

Devianz und Pluralismus : Wahrnehmungswandel religiöser Andersartigkeit im kirchlichen Protestantismus

Autor(en): **Kienzle, Claudius**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **99 (2005)**

PDF erstellt am: **28.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130354>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Devianz und Pluralismus Wahrnehmungswandel religiöser Andersartigkeit im kirchlichen Protestantismus

Claudius Kienzle

Der «Religionswissenschaftliche Medien- und Informationsdienst» REMID seziiert die gegenwärtige religiöse Anatomie Deutschlands in sieben grosse Religionssysteme.¹ Neben die drei christlichen Konfessionen des Katholizismus, des Protestantismus und der orthodoxen bzw. orientalischen Traditionen treten das Judentum sowie islamische, hinduistische und buddhistische Glaubenslehren. Zusätzlich werden 32 neuere religiöse Bewegungen identifiziert, die sich keiner der so genannten Weltreligionen zuordnen lassen.

Allein für den Bereich des Protestantismus kennt REMID 50 Kirchen, Freikirchen und Sondergemeinschaften. Dabei sind freilich neben evangelischen Landeskirchen und den bundesweiten Zusammenschlüssen etwa baptistischer, methodistischer oder pentekostaler Gemeinden auch zahlreiche Gemeinschaften mit lediglich lokaler Verbreitung aufgelistet. Dennoch ist die Zusammenstellung von REMID ein eindrucksvolles Indiz für religiösen Pluralismus in Deutschland. Die christlichen Kirchen haben, so scheint es, ihr religiöses Deutungsmonopol verloren. Ein Monopol, um dessen Aufrechterhaltung sie sich viele Jahrhunderte eifrig bemühten. Zunächst mit Hilfe der apologetischen Rede, wo es die politischen und sozialen Verhältnisse zuliessen durchaus auch mit physischer Gewalt oder sozialer Repression. Die Christentumsgeschichte kennt viele Beispiele, in denen die Entwicklung religiöser Alternativen von den jeweiligen Monopolisten als deviantes Verhalten, als Ketzerei oder Häresie, als Schwärmerei oder Separatismus gedeutet und bekämpft wurde. Stets deuteten die theologischen Führer und Kirchenleitungen religiöse Andersartigkeit als Abfall von der Kirche und damit als Abfall von Gott.

Religiosität ausserhalb kirchlicher Aufsicht wurde unter den Bedingungen des neuzeitlichen Europas zur illegitimen Unmöglichkeit erklärt.² Wo sie vor allem bei fortschreitender gesellschaftlicher Modernisierung dennoch stattfand, sah

¹ Vgl. http://www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (Stand vom 4.11.2004).

² Bis ins 19. Jahrhundert hinein gehen dabei nicht nur in Württemberg religiöse und obrigkeitliche Normen konform, so dass ausserkirchliche Religiosität auch staatlich negativ sanktioniert war. Siehe dazu: Sabine Holtz, Vom Umgang mit der Obrigkeit. Zum Verhältnis von

man sie wie im wilhelminischen Deutschland zunehmend kulturkritisch als Symptom für eine Gesellschaftskrise ungeheuren Ausmasses, ohne nach den sozialen Ursachen, nach Protesthaltungen oder kirchenkritischen Motiven der Renegaten zu fragen.³ Die Auseinandersetzung und Deutung religiöser Devianz fand, bis weit ins 19. Jahrhundert hinein, entlang theologischer Kategorien statt.

Die Kirchen im Kaiserreich befanden sich in der Selbstwahrnehmung, so Kurt Nowak, im «Kampf um die Leitkultur».⁴ Obwohl sich ihre Vertreter immer deutlicher mit einer religiös und soziologisch pluralen Umwelt konfrontiert sahen, zeichneten sie sich in der Mehrheit durch gesellschaftliche Indolenz aus. Zu Beginn der Weimarer Republik potenzierte sich im deutschen Protestantismus nicht nur bei Theologen das Gefühl, es drohe die Gefahr im religiösen «Chaos»⁵ unterzugehen. Freilich reichten diese Szenarien weder für das Kaiserreich noch für die Weimarer Republik auch nur annähernd an die gesellschaftliche Wirklichkeit heran.⁶ Verglichen mit den oben genannten Zahlen von 2004 war der Grad des religiösen Pluralismus in den 1920er Jahren äusserst gering.

Doch anders als zu jener Zeit bleiben heute die Klagelieder der Kirchenführer aus. Die Trompeten der Apologie bleiben stumm. Die Existenz ausserkirchlicher⁷ Protestantismen und freier Religiosität ist längst zur akzeptierten Normalität geworden und wird den kirchlichen Eliten allenfalls unter dem ökonomischen Diktat sinkender Kirchensteuereinnahmen schmerzlich bewusst.

In diesem Aufsatz wird am Beispiel von zwei der angesprochenen 50 protestantischen Gruppierungen analysiert, wie religiöse Andersartigkeit innerhalb des kirchlichen Protestantismus im westlichen Deutschland wahrgenommen wurde. Dabei, so die These, änderte sich die Deutung der religiösen Umwelt von der Charakterisierung andersartiger Religionsorganisationen als religiöse Devianz hin zur Akzeptanz eines religiösen Pluralismus. Dieser Wandel vollzog sich in der Bundesrepublik Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Kirche und Staat im Herzogtum Württemberg, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte, 55 (1996), 131–159.

³ Siehe dazu Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart 1989, 104–126.

⁴ Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 149.

⁵ Horst Stephan verwendet diesen Begriff, um die verschiedenen «Sondergüter» allein des von ihm so genannten «Neuprotestantismus» zu charakterisieren. Dieser stünde jedoch vor dem Historiker als ein «Torso», an den erst noch «gestaltende[] Hand» gelegt werden müsse, um das «Chaos» fassen zu können. Horst Stephan, *Die heutige Auffassung vom Neuprotestantismus*, Giessen 1911, 7.

⁶ Weder Hölscher, *Weltgericht* (wie Anm. 3), 105 für das Kaiserreich noch Matthias Pöhlmann, *Kampf der Geister. Die Publizistik der «Apologetischen Centrale» (1921–1937)*, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 39 für die Weimarer Republik messen dem «Sektenwesen» eine bedeutende Rolle zu.

⁷ Unter «ausserkirchlich» ist in diesem Zusammenhang die Religiosität ausserhalb der Sozialform «Evangelische Landeskirche in Württemberg» zu verstehen. Eine solche Verwendung des Begriffs entspricht der im Aufsatz untersuchten Perspektive aus dem kirchlichen Protestantismus heraus auf sein gesellschaftliches Umfeld. Sie impliziert keinen dogmatischen Kirchenbegriff, der zwischen «Kirche» und anderen Formen der religiösen Vergemeinschaftung hierarchisch oder wertend unterscheiden würde.

