Saladin hat dazu treffend bemerkt:

Hier endet die Wissenschaft, hier beginnt der Glaube. Jeder Versuch, Menschenrechte zu begründen, muss sich notwendig auf ein Glaubensbekenntnis stützen.²⁸

Wenn Gott der alleinige Gesetzgeber ist, können Menschenrechte nur von Gott definiert und dem Staat und der Gesellschaft vorgegeben werden. Wenn die Menschenrechte der öffentlichen Diskussion preisgegeben und mit wechselnden Begründungen versehen werden, verlieren sie gerade ihren vorstaatlichen Charakter und können jederzeit verändert werden. Deswegen bedürfen die Menschenrechte dringend der biblischen Begründung.

Denn worin ist die Gleichheit der Menschen begründet, wenn nicht darin, daß Gott sie alle gleichermaßen geschaffen hat? Deswegen beginnt jede christliche Begründung²⁹ der Menschenrechte mit dem Schöpfungsbericht in den ersten beiden Kapiteln der Bibel, in denen es heißt: „Und Gott sprach: Laßt uns Menschen in unserm Bild machen, uns ähnlich! Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über das Vieh und über die ganze Erde und über alle kriechenden Tiere, die auf der Erde kriechen. Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bild Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“ (1Mose 1,26-27). Daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, spielt eine wesentliche Rolle für den Umgang der Menschen miteinander. So soll nach 1Mose 9,6 Mord bestraft werden, weil damit ein Ebenbild Gottes angetastet wurde: „Wer Menschenblut vergießt, dessen Blut soll durch Menschen vergossen werden, denn nach dem Bilde Gottes hat Gott den Menschen gemacht“.

Die ganze Schöpfung besteht zur Ehre Gottes und hat von Gott her ihren Sinn erhalten. Was für die ganze Schöpfung allgemein gilt, gilt erst recht für die 'Krone der Schöpfung', den Menschen. Er wurde unter den Schöpfungsordnungen Gottes und damit zu einem Gott wohlgefälligen Zweck geschaffen. Gott hat den Menschen zum Beherrscher der Erde gemacht, aber ihm auch die

²⁶ Josef Punt. Die Idee der Menschenrechte: Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. Abhandlungen zur Sozialethik 29. Schöningh: Paderborn, 1987. S. 222, siehe S. 222-226.

²⁷ Ebd. S. 225.

²⁸ Peter Saladin. Grundrecht im Wandel: Die Rechtsprechung des Schweizerischen Bundesgerichts zu den Grundrechten in einer sich ändernden Umwelt. Verlag Staempfli & Cie: Bern, 1970. S. 432.

Verantwortung für die Bewahrung der irdischen Schöpfung gegeben. So schreibt der Psalmist über den Menschen: „Denn du hast ihn [= den Menschen] nur wenig niedriger als die Engel gemacht, mit Herrlichkeit und Pracht hast du ihn gekrönt. Du machst ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände, alles hast du unter seine Füße gestellt“ (Ps 8,6-7).

Deswegen geht es bei den Menschenrechten immer nur um solche Rechte, die Gott dem Menschen als seinem Geschöpf verleiht, nie um Rechte, die der Mensch sich selbst zuschreibt oder anmaßt.

Menschenwürde und Menschenrechte sind im Wesen des Menschen als Geschöpf Gottes begründet. Der Staat schafft die Menschenrechte deswegen nicht, sondern er formuliert und schützt sie nur. Das Recht auf Leben hat der Mensch also beispielsweise an sich. Er erhält das Lebensrecht nicht erst durch

²⁹ Vgl. als Beispiele - wobei sich alle diese Autoren mit biblisch-dogmatischen Argumenten auffallend zurückhalten: *Evangelikale Autoren*: John Warwick Montgomery. *Human Rights and Human Dignity*. a. a. O.; Arthur F. Holmes. *Wege zum ethischen Urteil: Grundlagen und Modelle*. TVG. R. Brockhaus: Wuppertal 1987. S. 78-89 (Kapitel „Menschenrechte“); John Stott. *Christsein in den Brennpunkten unserer Zeit ... 2 ... im globalen Bereich*. Francke: Marburg, 1987 [Engl. 1984]. S. 92-109; D. Elizabeth Thoms. „Civil Rights“. S. 73-75 in: R. K. Harrison (Hg.). *Encyclopedia of Biblical and Christian Ethics*. Thomas Nelson: Nashville (TN), 1987; *Evangelische Theologen*: Helmut Thielicke. *Theologische Ethik*. 2. Bd. 2. Teil: *Ethik des Politischen*. J. C. B. Mohr: Tübingen, 1958¹. S. 82-85; Trutz Rendtorff. „Menschenrechte als Bürgerrechte: Protestantische Aspekte ihrer Begründung“. S. 93-118 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. *Menschenrechte und Menschenwürde*. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987; Jürgen Moltmann. „Christlicher Glaube und Menschenrechte“ S. 15-35 in: Eckehart Lorenz. '... erkämpft das Menschenrecht' *Wie christlich sind die Menschenrechte? Zur Sache 22*. Lutherisches Verlagshaus: Hamburg, 1981 (vgl. das ganze Buch); Martin Brecht. „'Gott wollte, daß alle gleich sind' - die Menschenrechte in der Kirche“. S. 110-122 in: *Bonner Theologische Gespräche 1985-1988*. Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU: Bonn, 1989; Desmond D. Tutu. „Religiöse Menschenrechte in der Bibel“. *Gewissen und Freiheit 23* (1996) Nr. 46/47: 36-42; Marti E. Marty. „Religiöse Dimensionen der Menschenrechte“. *Gewissen und Freiheit 23* (1996) Nr. 46/47: 72-80; *Menschenrechte: The Ecumenical Review 27* (1975) 2: 93-146 (mit Beiträgen von Philip A. Potter, David Jenkins, Julio Barreiro, Alice Wimmer, Burgess Carr, Gustav Wingren, Edward Rogers, Victoria M. Chandran, die allerdings alle wenig zu einer wirklich christlichen Begründung der Menschenrechte beitragen); *Juristen und Historiker*: David Little. „A Christian Perspectives on Human Rights“. S. 59-103 in: Abdullahi Ahmed An-Na'im, Francis M. Deng (Hg.). *Human Rights in Africa*. The Brookings Institution: Washington D.C., 1990; Peter Saladin. *Grundrecht im Wandel*. a. a. O. S. 425-461 (10. Kapitel); Peter Saladin. *Der weltweite Kampf für Menschenrechte - eine Aufgabe für Christen*. *Texte und Dokumente Heft Nr. 1* (April 1979). Basler Mission: Basel, 1979; Peter Saladin. „Christlicher Glaube und Menschenrechte“. S. 36-51 in: Eckehart Lorenz. '... erkämpft das Menschenrecht' *Wie christlich sind die Menschenrechte? Zur Sache 22*. Lutherisches Verlagshaus: Hamburg, 1981; Hans F. Zacher. „Grundrechte als Sache der Welt und als Sache der Kirche“. S. 327-350 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. *Menschenrechte und Menschenwürde*. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987; *Katholische Autoren*: Päpstlicher Rat *Justitia et Pax*. *Die Kirche und die Menschenrechte: Historische und theologische Reflexionen*. 3. Oktober 1991. *Arbeitshilfen 90*. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn, 1991; Helmut Weber. *Spezielle Moraltheologie*. Styria: Graz, 1999. S. 73-83 („Der Begriff der Menschenwürde“); Otfried Höffe. „Menschenwürde und Menschenrechte“. S. 197-255 in: *Handbuch der christlichen Ethik*. 3 Bände. Herder Verlag: Freiburg, 1993; Karl Hörmann. *Lexikon der christlichen Moral*. Tyrolia: Innsbruck, 1976². Sp. 1029-1034 („Menschenrechte“).

den Staat. Und der Staat kann nicht einfach beschließen, daß seine Bürger kein Recht auf Leben mehr haben, sondern beliebig umgebracht werden dürfen. Auch das Recht, eine Familie zu führen, wird nicht vom Staat verliehen. Die Familie gehört nicht dem Staat, sondern der Staat anerkennt, daß er die vorgegebene Schöpfungsordnung von Ehe und Familie schützen muß.

Wäre dies nicht der Fall, so würde der Mensch seine Rechte erst durch den Staat erhalten. Jeder Mensch hätte dann nur die Rechte und den Anspruch auf Schutz, den ihm der jeweilige Staat zugestehen würde. Das war die Sicht der sozialistischen Staaten. Hier kann der Staat nicht mehr aufgrund einer höheren Ordnung kritisiert und korrigiert werden, sondern ist sich selbst Gott geworden.