Exemplarisch soll diese Frage anhand dreier evangelischer Kirchenbezirke in der württembergischen Industrieregion um Stuttgart beantwortet werden, namentlich der Dekanate Esslingen, Schorndorf und Waiblingen. Die Region um das Rems- und Neckartal ist gekennzeichnet von einer ausgeprägten Konfessionskultur⁸ einerseits und verschiedenen Traditionen religiöser Devianz andererseits.⁹ Der Begriff «kirchlicher Protestantismus» verbindet die Tatsache, dass «Protestantismus» zwar ein Kulturphänomen ist, das über die verfasste Kirche hinausgeht, im vorliegenden Fall jedoch auf die Gesellschaftswahrnehmung der kirchlichen Funktionseliten – also der Pfarrer – reduziert wird. Diese Perspektive beruht weitgehend auf der Analyse von Pfarrberichten der 1940 bis 1970er Jahre, die zur Vorbereitung einer «Visitation» verfasst wurden und somit innerkirchliche Kommunikationskanäle bildeten.¹⁰

Die Pfarrberichte beschrieben das dörfliche Milieu, das bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs überwiegend ein protestantisches Milieu war.¹¹ Die Wahrnehmung religiöser Andersartigkeit beschränkte sich bis dato naturgemäss auf die Auseinandersetzung mit verschiedenen inner- und ausserkirchlichen Protestantismen. Dabei galten die pietistischen Gemeinschaftskreise als milieustabilisierende Faktoren, während religiöse Dissenter, die eine ausserkirchliche protes-

⁸ Anzutreffen ist eine Vielzahl pietistischer Gemeinschaften, die sich in den verschiedenen hier relevanten Traditionen weitestgehend als zur Landeskirche gehörig definierten.

⁹ Hierzu sind die pietistischen Separatisten des 18. Jahrhunderts genauso zu rechnen wie etwa die ersten wesleyanischen methodistischen Gemeinden im 19. Jahrhundert oder die pfingstlerische Gemeinde Gottes. Siehe Eberhard Fritz, *Radikaler Pietismus in Württemberg. Religiöse Ideale im Konflikt mit gesellschaftlichen Realitäten*, Epfendorf 2003, 56, 311–315, 355–356; Patrick Ph. Streiff, *Der Methodismus in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, Rieden 2003, 70–80, 104–115; Friedemann Burkhardt, *Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland*, Göttingen 2003, v.a. 52–68; Paul Schmidgall, *Von Oslo nach Berlin. Die Pfingstbewegung in Europa*, Erzhausen 2003, 95–96.

¹⁰ Die Visitation ist ein Dienstaufsichtsbesuch des Dekans in den Gemeinden seines Bezirks. Im Vorfeld der in drei- bis sechsjährigem Turnus stattfindenden Visitation wird jeweils ein ausführlicher Pfarrbericht verfasst. Ergänzt wurde dieses Perspektive durch Akten der Kirchenleitung, die sich generell mit «Freikirchen und Sekten» beschäftigen oder Einzelfälle behandeln.

¹¹ Das in der Katholizismusforschung erfolgreich angewandte Milieumodell erfährt zunehmend auch für die Erforschung konfessionell protestantischer Lebenswelten und Sozialmilieus Beachtung. In ganz unterschiedlicher Akzentuierung ist dies etwa bei Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, Wolfhart Beck oder im Widerspruch v.a. zu Blaschke zuletzt bei Tobias Dietrich der Fall gewesen. Dabei scheint sich vor allem Becks offener und prozessualer Milieubegriff für die Protestantismusforschung als fruchtbar zu erweisen. Dietrichs Vorschlag, den «Milieubegriff» für Analysen im Mikrobereich zu verwerfen und durch den überkommenen Begriff der «Kirchengemeinde» zu ersetzen ist jedoch nicht hilfreich. Gerade im Bereich des Protestantismus umfasst das «konfessionelle Netzwerk» (Dietrich) mehr als die Kirchengemeinde, nämlich die verschiedenen Formen inner- wie ausserkirchlicher Protestantismen. Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann, *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialgeschichtliche Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*, in: dies. (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, 7–56; Wolfhart Beck, *Westfälische Protestanten auf dem Weg in die Moderne. Die evangelischen Gemeinden des Kirchenkreises Lübbecke zwischen Kaiserreich und Bundesrepublik*, Paderborn 2002; Tobias Dietrich, *Konfession im Dorf. Westeuropäische Erfahrungen im 19. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien 2004, hier 22.

tantische Frömmigkeit pflegten, desintegrierend auf das protestantische Milieu wirkten. Anders war es mit dem Katholizismus, der durch die Migrationsströme der 1940er und 1950er Jahre zur ernstzunehmenden Grösse auf Gemeindeebene wurde. Er wurde als «konfessioneller Gegner» wahrgenommen, aber er gefährdete nicht den Bestand des protestantischen Milieus, da er lediglich als exogener Zuwachs zur örtlichen Sozialstruktur betrachtet wurde.¹² Der Ort, der die konfessionellen Milieugrenzen in Frage stellte, waren die «Mischehen». Diese «Fackel der Zwietracht»¹³ loderte mit dem anhaltenden Zuzug von Katholiken und den damit ansteigenden konfessionsverschiedenen Ehen in den 1950er Jahren erneut auf. Unter dem Aspekt der Bestandserhaltung spielten sie aber erst in der nachwachsenden Generation, nämlich in der Frage der religiösen Kindererziehung, eine Rolle.

Daher beschränke ich mich darauf zu analysieren, wie sich die Einstellung der Geistlichen vor Ort zu anderen religiösen Gruppierungen im protestantischen Milieu verändert hat, nämlich zu den methodistischen Gemeinden zum einen und der pentekostalen «Gemeinde Gottes (Cleveland)» zum andern. Die Methodisten zählten während des Untersuchungszeitraums bereits zu den etablierten Freikirchen, während die Gemeinde Gottes in Deutschland eine Neugründung der späten 1930er Jahre darstellte und daher bis in die 1960er Jahre unter dem Stigma der «Sekte»¹⁴ betrachtet wurde.

Wahrnehmungen werden von Mentalitäten geprägt. Durch die milieuinternen und binnenkirchlichen Sozialisationswege der Pfarrer werden ihnen Denkmuster der «longue durée» vermittelt. Es müssen also zunächst die Wahrnehmungsprägungen der Geistlichen rekonstruiert werden. Dabei wird sowohl der Wandel der apologetischen Arbeit der Evangelischen Kirchen im 20. Jahrhundert im Ganzen beleuchtet, als auch die konkrete Veränderung in der für die pfarramtliche Arbeit relevanten «Sektenliteratur». In einem weiteren Schritt werden die weniger offensichtlichen Wahrnehmungsraster aufgezeigt, die den Pfarrern durch Formulare und Aktenpläne vorgegeben sind. Der Erfahrungsraum der Pfarrer konstituiert sich dabei für die Anfangsjahre der Bundesrepublik Deutschland in der Zeit der 1910er bis 1930er Jahre. Daher muss bei der Rekonstruktion der Mentalitätsmuster auch auf die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts zurückgegriffen werden.

¹² Zum Umgang mit dem für viele württembergische Pfarrer des Untersuchungsgebietes im Nahbereich neuen Katholizismus siehe Claudius Kienzle, *Kirchlichkeit und Entkirchlichung. Perception und Deutung des gesellschaftlichen Wandels der Nachkriegszeit in der Pfarrerschaft des Dekanats Esslingen*, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte*, 103 (2003), 323–360, hier 337–341.

¹³ Tillmann Bendikowski, «Eine Fackel der Zwietracht». *Katholisch-evangelische Mischehen im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen und Konflikte. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 215–241.

¹⁴ Der Begriff der «Sekte» ist den Quellen entnommen. Er besitzt im allgemeinen Sprachgebrauch eine pejorative Konnotation und impliziert zudem eine Ungleichheit von Religionen. Hilfreicher wäre es, von «neuen religiösen Bewegungen» zu sprechen. Dennoch wird der Quellenbegriff in der vorliegenden Arbeit, die ja die Perspektive des kirchlichen Protestantismus thematisiert, beibehalten, auch um beim «Beobachten des Beobachters» einen eventuellen Umschwung in der Wahrnehmung der religiösen Bewegungen differenziert aufnehmen zu können. Siehe dazu Günter Kehrer, *Sekte*, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Karl-Heinz Kohl (Hrsg.), *Handwörterbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. V, Stuttgart 2001, 56–59.