Jürgen Moltmann hat gut die jeweilige Begründung der Menschenrechte in den verschiedenen christlichen Konfessionen gegenübergestellt.³⁰ Die katholische und die reformierte Theologie gründen die Menschenrechte in der Gottesebenbildlichkeit, die lutherische Theologie hält sie dagegen für eine säkulare, politische Angelegenheit, zu der die Kirche nichts unmittelbar beizutragen hat. Die katholische Theologie geht dabei aber von dem Grundschema 'Natur und Gnade' aus und verwurzelt die Menschenrechte im Naturrecht, während die reformierte Theologie von dem Grundschema 'Sünde und Gnade' ausgeht und die Menschenrechte gerade darin verankert, daß die Menschen böse sind und deswegen voreinander und vor Machtmißbrauch geschützt werden müssen. Martin Kriele hat dabei zu Recht darauf hingewiesen, daß die Lehre, daß der Mensch böse ist, sowohl vor der Anarchie der bösen Masse, als auch vor dem Tyrannen als bösem Einzelnen schützt.³¹

Niemand hat auf die Notwendigkeit, die Menschenrechte aus Schöpfung und biblischer Offenbarung abzuleiten, so vehement hingewiesen wie der europäisch-amerikanische lutherische Menschenrechtsexperte (Jurist und Theologe) John Warwick Montgomery³², der in dieser Frage genau auf der reformierten Linie argumentiert. Minutiös weist er nach, warum selbst eine naturrechtliche Begründung aus dem Naturgegebenen, also Dingen, die Christen und Atheisten gemeinsam sind, scheitern muß.

Doch selbst ein katholischer Verfechter der Menschenrechte schreibt zur Begründung der Menschenrechte aus der biblischen Offenbarung ('theologisch') gegenüber einer katholischerseits möglichen 'naturrechtlichen' Begründung:

Die theologische Begründung hat gegenüber der naturrechtlichen vor allem zwei Vorteile. Einmal: Sie ist der naturrechtlichen Argumentation unter ökumenischen Gesichtspunkten überlegen. Denn die naturrechtliche Argumentation stößt bekanntlich oft auf die Kritik der protestantischen Theologie. Die neuere theologische Argumentation ermöglicht ein gemeinsames Eintreten der gesamten Christenheit für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden in der Welt; sie verstärkt damit die

³⁰ Jürgen Moltmann. „Christlicher Glaube und Menschenrechte“. a. a. O. S. 26-31.

³¹ Martin Kriele. Einführung in die Staatslehre. Westdeutscher Verlag: Opladen, 1994⁵. S. 106-112, Abschnitt „Der Mensch ist böse“.

³² John Warwick Montgomery. Human Rights and Human Dignity. a. a. O., ganz, bes. S. 206+128.

Stimme des christlichen Gewissens in der Welt von heute. Zum andern: Der Bedrohung des Humanismus in der Welt von heute können wir als Christen nicht allein durch den Rückzug auf einen naturrechtlichen Minimalkonsens begegnen; wir müssen mit der ganzen konkreten Fülle und mit der geballten Kraft unseres christlichen Glaubens antworten und sie gegen die Mächte des Unrechts, der Gewalt und Todes mobilisieren.³³

Er muß auch zugeben, daß eine frühere naturrechtliche Begründung der Menschenrechte nur möglich war, weil auch Atheisten gewisse christliche Denkvoraussetzungen einbrachten.

Auch aus einem weiteren Grund ist es nicht überraschend, daß die spezifisch theologisch-christologische Begründung in den letzten 20 Jahren gegenüber der naturrechtlichen Begründung immer mehr in den Vordergrund getreten ist. Mehr oder weniger deutlich war auch die naturrechtliche Argumentation eine Argumentation, die von einer vom Glauben erleuchteten Vernunft getragen ist. Die ältere Theologie konnte freilich im Unterschied zu heute darauf bauen, daß die vom Glauben erleuchtete Einsicht einem allgemeinen Konsens entspricht. Sie bewegte sich innerhalb der vom Christentum geprägten europäischen Kultur. Seit sich die Kirche in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts immer mehr den nichteuropäischen Kulturen geöffnet hat und dort einheimisch geworden ist, und seit umgekehrt in der europäischen Kultur ein Erosionsprozeß in Gang gekommen ist, in dem diese sich von ihrer eigenen 'antikchristlichen' humanistischen Tradition emanzipiert, seit dort die Abschaffung der alteuropäischen Menschenwürde offen proklamiert wird - seither ist ein solcher Konsens immer weniger gegeben. Angesichts des erheblich gewachsenen Pluralismus der Sinnangebote muß die Kirche heute ausdrücklicher als bisher auf die theologischen Voraussetzungen ihres Sprechens reflektieren und sie mehr als bisher explizit machen.³⁴