Von Polemik zu Dialog. Die institutionalisierte Auseinandersetzung mit religiösem Pluralismus

Die intellektuelle Auseinandersetzung mit neuen Formen religiöser Praxis verlief im Protestantismus des 19. Jahrhunderts denkbar einfach. Es wurde ein «Konflikt des Unglaubens und Glaubens»¹⁵ stilisiert. Jede ausserkirchliche Religiosität wurde als Bedrohung für den personellen Bestand der protestantischen Kirchen und den Erhalt der religiösen Monopolsituation gewertet, so dass unausgesprochenes Ziel jeder apologetischen Arbeit die «angstbesetzte Marginalisierung von neuen Häretikern»¹⁶ war. Eine positive, systematische Beschäftigung erschien schon aufgrund der staatlichen Privilegierung der Kirchen zumindest bis zu den Dissentergesetzen der 1870er Jahre nicht notwendig. Dass sich schon vor den strukturellen Veränderungen die Frömmigkeitsformen in erheblichem Masse pluralisiert hatten und auch verschiedene Formen religiöser Vergemeinschaftung an Bedeutung gewannen, wurde in Kirchenkreisen nicht erkannt, da sich das theologische Bewusstsein «den tatsächlichen Verhältnissen mit einer Phasenverzögerung» erst langsam anpasste.¹⁷ In diesem Bewusstsein «erhielt sich das Staatskirchentum weit über sein formales Ende im Jahre 1919 bis in die Dreissiger Jahre und darüber hinaus».¹⁸ Andere Kreise des deutschen Protestantismus folgten einer umgekehrten Gesellschaftswahrnehmung und betrachteten Deutschland am Ende des Ersten Weltkriegs als «Missionsland».¹⁹ Aus dieser Krisenwahrnehmung heraus wurde in Konfrontation mit anderen religiösen Gruppen 1921 bei der «Inneren Mission» die «Apologetische Centrale» institutionalisiert.²⁰

Vokabeln wie «Kampf», «Gegner» oder «Hauptkampfgebiet» boten in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg semantische Anknüpfungspunkte für die Verdeutlichung der vermeintlich ernsten Lage und spiegelten somit die Stimmung im deutschen Protestantismus wider. Es galt, sich im Kampf der Weltanschauungen zu behaupten. Kirche sollte eine «kämpfende Kirche» sein.²¹ Waffe in diesem Kampf war in erster Linie die Polemik. Um diese Waffe anwenden zu können entwickelte Carl Gunther Schweitzer, der erste Leiter der «Apologetischen Centrale», ein Konzept, mit dem er eine «Antwort des Glaubens»²² geben wollte. «Die liberalistischen <zersetzenden> Ideen mussten in einer gesamtgesell-

¹⁵ Christoph Ernst Luthardt, Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums, Leipzig 1865, 1, 3, zitiert nach Richard Ziegert, Der Christ als Apologet. Zu den Wandlungen im Grundverständnis kirchlicher «Sektenarbeit», in: Kirchliche Zeitgeschichte, 12 (1999), 240–273, hier 245.

¹⁶ Ziegert, Apologet (wie Anm. 15), 247.

¹⁷ Siegfried von Kortzfleisch, Dienst des Denkens. Das neue Konzept der Apologetik, in: Hans Schulze/Hans Schwarz (Hrsg.), Christsein in einer pluralistischen Gesellschaft (FS Walter Künneth), Hamburg 1971, 241–259, hier S. 248.

¹⁸ Kortzfleisch, Dienst des Denkens (wie Anm. 17), 249.

¹⁹ Gerhard Hilpert, Volksmission und Innere Mission, Leipzig 1917, 4.

²⁰ Umfassend dazu Pöhlmann, Geister (wie Anm. 6).

²¹ Ebenda, 74.

²² Carl Gunther Schweitzer, Antwort des Glaubens. Handbuch der neuen Apologetik, Schwerin 1929.

schaftlich wirkenden, umfassenden ‹Volkskirchlichkeit› überwunden werden.»²³ Damit wurde zum einen die institutionelle Verankerung bedient und der Logik der ‹Inneren Mission› Folge geleistet, zum anderen wurde im Rückgriff auf alte Reflexe versucht, der angeblichen Unüberschaubarkeit der religiösen (und politischen) Gegenwartslage eine einheitliche christliche Weltanschauung gegenüberzustellen.

Aufgabe der Apologetik war es dementsprechend, die ‹Absolutheit des Christentums› nachzuweisen.²⁴ Dieser Anspruch brachte die ‹Apologetische Centrale› über die Auseinandersetzung mit Rosenbergs ‹Mythus des 20. Jahrhunderts› in Konflikt mit dem Nationalsozialismus. 1937 wurde die Einrichtung von Staatswegen aufgelöst.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde das alte Frontdenken reaktiviert. Kurt Hutten diagnostizierte eine ‹Explosion der Sekten›²⁵ und legte eine weiterhin traditions- und abgrenzungsorientierte Sektenkunde vor.²⁶ Ausdruck dieses Bewusstseins ist ein Diktum Karl Heims, es ginge um den ‹gewaltigen Kampf zwischen dem Christentum und dem Materialismus›.²⁷ Dieser Kampf wurde allerdings mit leiseren Tönen fortgeführt. Richard Ziegerts Einschätzung von der ‹Stillegung der kirchlichen Apologetik nach 1945›²⁸ dürfte etwas zu ausgreifend sein. Deutlich ist jedoch, dass die Vision einer ‹christlich durchformten Einheitsgesellschaft›²⁹ nach dem gescheiterten Entwurf der nationalsozialistischen ‹Volksgemeinschaft› nicht mehr aufrecht erhalten wurde und somit einer der Pfeiler im Konzept von Schweitzers apologetischer Arbeit wegbrach. Zudem war der Begriff der Apologetik theologisch diskreditiert. Folgerichtig wurde beim Neubeginn der Arbeit 1960 der Institution ein neuer Name gegeben: ‹Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen› (EZW). Aufgabe war es unter anderem ganz allgemein, das ‹öffentliche Leben› zu beobachten.³⁰ Inhaltlich verlagerte sich die Arbeit vor allem auf die Auseinandersetzung mit der Pfingstbewegung und in den 1970er Jahren auf die ‹neue Religiosität› der Jugendreligionen.

Siegfried von Kortzfleisch, neben Kurt Hutten zweiter hauptamtlicher Mitarbeiter der EZW, setzte 1969 konzeptionell neue Akzente: Zunächst rechnete er mit der Vorkriegsapologetik ab, die die ‹Fortsetzung der Inquisition mit anderen Mitteln›³¹ betrieben habe. Im Gegensatz dazu habe sich die Einsicht durchge-

²³ Rainer Lächele, Apologetik zwischen Konfrontation und Dialog. Von der Apologetischen Centrale zur Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, in: Blätter für württembergische Kirchengeschichte, 95 (1995), 232–262, hier 236.

²⁴ Kortzfleisch, Dienst des Denkens (wie Anm. 17), 250.

²⁵ Zitiert nach Kortzfleisch, Dienst des Denkens (wie Anm. 17), 251.

²⁶ Arnd Heling, Vom Weltanschauungskampf zum Dialog. Anmerkungen zum Bedeutungswandel der Apologetik im 20. Jahrhundert, in: Hans-Christoph Goßmann/Gabriele Lademann-Priemer/Jörn Möller (Hrsg.), Identität und Dialog. Christliche Identität im religiös-weltanschaulichen Pluralismus, Hamburg 1995, 91–105, hier 98.