Die meisten Großkirchen setzten sich erst nach den Erfahrungen des Dritten Reiches für Menschenrechte ein³⁵, zu einer Zeit also, wo die Menschenrechte überhaupt erst weltweit zum Ausgangspunkt politischen Denkens wurden. Die Kirchen schwenkten laut Josef Punt auf die Idee der Menschenrechte ein, weil sie nun nicht mehr der Entwurf einer neuen atheistischen Gesellschaftsvision - und damit seine neue Religion - darstellten, sondern „einfach die letzte Berufungsinstanz, um die Einzelentwürfe gegen den übermächtigen Staat zu sichern und zu schützen“, wurden.³⁶ Bis dahin war nämlich die Idee der Menschenrechte so eng mit der Aufklärung und ihrem Kampf gegen die Kirche ver-

³³. Walter Kasper. „Die theologische Begründung der Menschenrechte“. S. 46-65 in: Päpstlicher Rat *Justitia et Pax*. Die Kirche und die Menschenrechte: Historische und theologische Reflexionen. 3. Oktober 1991. Arbeitshilfen 90. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz: Bonn, 1991. S. 54.

³⁴. Ebd. S. 54-55.

³⁵. So zum Beispiel Wolfgang Huber. „II. Menschenrechte und Kirche“. a. a. O. Sp. 2117-2118 (Sp. 2122 weitere Literatur); am ausführlichsten für die katholische Kirche belegt bei Josef Punt. Die Idee der Menschenrechte: Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung. a. a. O. und bei Josef Isensee. „Die katholische Kritik an den Menschenrechten: Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts“. S. 138-174 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987.

³⁶. Josef Punt. Die Idee der Menschenrechte. a.a. O. S. 176.

bunden, daß die Kirche lieber bei ihrer eigenen Beschreibung der Menschenwürde blieb. Dem ist für die katholische Kirche zuzustimmen. Im Protestantismus wurden die Menschenrechte von England und Amerika ausgehend schon viel eher gewürdigt, da sie in den USA mit christlicher Begründung zur neuen Staatsgrundlage wurden. Nur war das damals für die katholische Kirche natürlich ebenfalls keine Empfehlung.

Punt ist allerdings zuzustimmen, daß die christliche Lehre im Mittelalter die universalen Menschenrechte nur deswegen nicht kannte, weil man stattdessen eine universale Gerechtigkeit lehrte, die über dem Staat stand und auf die alles abzielte³⁷. Staat und Kirche unterstanden Gott und der universalen Gerechtigkeit und wurden an diesen gemessen. Erst Nicolo Machiavelli (1469-1527) löste das souveräne staatliche Recht aus seiner Bindung an göttliches Recht oder an das Naturrecht³⁸ und erklärte, daß der Staat selbst oberster Gesetzgeber und oberste Macht sei und sich an niemandem ausrichten müsse. Ähnlich sieht es Gerhard Ritter. Er faßt zusammen:

Das christliche Naturrecht der mittelalterlichen Scholastik hat vor allem darin seine geschichtliche Bedeutung, daß es eine sittliche Norm, die Idee einer ewigen Rechtsordnung über dem Staat, aufstellt – die Idee der Gerechtigkeit und des Friedens, der alle irdischen Machthaber zu dienen haben.³⁹

Es gibt kein Ansehen der Person vor Gott

Das Menschenrecht auf ein gerechtes Gerichtsverfahren findet sich schon seit Jahrtausenden im Alten und Neuen Testament. Um entscheiden zu können, was Recht ist, bedarf es eines gerechten Richters. Gott aber ist der gerechte Richter schlechthin (z. B. 5Mose 10,17-18; Ps 7,9+12; 9,5; 50,6; vgl. Ps 75,3+8), „denn der HErr ist ein Gott des Rechts“ (Jes 30,18). „Er ist der Beschützer des Rechtes“⁴⁰. Wer immer gerechtes Recht spricht, handelt im Auftrag Gottes. So heißt es im Alten Testament von einem gerechten König: „Joschafat sprach zu den Richtern: Achtet auf das, was ihr tut! Denn ihr haltet nicht im Namen von Menschen Gericht, sondern im Namen des HErrn, und er ist bei euch, wenn ihr Recht sprecht. Darum laßt die Furcht des HErrn bei euch sein, haltet und tut das Recht, denn bei dem HErrn, unserm Gott, ist kein Unrecht, weder Ansehen der Person noch Annehmen von Geschenken“ (2Chr 19,6-7).

³⁷ Ebd. bes. S. 33-36.

³⁸ Ebd. S. 70.