²⁷ Karl Heim, Ich gedenke der vorigen Zeit, Hamburg 1957, 294.

²⁸ Ziegert, Apologet (wie Anm. 15), 265.

²⁹ Heling, Weltanschauungskampf (wie Anm. 26), 101.

³⁰ Matthias Pöhlmann, Evangelische Apologetik im Wandel der Zeit. Von der Apologetischen Centrale zur Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, in: ders./Hans-Jürgen Ruppert/Reinhard Hempelmann, Die EZW im Zuge der Zeit. Beiträge zu Geschichte und Auftrag evangelischer Weltanschauungsarbeit (EZW-Texte 154), Berlin 2000, 2–17, hier 12–13.

³¹ Zitate im Folgenden bei Kortzfleisch, Dienst des Denkens (wie Anm. 17), 247–248.

setzt, dass sich Glaube nicht durch die Macht der Argumente erzwingen lasse, als sei er «denknotwendig». Die «arrogante Selbstgefälligkeit», die zwischen «Haben» und «Nicht-Haben» trenne, sei überwunden. Die bloße Stigmatisierung oder bestenfalls apologetische Abgrenzung von fremden und neuen religiösen Bewegungen reichte nicht mehr aus.

Kortzfleisch forderte stattdessen die «Einbeziehung des Gegenüber in alles theologische Denken», sowie die «dialogische Hinführung zur Bezeugung des Glaubens» und steuerte damit auf die Zentralkpunkte seines Konzeptes hin.³² Ein Konzept, in dem, wie Rainer Lächele betont, «der ‹Dialog›, die ‹Offenheit› und die Weiterentwicklung des ‹theologischen Bewusstseins› zu tragenden Begriffen wurden».³³ Apologetik müsse kirchenkritisch sein und dafür sorgen, dass die Reste des «Thron- und Altar-Denkens», das als «verklärte Situation» in die kirchenpolitische Wirklichkeit der ausgehenden 1960er Jahre hineinragte, abgebaut würden. Dieses Konzept, das statt auf Polemik und Konfrontation auf den Dialog mit anderen Religionen und Religionsformen abzielte und von der «Mündigkeit»³⁴ der Menschen ausging, hat über die institutionellen Grenzen der EZW auch in der protestantischen Theologie Anerkennung gefunden.³⁵

Von «Sekten» zu «religiösen Bewegungen». Die Wahrnehmungsprägung durch die Literatur

Die Sensibilisierung der protestantischen Geistlichkeit in Württemberg für religiöse Andersartigkeit wurde im 20. Jahrhundert geprägt von zwei Kompendien zur zeitgenössischen «Sektenkunde».

Zunächst stellte das 1912 erschienene Buch des Tailfinger Pfarrers Paul Scheurlen «Die Sekten der Gegenwart»³⁶ das Standardwerk dar, das bis 1930 vier Auflagen erfuhr. Scheurlen hatte dem auf über 400 Seiten angewachsenen Opus bereits 1922 – inzwischen war er zum Dekan in Biberach befördert worden – mit dem «Kleine[n] Sektenbüchlein»³⁷ ein Handbuch für den alltäglichen pfarramtlichen Gebrauch beigegeben.

Scheurlens Anliegen war es, in einem «volkstümliche[n] [...] Sektenbuch» eine «gemeinverständliche[] Aufklärung über die verbreitetsten Sekten der Ge-

³² Kortzfleisch, Dienst des Denkens (wie Anm. 17), 253.

³³ Lächele, Apologetik (wie Anm. 23), 257.

³⁴ Arnd Heling sieht darin eine Nachwirkung der Theologie Dietrich Bonhoeffers, Heling, Weltanschauungskampf (wie Anm. 26), 99.

³⁵ Walter Sparr, Religiöse Aufklärung. Krise und Transformation der christlichen Apologetik im Weltanschauungskampf der Moderne (Teil I+II), in: Glaube und Denken, 5 (1992), 77–105, 155–164.

³⁶ Paul Scheurlen, Die Sekten der Gegenwart, Stuttgart ¹1912. Freilich gab es bereits im 19. Jahrhundert erste Handreichungen für die Pfarrer, die versuchten in wissenschaftlichen Darstellungen Religion ausserhalb der Amtskirche darzustellen. Eine davon ist die posthum herausgegebene Vorlesung des Tübinger Theologieprofessors Christian Palmer, über «Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs». Palmer stellte darin die verschiedenen in Württemberg auftretenden «Sekten» vor, worunter er u.a. die Methodisten qualifiziert. Siehe Christian Palmer, Die Gemeinschaften und Sekten Württembergs, Tübingen 1877.

³⁷ Paul Scheurlen, Das kleine Sektenbüchlein, Stuttgart 1922, ²1927, ³1933.

genwart»³⁸ zu geben. Dies sollte ohne Polemik, aber in klarer apologetischer Absicht geschehen, indem die «religiöse Physiognomie» der «Sekten» als theologieleses System entlarvt wurde. Zudem sollten die Amtsbrüder zu einem selbstbewussten, aber behutsamen Umgang mit der Sinndeutungskonkurrenz ermuntert werden.

Für Scheurlen war die «Sektiererei» zwar eine «Gefahr» für die evangelische Kirche, die ihr Ende bedeuten könnte, gleichwohl sei sie möglicher Ausdruck der lutherischen Gewissensfreiheit. «Aber auf die Einmütigkeit, die nur um den Preis der Gewissensfreiheit erkaufte werden kann, wollen wir gerne verzichten.»³⁹ Gefährlich seien die andersartigen religiösen Gemeinschaften, weil sie in «unbelehrbarem Eigensinn», unter Berufung auf ihre «biblische Grundlage», kirchliche Dogmata zumindest partiell in Frage stellten. Gleichzeitig griffen sie – und damit forderten sie die Beharrungskraft kirchlich-religiöser Formen heraus – in «geistlichem Hochmut» die religiösen Bedürfnisse der Zeitgenossen auf, die Scheurlen als «religiöse Neuerungs- und Genußsucht» anprangerte. Ihr Gefahrenpotential liege darin, dass sie sich die «Spannung zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit der Kirche» zu Nutze machten.

In seiner Beschreibung listet Scheurlen zunächst die «Sonderbildungen englisch-amerikanischer Herkunft» auf. Darunter fallen der in vorliegendem Aufsatz untersuchte Methodismus inklusive der «Evangelischen Gemeinschaft», der Baptismus und auch die Pfingstbewegung. Es folgt ein Abschnitt über die «Sonderbildungen deutschen Ursprungs». Dann stellt Scheurlen «religiöse Gemeinschaften mit geringem christlichen Einschlag» dar, namentlich den Spiritismus, «Gesunddenker»⁴⁰ und die Mormonen. Dabei entwickelt er zunächst jeweils ihre Entstehungsgeschichte, ihre Verfassung und Lehre und lieferte seinen Lesern dann eine Beurteilung aus der Sicht des landeskirchlichen Protestantismus.

In der zweiten umgearbeiteten Auflage gibt Scheurlen sein Schema auf. «Ausserkirchliche Gemeinschaften» wie die Methodisten und Baptisten, wohl auch die Pfingstbewegung, die er bei der Neuauflage zwei Jahre später allerdings erneut als «Sekte» einstuft,⁴¹ wollte er in einem Extraband behandeln. Überdies verzichtete er auf eine Systematisierung der verschiedenen Gruppierungen nach geogenealogischen oder theologischen Kriterien. Erklärtes Ziel des Apologeten blieb es, «die Sekten von ihrem Irrtum zu überzeugen».⁴²

Die vierte, 1930 erschienene Auflage wurde ergänzt durch Gemeinschaften, die erst in den 1920er Jahren entstanden waren. Deren Einordnung fiel Scheurlen erkennbar schwer. Diese Unsicherheit wird in der Ausweitung des Titels deutlich, wonach nun nicht mehr nur «Sekten der Gegenwart», sondern auch andere «Weltanschauungsgebilde» beschrieben wurden.⁴³

³⁸ Zitate im Folgenden: Scheurlen, *Sekten* (wie Anm. 36), 5f.

³⁹ Scheurlen, *Sekten* (wie Anm. 36), 7.

⁴⁰ Gemeint ist die «Christliche Wissenschaft».

⁴¹ Paul Scheurlen, *Die Sekten der Gegenwart*, Stuttgart ²1921/³1923.

⁴² Scheurlen, ²*Sekten* (wie Anm. 41), 6.

⁴³ Paul Scheurlen, *Die Sekten der Gegenwart und neuere Weltanschauungsgebilde*, Stuttgart ⁴1930.

Gleichzeitig trug die Begriffserweiterung der neuen Situation der Weimarer Republik Rechnung: Das Ende der Staatskirche erlaubte es nicht länger, religiöse Gemeinschaften jenseits der etablierten Konfessionen unter Rückgriff auf das Verfassungsrecht als «Sekte» zu denunzieren. Auch das Anlegen einer theologischen Richtschnur und die Kennzeichnung dogmatischer Abweichung boten bei der Unterschiedlichkeit protestantischer Theologien keine präzisen Kategorien. In Bezugnahme auf Luthers Ekklesiologie und dem universalistischen Anspruch des Leitbegriffs der «Volkskirche» entwickelte Scheurlen dann Exklusivität und Abgrenzung zum zentralen Unterscheidungsmerkmal zwischen Kirche und «Sekten».

Ausschlaggebend sind somit nicht juristische oder theologische Argumente, sondern soziologische. Es sei nicht die «Lehrform»⁴⁴, sondern die «Lebensform», das «soziale Moment», das die «Sekten», unterstützt vom organisations-skeptischen Zeitgeist, attraktiv mache. Bei Sektenstiftern, komme es nicht auf das «Was seiner Botschaft», sondern auf das «Wie seines Auftretens» an. Auf den ersten Blick scheint Scheurlen sein Buch mit dieser Diagnose für überflüssig zu erklären, zielte es doch auf eine theologische Auseinandersetzung mit der «Lehrform» der «Sekten» und auf religionskundlich verschleierte Apologetik. Durch die Vermittlung von religiösem Wissen sollte versucht werden, «unabsehbaren Schaden» vom «Volk» abzuwenden. Eine Beschäftigung mit der «Lebensform» unter Beachtung des «sozialen Moments» unterblieb.

Auf den zweiten Blick ist die Konzeption des Bandes jedoch stimmig. Die beschriebenen «Sekten» konnten in der Logik des württembergischen Geistlichen gar keine dogmatische Alternative zu der als «Wahrheit» erkannten Lehre des verfassten Protestantismus darstellen, denn «nur ein Unbelehrbarer kann blind sein gegen den Segen der Volkskirche, die [...] mit der Macht des Evangeliums als des Wortes vom Kreuz das Volk der Getauften umfasst».⁴⁵ Unter diesem Blickwinkel erschien alle religiöse Andersartigkeit als Devianz, die es als illegitim oder zumindest als krankhaften Ausdruck des Zeitgeistes zu entlarven galt.

In der jungen Bundesrepublik konnte das im Kaiserreich konzipierte und seither lediglich modifizierte und aktualisierte Werk nicht mehr überzeugen.⁴⁶ «Inzwischen sind Welten aufgestanden und zerbrochen» formuliert Kurt Hutten, der Autor des neuen Standardwerkes zur Sektenkunde «Seher – Grübler – Enthusiasten».⁴⁷ Hutten, der sein Buch bewusst als «apologetische Literatur»⁴⁸ begreift, wirft einen differenzierten Sektenbegriff auf, der im Untertitel «Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart» anklingt.⁴⁹ Zwar scheut er sich,

⁴⁴ Wortzitate siehe im Folgenden Scheurlen, *Sekten* (wie Anm. 43), 11–15.

⁴⁵ Scheurlen, *Sekten* (wie Anm. 43), 35.

⁴⁶ Das hatte auch der Pfarrkonvent Waiblingen erkannt, der den OKR mit Schreiben vom 25. Juni 1951 bat, doch ein neues «Kleines Sektenbüchlein» herauszugeben. Alle angegebenen Archivalien stammen aus dem Landeskirchlichen Archiv Stuttgart. Hier: A126, Nr. 1208.

⁴⁷ Kurt Hutten, *Seher – Grübler – Enthusiasten. Sekten und Religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart*, Stuttgart 1950, 5.

⁴⁸ Wortzitate im Folgenden Hutten, *Seher* (wie Anm. 47), 7.

⁴⁹ Bezeichnend für die Unklarheit des Sektenbegriffs und der Uneindeutigkeit der Ausrichtung des Buches ist die Divergenz zwischen dem Untertitel auf der Umschlagseite und dem für die bibliothekarische Notation massgeblichen Titelblatt. Auf dem äusseren Umschlag trägt das Buch den Untertitel «Das Buch der Sekten» während im innenliegenden Titelblatt der

eine Grenze zwischen «Sekte» und Glaubensgemeinschaft zu ziehen, dennoch warnt er davor, Gemeinschaften, die «von einem lebendigen ökumenischen Verantwortungsbewußtsein» erfüllt seien, mit dem pejorativ konnotierten «Sekten»-Begriff zu belegen. Dieser Begriff sollte für solche Gemeinschaften Verwendung finden, die sich von der Kirche gelöst hatten und neben der dogmatischen und organisatorischen Konkurrenz auch antikirchliche Agitation betrieben.

Schon Scheurlen hatte in allen seinen Werken darauf hingewiesen, dass die Existenz anderer religiöser Gemeinschaften Defizite in der kirchlichen Arbeit aufdecken kann. Hutten wies den «Sekten» gar ein göttliches «Amt»⁵⁰ zu und verlieh ihnen damit eine eigene Existenzberechtigung. Aus den Erfahrungen der innerkirchlichen Auseinandersetzungen der 1930er Jahre heraus resultierte bei Hutten eine gewisse Unsicherheit zu beurteilen, wo reformatorisch legitime evangelische Freiheit aufhört und wo religiöse Devianz beginnt. Gleichwohl war diese Unsicherheit nicht über einer grundsätzlichen Akzeptanz von religiösem Pluralismus entstanden, schliesslich wurden den meisten «Sekten» und «Sondergemeinschaften» religiöse Motive erst in zweiter Linie zugestanden. Im Vordergrund stünden, so wurde unterstellt, «Geltungssucht, Rechthaberei, fleischliches Denken, Sicherungsbedürfnis und anderes mehr».⁵¹

Dementsprechend werden die theologischen Unterschiede zu den religiösen Bewegungen in Huttens Gliederung kaum akzentuiert. Lediglich bei der Beschreibung der Heiligungsbewegung und der für die Einordnung der hier behandelten Gemeinde Gottes massgeblichen Pfingstbewegung deutete Hutten die dogmatische Differenz zum landeskirchlichen Protestantismus an. Sie wurden unter der Abschnittsüberschrift «Der Schritt über die Rechtfertigung hinaus» geschildert.