³⁹ Gerhard Ritter. „Ursprung und Wesen der Menschenrechte“ (1958). S. 202-237 in: Roman Schnur (Hg.). Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte. Wege der Forschung 11. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt, 1964. S. 205; vgl. auch Eberhard Schockenhoff. Naturrecht und Menschenwürde: Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt. Matthias Grünewald: Mainz, 1996.

⁴⁰ Alfred de Quervain. Die Heiligung. Ethik Erster Teil. Evangelischer Verlag: Zollikon (CH), 1946². S. 263.

Der Richter muß sich im Klaren darüber sein, daß Gott ihn überwacht und auf der Seite des Unschuldigen steht: „Wenn man das Recht eines Mannes vor dem Angesicht des Höchsten beugt, wenn man einen Menschen in seinem Rechtsstreit irreführt, sollte der Herr das nicht sehen?“ (Klgl 3,35-36).

Dementsprechend kennt die Bibel viele Anweisungen für ein menschenwürdiges und gerechtes Gerichtsverfahren. Für die Anklage waren zum Beispiel „zwei oder drei Zeugen“ (z. B. 5Mose 17,6; 19,15; Mt 18,16; Hebr 10,28; 1Tim 5,19; ähnlich 4Mose 35,30; Joh 8,17) notwendig, damit die Anklage „aus zweier oder dreier Zeuge Mund“ (5Mose 17,6) kommt. Abzuweisen sind „gewalttätige Zeugen“ (Ps 35,11).

Im Urteil sollte „kein Ansehen der Person“ (5Mose 1,17; 2Chr 19,7; Spr 18,5; 24,23; Hiob 13,10; Kol 3,25; Eph 6,9) gelten, denn auch Gott selbst kennt kein Ansehen der Person (z. B. 5Mose 10,17-18). Nur böse Richter „sehen die Person an“ (Jes 3,9).

Das Urteil sollte auch „ohne Vorteil“ oder „vorurteilsfrei“ (1Tim 5,21) gefällt werden und alles muß man „genau untersuchen“ (5Mose 17,4). Es heißt nämlich: „Fällt einen zuverlässigen [oder: vertrauenswürdigen] Rechtsspruch“ (Sach 7,9), also einen Rechtsspruch, der nicht bei nächster Gelegenheit widerrufen werden muß und den andere nachvollziehen können.

„Wenn ein Rechtsstreit zwischen Männern entsteht und sie vor Gericht treten, und man sie richtet, dann soll man den Gerechten gerecht sprechen und den Schuldigen schuldig“ (5Mose 25,1). Das soll auch nicht durch Bestechung der Richter geändert werden. „Der Gottlose nimmt Bestechung aus dem Gewandbausech an, um die Pfade des Rechts zu beugen“ (Spr 17,23). Auch hier ist Gott das große Vorbild, „der große, mächtige und furchtbare Gott, der niemanden bevorzugt und kein Bestechungsgeschenk annimmt“ (5Mose 10,17); „Denn bei dem HErrn, unserm Gott, ist kein Unrecht, kein Ansehen der Person und kein Annehmen von Geschenken“ (2Chr 19,7).

Deswegen darf es keinen doppelten Rechtsstandard geben, etwa ein Recht für den Adel und ein Recht für die Bauern. Schon im Alten Testament sollte für Einheimische und Ausländer dasselbe Strafrecht gelten (z. B. 2Mose 12,49). „Ihr sollt im Gericht nicht Unrecht tun. Du sollst die Person des Geringen nicht bevorzugen und die Person des Großen nicht ehren. Du sollst deinen Nächsten in Gerechtigkeit richten“ (3Mose 19,15). Gott verteidigt „den Rechtsanspruch des Geringen“ (Spr 29,7), „den Rechtsanspruch aller Schwachen“ (Spr 31,8). Deswegen heißt es: „Öffne deinen Mund für den Stummen, für den Rechtsanspruch aller Schwachen! Öffne deinen Mund, richte gerecht und schaffe dem Elenden und Armen das Recht!“ (Spr 31,8-9).

Deswegen ist von der Bibel her die Gerechtigkeit eines Landes am Schutz der Schwachen zu bemessen. Nicht wie es dem herrschenden Volk geht, zählt alleine, sondern gerade wie es den kleinen Völkern in seiner Mitte geht. Nicht wie es der herrschenden Kirche geht, zählt alleine, sondern auch wie es kleineren christlichen Religionsgemeinschaften ergeht. Nicht wie es den Reichen geht, die das Geld und die Macht haben, ihr Recht zu verteidigen, zählt allein, sondern auch, wie es den Armen, Witwen und Waisen vor Gericht ergeht.