Huttens Buch war schnell vergriffen, so dass bereits 1950 eine zweite Auflage nötig wurde. Bis 1968 erschien das Werk in elf Auflagen, 1997 – Hutten war bereits 1979 verstorben – erschien die 15. Auflage. Hutten wollte keine «Sektenkunde» im wissenschaftlichen Sinn vorlegen, sondern schrieb als württembergischer Pfarrer vom Standpunkt eines kirchlichen Praktikers. Er sah sich als Apologet und als Verteidiger der «Wahrheit». Dennoch versuchte er den Rat, den er den «Sekten» im Vorwort zur 8. Auflage 1962 gab, auch an seine Leser weiterzugeben und auf deren Umgang mit den neuen religiösen Gemeinschaften auszudehnen, nämlich den Anderen «nicht von vornherein mit dem Pauschalurteil abzutun, er sei wie alle Andersgläubigen ein Abgefallener oder gar ein Werkzeug teuflischer Geister und könne deshalb auch nur falsche oder teuflische Gedanken denken».⁵² Damit vollzieht sich bei Hutten ein wesentlicher Wandel in der Wahrnehmung religiöser Andersartigkeit, die – wie zu zeigen sein wird – in der Folge von den kirchlichen Funktionseleiten auf den unteren Ebenen landeskirchlicher Strukturen übernommen wurde.

differenzierende Untertitel «Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart» zu finden ist.

⁵⁰ Hutten, Seher (wie Anm. 47), 6.

⁵¹ Ebenda, 8.

⁵² Kurt Hutten, Seher – Grübler – Enthusiasten. Sekten und Religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart, Stuttgart ⁸1962, 6.

Von Devianz zu Ignoranz. Formen bürokratischer Wahrnehmung

Pfarrer sind in ihrer eigenen Zuschreibung zunächst und zuerst Theologen. In ihrer kognitiven Weltsicht orientieren sie sich an ihrem angeeigneten, reflektierten und durchrationalisierten Wissen.⁵³ Doch Pfarrer sind in ihrem aus der Zeit der Verbindung von Thron und Altar abgeleiteten Selbstverständnis bis in die frühe Bundesrepublik auch Amtspersonen. Ihre Perzeption von gesellschaftlicher Wirklichkeit ist also nicht nur durch die «Wahrnehmungsfiler»⁵⁴ des theologischen Vorverständnisses geprägt, sondern auch durch die Vorgaben bürokratischer Standardisierungen.

Die analysierten Pfarrberichte wurden entlang vorgefertigter Anleitungen formuliert. Für die bis 1949 verfassten Pfarrberichte stammte das Wahrnehmungsmuster noch aus der Kaiserzeit. Das Formularblatt – ein gegliederter Fragekatalog – war seit 1910 in Gebrauch.⁵⁵ Es hatte dasjenige aus dem Jahr 1855 jedoch lediglich graduell modifiziert.⁵⁶

Dort gab es für die Beobachtung der «Besonderen Erscheinungen auf religiösem Gebiet» drei Dimensionen, und zwar die meist innerkirchliche Frömmigkeit der «Gemeinschaften», weiter die diffuse Religiosität der «Secten», und drittens sollte schliesslich der Einfluss der «Spötter und Religionsverächter» festgestellt werden. Separat dazu wurde in einem Extrapunkt das «Verhältnis zu anderen Konfessionen» unter dem Aspekt beleuchtet, ob juristische oder soziale Konflikte virulent geworden waren. Diese begriffliche Rasterung der religiösen Topografie der Gemeinden wurde bis in die Bundesrepublik beibehalten.

Im Mai 1950 wurden neue Formulare für die Pfarrberichte ausgegeben.⁵⁷ Erstmals wurde darin zwischen «Bürgerliche[r] Gemeinde» und «Kirchengemeinde» differenziert. Damit folgte es nicht nur den politischen Entwicklungen, nämlich der in der Zwischenzeit – also in der Zeit seit 1910 – erfolgten Trennung von Kirche und Staat, sondern es formulierte auch eine neue Bewertung über den gesellschaftlichen Ort von «Kirche». Diese Einschätzung ordnet Religion und damit auch «Kirche» als Subsystem neben anderen Subsystemen in das System der Gesamtgesellschaft ein.

Folgerichtig erfuhr das Teilsystem Religion gesonderte Aufmerksamkeit. Es wurde deutlich zwischen der Zugehörigkeit zum Bestand der Kirchengemeinde und den «Anderen» unterschieden. Die meist pietistischen Gemeinschaften wurden zur Landeskirche gerechnet. Für das Verhältnis zu den «Anderen», die nicht

⁵³ Volker Sellin, *Mentalitäten und Mentalitätsgeschichte*, in: *Historische Zeitschrift*, 241 (1985), 555–598, hier 573.

⁵⁴ Rolf Schieder, *Predigtgeschichte als Mentalitätsgeschichte. Analyse einer protestantischen Rundfunkpredigt aus dem Jahre 1932*, in: Friedrich Wilhelm Graf/Klaus Tanner (Hg.), *Protestantische Identität heute*, Gütersloh 1992, 176–191, hier 178.

⁵⁵ Synodalerlass vom 26. November 1909/3. Mai 1910, *Amtsblatt des württembergischen Evangelischen Konsistoriums und des Synodus*, Bd. XV, 379.

⁵⁶ *Amtsblatt des württembergischen Evangelischen Konsistoriums und des Synodus*, Bd. I, Nr. 3/1855.

⁵⁷ *Erllass des Evangelischen Oberkirchenrates (OKR) vom 3. Mai 1950*, Nr. A. 6068/4. A 126, *Alt-Reg.* Bd. 299.

zum Bestand der Landeskirche gerechnet wurden, sah das Formular einen Extrapunkt vor, unter dem «Katholische Kirche», «Freikirchen», «Sekten», «Andere Weltanschauungsgruppen» und «Freidenker und Konfessionslose» subsumiert wurden. Die Fragerichtung des Merkblattes zielte darauf ab, ob und bis zu welchem Grad jene Gruppen die Erhaltung des landeskirchlichen Bestandes gefährdeten.

Die wachsende Zahl an Katholiken in Württemberg und ihr zunehmender Organisationsgrad bedeutete eine ernstzunehmende Konkurrenz in der religiösen Meinungsführerschaft und bei öffentlichen Sinngebungserklärungen. Der Personenbestand der evangelischen Kirchengemeinden war dadurch jedoch kaum gefährdet. Eine viel grössere Gefährdung für den Bestand der Landeskirche stellte die Existenz von Freikirchen dar, da sich die Mitglieder solcher Gemeinden meist aus ehemaligen landeskirchlichen Christen rekrutierten. Dies galt auch für die Wahrnehmung der «Sekten», deren Werbetätigkeit zudem von den Geistlichen beobachtet werden sollte.⁵⁸

Ein Wandel in der Einschätzung der Freikirchen zeichnet sich bei der Neuauflage des Merkblattes im Jahr 1959 ab.⁵⁹ Dezidiert wird nach verschiedenen Formen ökumenischer Zusammenarbeit mit den Freikirchen gefragt. 1975 wurde eine neue Visitationsordnung beraten, die auch die Berichtstruktur reformierte.⁶⁰ Weite Teile des Vordruckes zum Bericht zur Visitation sind in Fragebogen- und Tabellenform gehalten. Die Wahrnehmung einer religiös pluralen Gesellschaft erfolgte in drei Kreisen. Der erste Kreis umfasste die «Gemeinschaften innerhalb der Landeskirche», die unter der Rubrik Kirchengemeinde behandelt wurden. Der zweite Kreis verliess den engen Raum der Kirchengemeinde und richtete den Blick im Zusammenhang von «Mission und Ökumene» auf «Zwischenkirchliche Beziehungen und ökumenische Zusammenarbeit». Hierbei wurde ausdrücklich gefragt, «wodurch das Bewusstsein der Einheit der Kirche und der weltweiten Zusammengehörigkeit der Christen gestärkt» werde. In diese Zusammengehörigkeit fielen konkret die «Evangelischen Freikirchen», die «römisch-katholische Kirche» sowie «Orthodoxe und Altkatholiken». Der Fokus richtete sich hierbei auf die ökumenische Zusammenarbeit etwa im «Weltgebetstag der Frauen» oder der «Evangelischen Allianz». Die Frage nach etwaigen Konflikten wird zwar gestellt, bleibt aber schon allein durch die grafische Gliederung nachrangig. Der dritte Kreis wendet sich wiederum dem Nahbereich zu, jetzt aber ausserhalb der Grenzen des Christentums, und fragte nach dem Vorhandensein «weltanschaulicher oder fremdreligiöser Gruppen» am Ort. Der umstrittene Sektensbegriff wurde an keiner Stelle verwendet. Entscheidendes Kriterium für die Wahrnehmung religiöser Bewegungen war die Selbstzuordnung der Gruppe zum

⁵⁸ Aus religionssoziologischer Sicht betont Günter Kehr die Bedeutung der «non-competition» Situation für das Verhältnis von Religionen. Diese führt wenn nicht zu religiösem Pluralismus, so doch zumindest zur «tolerierten Religion» neben den etablierten Kirchen. Siehe Günter Kehr, Soziale Bedingungen für nicht-kirchliche religiöse Gruppen in der Bundesrepublik, in: ders. (Hg.), Zur Religionsgeschichte der Bundesrepublik Deutschland, München 1980, 93–111, hier 102f.

⁵⁹ Erlass des OKR vom 8. Juni 1959, Nr. A. 7121/4. A 126, Alt-Reg. Bd. 299.

⁶⁰ Verhandlungen der 8. Evangelischen Landessynode, Beilagen Bd. V, 825–832.

Christentum und gleichzeitig deren Bereitschaft zur Teilnahme an überregional institutionalisierten Foren des ökumenischen Dialogs. Christliche Bewegungen, die kein Interesse am Dialog haben, wie etwa die Neuapostolische Kirche, wurden mit bürokratischer Ignoranz belegt.

Neben diesen Anleitungen zu den Pfarrberichten gibt ein Blick in die Aktenpläne der württembergischen Landeskirche Auskunft über die Mentalitätsmuster, in denen sich der kirchliche Protestantismus bewegte. Der erstmals 1901 konzipierte Aktenplan für Pfarrämter⁶¹ stufte die Gemeinschaften, dem Vereinsbegriff des 19. Jahrhunderts folgend, in der Aktengruppe «kirchliches Leben» ein. Schriftstücke, die das Verhältnis zur «Katholischen Kirche, Freikirchen und Sekten und zu Dissidenten» betrafen, sollten von den Pfarrern in die Aktengruppe eingliedert werden, in der die Aussenbeziehungen der Kirchengemeinde festgehalten wurden. Damit folgte der Aktenplan konsequenter als die Pfarrberichtsanleitung der Trennung zwischen ausserkirchlicher und innerkirchlicher Religiosität.

Der 1967 eingeführte Einheitsaktenplan⁶² differenzierte noch weiter. AZ 17 «Andere christliche Kirche und Gruppen. Nichtchristliche Religionsgemeinschaften» fächerte sich auf zwischen der römisch-katholischen Kirche, «religiöse[n] und weltanschauliche[n] Gruppen, Sekten, Israeliten» und erstmals auch nichtchristlichen Gemeinschaften. Freikirchen bekamen unter der Aktengrossgruppe «Kirchliche Zusammenschlüsse» ein eigenes Aktenzeichen. Der heute gültige Aktenplan von 1998 behält diese Einordnung bei. Mit einer bezeichnenden Ausnahme: Das AZ 17.3 «Sekten» gibt es nicht mehr. Im Index wird beim Stichwort «Sekte» auf die Eintragung zu «religiöse und weltanschauliche Gruppen» verwiesen. «Sekten» sind als spezielle Kategorie aus der Wahrnehmung der Kirchenbürokratie verschwunden.

Vom «Nebenbuhler» zum «Bundesgenossen». Die Wahrnehmung methodistischer Gemeinden im protestantischen Milieu

Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen die verschiedenen methodistischen Traditionen im deutschsprachigen Raum mit der Mission. Gemeinhin wird der wesleyanische Missionar Christian Gottlob Müller, der 1830 im württembergischen Winnenden eine «Erweckung» innerhalb pietistischer Kreise angestossen hatte, als Begründer des Methodismus in Deutschland bezeichnet.⁶³ In dem im Dekanat Waiblingen liegenden Winnenden wurden methodistische Versammlungen mit Unterstützung der zuständigen kirchlichen Stellen als Gemeinschaftsstunden innerhalb der Landeskirche abgehalten. Winnenden wurde zur methodistischen Missionsstation.

⁶¹ Amtsblatt des württembergischen Evangelischen Konsistoriums und der Synode in Kirchen- und Schulsachen Bd. XV, Nr. 35 vom 24. September 1901.

⁶² Württembergische Evangelische Landeskirche (Hg.), Einheits-Aktenplan 1967, Beiblatt Nr. 2 zum Amtsblatt Bd. 42, [Stuttgart] 1967 und Evangelische Landeskirche in Württemberg (Hg.), Aktenplan für Dekanat- und Pfarrämter, Stuttgart²1998.

⁶³ Burkhardt, Methodismus (wie Anm. 9), 410.

Ab den 1850er Jahren hatten mit der «Bischöflichen Methodistenkirche», der «Evangelischen Gemeinschaft» und später den «Vereinigten Brüdern in Christo» auch die drei amerikanischen Methodistenkirchen Deutschland als Missionsfeld entdeckt. In Württemberg waren nur die «Evangelische Gemeinschaft» und die «Wesleyaner» tätig, die sich später mit den «Bischöflichen» und den «Vereinigten Brüdern» zur «Bischöflichen Methodistenkirche» zusammenschlossen.⁶⁴ Beide Traditionen blieben zunächst innerhalb der Landeskirche, besuchten den landeskirchlichen Hauptgottesdienst und unterliessen eigene Amtshandlungen. Erst nachdem das württembergische Dissentergesetz 1872⁶⁵ Kirchenbildungen neben der Landeskirche ermöglicht hatte, konstituierten sich die «Wesleyanischen Methodisten» als eigene Kirche mit ordinierten Predigern und der Verwaltung von Sakramenten. Die «Evangelische Gemeinschaft» verzichtete dagegen zunächst auf den formellen Schritt, gestaltete ihre Arbeit aber weitgehend selbständig. Beide Ausprägungen des Methodismus wurden daher wie oben ausgeführt im literarischen Umgang mit religiöser Andersartigkeit als «Sekten» eingestuft.