Gott ist der Schöpfer und Herr aller Menschen und er möchte, daß wir so miteinander umgehen, wie Gottes Ebenbilder und Geschöpfe miteinander umgehen, nicht wie Bestien einander behandeln.

Die Wirklichkeit der Menschenrechte bemisst sich weniger an dem, was auf dem Papier steht. Immerhin haben viele Diktaturen unseres Jahrhunderts weitreichende Menschenrechtserklärungen unterzeichnet. Umgekehrt gibt es Staaten, die die Menschenrechte weitgehend schützen, ohne dies in einer Weise zu Papier gebracht zu haben, die die Unantastbarkeit der Menschenrechte deutlich macht. Das beste Beispiel ist Großbritannien.

Das politische System Großbritanniens kommt ohne geschriebene Verfassung aus und folglich auch ohne einen Grundrechtskatalog auf Verfassungsebene, der den Gesetzgeber selbst binden könnte. Die verschiedenen 'bills of rights' haben lediglich Gesetzesrang und können folglich vom Gesetzgeber aufgehoben oder geändert werden. Dennoch herrscht in Großbritannien ein verhältnismäßig hoher Grad an Freiheit; denn das politische Gesamtsystem beruht auf dem Grundsatz der Gewaltenteilung: der Gesetzesbindung der Exekutive und der Unabhängigkeit der Richter.⁴¹

Maßgebend für die Wahrung der Menschenrechte ist weniger ihre Formulierung im Detail als das Vorhandensein und Funktionieren eines Rechtsstaates.

Institutionell-prozedural ragen vor allem zwei Elemente heraus, von denen alle wirkliche Grundrechtsgeltung abhängt: das allgemeine Gesetz und der unabhängige Richter. Weiter ausholend ist es die Gewaltenteilung und sind es die Garantien eines ordnungsgemäßen richterlichen Verfahrens (rechtliches Gehör, gesetzlicher Richter usw.), von denen die rechtliche Realität der Grundrechte abhängt.⁴²

Ein Rechtsstaat ist dabei nur dann möglich, wenn die Regierung die Gerichtsbarkeit nicht zum verlängerten Arm ihrer Pläne und Wünsche macht.

Der Rechtszustand aber hat die Gewaltenteilung zwischen Gesetzgebung und Exekutive zur Grundlage. Wo Gewaltenteilung gegeben ist, sprachen die Aufklärer, z.B. Kant, von ‚Republik‘. Die Republik ist also nicht der Gegensatz zur Monarchie, sondern zur Gewaltenkonzentration.⁴³

Die Bedeutung von Römer 13

Der wichtigste biblische Text über die Bedeutung des Staates findet sich in Röm 13,1-7. Hier soll nur auf drei Aspekte eingegangen werden, die für die Menschenrechtsfrage von großer Bedeutung sind.

⁴¹ Martin Kriele. „Menschenrechte und Gewaltenteilung“. S. 242-249 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987. S. 245.

⁴² Hans F. Zacher. „Grundrechte als Sache der Welt und als Sache der Kirche“. S. 327-350 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987. S. 332.

⁴³ Martin Kriele. „Menschenrechte und Gewaltenteilung“. S. 242-249 in: Ernst-Wolfgang Böckenförde, Robert Spaemann. Menschenrechte und Menschenwürde. Klett-Cotta: Stuttgart, 1987. S. 244.

1. Es gibt einen vorgegebenen Rechtsstandard für Gerechtigkeit, das Gute und Böse, den Staat. So gibt es etwa in der Bibel klare Vorgaben für das Ausüben des Steuer-, Militär- und Polizeiamtes. Jesus sagt etwa zu Steuerinspektoren und Polizisten (damals gehörten Armee und Polizei zusammen): „Es kamen aber auch Zöllner, um getauft zu werden. Und sie sagten zu ihm [= Johannes den Täufer]: Lehrer, was sollen wir tun? Er aber sagte zu ihnen: Fordert nicht mehr, als euch bestimmt ist. Es fragten ihn aber Kriegsleute und sagten: 'Und was sollen wir tun?' Er sprach aber zu ihnen: 'Tut niemand Gewalt an, erpreßt niemanden und begnügt euch mit eurem Sold'“ (Lk 3,12-14).

2. Der Apostel Paulus sagt, daß sich die Obrigkeit mit den „Werken“, also mit dem, was ein Mensch tut, nicht mit dem, was ein Mensch denkt, beschäftigen soll. Es geht um die guten und bösen „Werke“ (Röm 13,3), also um das „Tun“. Es ist nicht die Aufgabe des Staates, sich mit allen Sünden zu beschäftigen, sondern nur mit solchen Sünden, deren Handlung festgestellt werden kann und die die öffentliche Ordnung verletzen, für deren Erhaltung und Verteidigung die Obrigkeit eingesetzt wurde. Der Staat hat nicht das böse Denken der Menschen zu bestrafen, sondern ihr böses Handeln. So hat der Staat etwa vor Gericht nicht über das Denken oder die Motive, sondern über die konkreten, beweisbaren Taten zu Gericht zu sitzen. Der Staat hat nicht das innerste Gewissen der Menschen zu knechten, sondern für ein friedliches Zusammenleben zu sorgen. Dementsprechend kann der Staat auch niemandem vorschreiben, was ein Mensch zu glauben hat. Welcher Glaube einen Menschen im Innersten bewegt, ist für den Staat unwichtig. Wichtig für ihn ist allein das Handeln der Menschen. Deswegen kann der Staat auch seine Bürger nicht zwingen, eine bestimmte Religion anzunehmen, denn dies ist eine Sache des Herzens und der unsichtbaren Welt.

3. Nach Paulus hat der Staat keinen Unterschied zwischen Christen und anderen Menschen, also keinen Unterschied zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen zu machen, solange diese friedlich ihrem Glauben nachgehen. Wenn es kein Ansehen der Person gibt, müssen die Verbrechen und Vergehen von Christen ebenso gerecht und unerbittlich bestraft werden und muß das Gute, das Christen tun, ebenso gefördert werden wie das böse und gute Tun von Anhängern anderer Religionen. Der Staat hat schon deswegen keinen Unterschied zwischen Christen und anderen zu machen, weil er eben nur die „Werke“, also das „Tun“ der Menschen beurteilen soll.

Die Menschenrechte sind Schutzrechte, das heißt es geht weniger um Dinge, die einem Menschen zustehen, als um Beschränkungen des Staates und anderer Institutionen, in das Leben des Einzelnen einzugreifen. Deswegen ist es wichtig, daß gerade bei Paulus der Staat auf bestimmte Aufgaben beschränkt wird und nicht die Aufgabe hat, das gesamte Leben und Denken der Menschen zu reglementieren und durch Strafe zu bedrohen.

Die Menschenrechtsfrage ist untrennbar mit der Frage des Strafrechts und damit dem Sinn von Strafe verbunden und zwar sowohl mit der rechtlichen Beschränkung der staatlichen Macht durch eine gerechte Gerichtsbarkeit, als auch mit der tatsächlichen Bestrafung und Beschränkung derer, die Menschenrechte verletzen! Hier zeigt sich, wie verheerend theologische Entwicklungen

auch für die Politik sein können. Je weniger die Kirche Jesu von gerechter Strafe spricht und je weniger sie das Evangelium - wie die Bibel es tut - auch in juristischer Sprache und Bedeutung verkündigt, desto weniger kann sie auch von gerechter Strafe sprechen, die sowohl durch willkürliche und zu hohe Strafen bedroht wird, als auch durch die Nichtbestrafung von Übeltätern, die die Würde des Menschen in vielfältiger Weise belästigen.

Autoren



Rev. Dr. David Hilborn studierte Theologie am Mansfield College der Universität Oxford und promovierte 1994 in Theologie an der Universität Nottingham. Er ist Vorsitzender des theologischen Arbeitskreises der Evangelischen Allianz in Grossbritannien und wissenschaftlicher Mitarbeiter am London Bible College sowie Verfasser zahlreicher Aufsätze und einiger Bücher. Zusammen mit Ian Randall hat er die erste umfassende Geschichte der Evangelischen Allianz veröffentlicht, *One Body in Christ* (2001). Er erarbeitete die Allianz-Berichte *Faith, Hope and Homosexuality* (1998) sowie *‘Toronto‘ in Perspective* (2001). Außerdem ist er Mitherausgeber von *The Nature of Hell* (2000) und *God and the Generations* (2002). Schließlich ist er Autor des Buches *Picking Up the Pieces* (1997), einer Studie über den Evangelikalismus und die Postmoderne sowie Publizist verschiedener Artikel auf den Gebieten Hermeneutik, Ethik und Historische Theologie. Als ordinierter Geistlicher der Anglikanischen Kirche lebt er zusammen mit seiner Frau und zwei Kindern in London.



Dr. mult. Thomas Schirmmacher promovierte in Theologie (1985), in Kulturanthropologie (1989) und in Ethik (1996) und erhielt 1997 eine Ehrenpromotion. Er ist Rektor des Martin Bucer Seminars, einer reformierten Hochschule für Berufstätige und Pastoren mit Studienzentren in Bonn, Hamburg, Pforzheim, Berlin und Basel, Kuratoriumsvorsitzender des internationalen Hilfswerkes Gebende Hände gGmbH, Inhaber des Verlages für Kultur und Wissenschaft und Mitinhaber der Consulting Schirmmacher GbR. Er hat außerdem Lehrstühle und Lehraufträge für Systematische Theologie/Ethik und für Missions- und Religionswissenschaft an in- und ausländischen Hochschulen inne, wie dem Whitefield Theological Seminar (USA), der ACTS University (Bangalore, Indien) und der Freien Theologischen Akademie. Er ist Geschäftsführer der Kommission für Religionsfreiheit der Deutschen und Mitglied der entsprechenden Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz und Verfasser und Herausgeber von 54 Büchern, darunter eine sechsbändige „Ethik“. Er ist mit der Islamwissenschaftlerin Dr. Christine Schirmmacher verheiratet und Vater eines Sohnes (11) und einer Tochter (8).



Karl Heinz Voigt wurde 1934 in Delmenhorst (Oldb.) geboren. Nach dem Studium der Theologie drei Jahre Gemeindedienst in Hamburg (1960-63), danach fünf Jahre Geschäftsführer der Diakonischen Arbeitsgemeinschaft Ev. Kirchen in Deutschland als freikirchliche Partnerorganisation des Diakonischen Werks der EKD. Von 1968 bis 1984 Gemeindepastor in Bremen, danach 1984 bis 1993 Superintendent in Berlin (West), anschließend 1993 bis 2000 Pastor in Kiel. Seitdem in Bremen.

Während vieler Jahrzehnte hat Karl Heinz Voigt sich vielen Fragen der Geschichte seiner Kirche zugewandt und seine Forschungen publiziert. Dabei setzte er zwei Schwerpunkte: Die Beziehung der methodistischen Kirche zu anderen geistlichen Bewegungen in Deutschland (Allianz, Heiligungsbewegung, Gemeinschaftsbewegung, Freikirchen) und die Beachtung der Bedeutung internationaler Verzahnungen der Freikirchengeschichte für die Kirchen in Deutschland. Diesem lange Zeit durch das deutsche Landes- und Territorialkirchentum übersehenen Aspekt wendet sich auch dieser Beitrag in einer Einzelstudie zu. Beide Aspekte sind nicht nur Gegenstand der Erforschung in größeren Zusammenhängen gewesen, sondern spiegeln auch die Auswahl der nahezu 200 Beiträge über Personen im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon (BBKL), in deren Verbindung gleichsam eine umfassende Bibliographie methodistischer Literatur entstanden ist, die im 19. Jahrhundert nur wenige deutsche Bibliotheken gesammelt haben.

Erarbeitung und Druck dieses Buches wurde ermöglicht
mit freundlicher Unterstützung der beiden folgenden Organisationen:



Adenauerallee 11, 53111 Bonn

Fax: 0228 - 69 55 32, info@gebendehaende.de

<http://www.gebende-haende.de>

Spendenkonto: Nr. 206 000 002, BLZ 370 800 40

Gebende Hände ist ein international tätiges Hilfswerk, das bisher in 40 Ländern auf vier Kontinenten dieser Welt Hilfe zur Selbsthilfe geleistet hat. Gebende Hände versteht seinen Dienst als tätige christliche Nächstenliebe. Gebende Hände ist an keine Kirche gebunden, arbeitet aber vor Ort mit und durch Kirchen aller Konfessionen, sowie mit anderen Hilfsorganisationen und staatlichen Stellen.

Martin Bucer Seminar

Berlin/Bonn/Hamburg/Pforzheim

Breite Str. 39B, 13187 Berlin

Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Doerriesweg 7, 22525 Hamburg

Bleichstr. 59, 75173 Pforzheim



Fax 0228 - 965 038-9, info@bucer.de

<http://www.bucer.de>

Spendenkonto: IWG e.V., Nr. 613161804, BLZ 700 100 80

Das **Martin Bucer Seminar** bietet theologische Ausbildung mit amerikanischen Abschlüssen (Bibelschule: Bachelor-Niveau, Theologiestudium: Master of Theology-Niveau, Promotion) für Berufstätige und Vollzeitliche. Der Stoff wird durch Samstagsseminare, Abendkurse, Fernkurse, Selbststudium und Praktika vermittelt. Wir erkennen Leistungen praktisch aller anderen Ausbildungsstätten an.