In der Weimarer Republik orientierten sich die protestantischen Landeskirchen in ihrem Verhältnis zu den methodistischen Kirchen neu. Der Ulmer Prälat Heinrich Planck sah in ihnen einerseits «Bundesgenossen», andererseits aber auch «Nebenbuhler und Konkurrenten».⁶⁶ In Württemberg wurden beiden methodistischen Kirchen im März 1924 die Körperschaftsrechte verliehen, so dass sie rechtlich der Landeskirche gleichgestellt waren. In der Folge wurde zwischen der Landeskirche und der «Evangelischen Gemeinschaft» eine Vereinbarung getroffen, die unter anderem eine angestrebte Beendigung der häufig vorkommenden Doppelmitgliedschaften in beiden Kirchen, Regelung über Amtshandlungen bei konfessionsverschiedenen Ehen und den Besuch des evangelischen Religionsunterrichts beinhaltete. Diese Vereinbarung führte zu einer Entspannung im Verhältnis beider Kirchen. Eine gleichlautende Vereinbarung mit der «Bischöflichen Methodistenkirche» scheiterte an der Frage des Übertritts bzw. der Doppelmitgliedschaft.⁶⁷

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs zählten die methodistischen Kirchen zu den etablierten Freikirchen. Beide traten 1946 dem «Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland»⁶⁸ bei, beteiligten sich an der Gründung der «Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen» 1948 und riefen gemeinsam mit den protestantischen Landeskirchen 1959 die Aktion «Brot für die Welt» sowie 1960 die

⁶⁴ Streiff, *Methodismus* (wie Anm. 9), 104–117.

⁶⁵ Siehe dazu Friedrich Fritz, *Das Eindringen des Methodismus in Württemberg*, Stuttgart 1927, 96–104.

⁶⁶ Zitiert nach Birgit Deiss-Niethammer, *Das Verhältnis der methodistischen Freikirchen in Deutschland zu Staat und Gesellschaft in der Zeit der Weimarer Republik*, Stuttgart 1985, 40.

⁶⁷ Gunter Stemmler, *Eine Kirche in Bewegung. Die Bischöfliche Methodistenkirche im Deutschen Reich während der Weimarer Republik*, Stuttgart 1987, 77 und Deiss-Niethammer, *Verhältnis* (wie Anm. 66), 41.

⁶⁸ Johannes Michael Wischnath, *Kirche in Aktion. Das Evangelische Hilfswerk 1945–1957 und sein Verhältnis zu Kirche und Innerer Mission*, Göttingen 1986, 106.

Arbeitsgemeinschaft «Dienste in Übersee» ins Leben.⁶⁹ Als sich beide methodistischen Kirchen 1968 zur «Evangelisch-methodistischen Kirche» zusammenschlossen, waren sie für die Landeskirchen zum erprobten Partner in der ökumenischen Zusammenarbeit geworden.⁷⁰

Auf Gemeindeebene gestaltete sich das beiderseitige Verhältnis unterschiedlich. In 30 der 63 untersuchten Gemeinden gab es methodistische Gemeinden oder zumindest Versammlungen.⁷¹ Dabei wurden die Methodisten in den analysierten Pfarrberichten durchweg als Freikirche eingestuft, anders als beispielsweise baptistische Gemeinden, die mehrmals pejorativ mit dem Etikett der «Sekte» belegt wurden und anders als dies noch in der Weimarer Republik war, als auch die Methodisten mit diesem Label leben mussten.

Durch die Foren überregionaler Zusammenarbeit beider Kirchen vor allem in der «Evangelischen Allianz» konnten viele Pfarrer die methodistischen Gemeinden als Teil des protestantischen Milieus akzeptieren, zumal ihnen das spezifische theologische Profil des Methodismus und dogmatische Unterschiede zum landeskirchlichem Protestantismus unklar blieben.

Oftmals standen die methodistischen Gemeinden den Geistlichen näher als die bisweilen rigoristisch argumentierenden innerkirchlichen Gruppierungen. Der Rommelshäuser Pfarrer Otto Majer etwa vermerkte erfreut, dass ein theologisches Gespräch eher mit seinem methodistischen Kollegen, dessen Handbibliothek auch kritische Bibelkommentare umfasste, möglich sei, als mit dem Prediger der landeskirchlichen Gemeinschaft, der zu sehr von seinem Status als «Wiedergeborener»⁷² überzeugt sei.

Die Gegenüberstellung von landeskirchlichen Gemeinschaften und methodistischen Gemeinden findet sich auch andernorts. In Korb empfand Pfarrer Artur Eisenschmid die Methodisten als «nicht störend»⁷³, im Gegensatz zur landeskirchlichen Munderschen Stunde, in der er die eigentliche Konkurrenz zur eigenen Arbeit sah, weil sie sich aus der religiösen Ritual- und Kommunikationsgemeinschaft des Milieus zurückziehen wollten: «Es geht ihnen um eine eigene Kirche.»

Diese Trennung war von den methodistischen Gemeinden organisatorisch bereits vollzogen worden. Wurde sie von den landeskirchlichen Pfarrern akzeptiert, konnten die Methodisten weiterhin im Milieu integriert bleiben. Ihre Kinder besuchten den kirchlichen Unterricht des Pfarrers, und es gehörte zum «gute[n]

⁶⁹ Streiff, *Methodismus* (wie Anm. 9), 272. Jörg Kibitzki, *Zwischen Restauration und Erneuerung. Die Bischöfliche Methodistenkirche in Deutschland von 1945–1968*, Stuttgart 1990, 55.

⁷⁰ Zur Vereinigung beider Kirchen siehe Herman Sticher, *Die Kirchenbereinigung in der Bundesrepublik Deutschland und in der Deutschen Demokratischen Republik*, in: Karl Steckel/C. Ernst Sommer, *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas*, Stuttgart 1982, 213–235.

⁷¹ Die «Evangelische Gemeinschaft» war lediglich im Dekanat Esslingen verbreitet, während die Bischöflich-Methodistische Kirche in den Dekanaten Waiblingen und Schorndorf ihren Schwerpunkt hatte.

⁷² Pfb Rommelshausen 1963.

⁷³ Siehe im Folgenden Pfb Korb 1952.

Ton»⁷⁴, dass sich treue Landeskirchenchristen und Methodisten gegenseitig «im Sinne der Ökumene»⁷⁵ zu den Veranstaltungen besuchten oder gar Vortragsveranstaltungen der Methodisten im Gottesdienst der Landeskirche verkündet wurden.⁷⁶ Die Kommunikationsgemeinschaft wurde zudem durch die Rezeption methodistischer Publizistik in landeskirchlichen Familien gestärkt.

Die Akzeptanz der Methodistischen Gemeinden als Milieupartner fiel in Ortschaften wie Winnenden, Schorndorf, Esslingen, Plochingen oder Köngen mit einer langen Tradition methodistischer Religiosität leichter. Hier war das religiöse Kräfteverhältnis bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgehandelt worden. Die Polemik⁷⁷ war zunächst einer gewissen Ignoranz und dann der Zusammenarbeit gewichen und man war bemüht, durch Absprachen eine «Marktsituation»⁷⁸ zu vermeiden. Eine hinreichende Grösse der genannten Städte begünstigte die konfliktfreie Wahrnehmung religiöser Pluralität. Ab Anfang der 1960er Jahre änderten auch die Pfarrer der kleineren Gemeinden ihre Einstellung zu den methodistischen Gemeinden, und Allianzveranstaltungen fanden auch hier statt.

Die Einstufung der religiösen Andersartigkeit durch die landeskirchlichen Pfarrer hing für sie auch davon ab, inwieweit die methodistischen Gemeinden bereit waren, sich in den Milieuzusammenhang einzuordnen. Der Vergleich von Pfarrer Herbert Kraus aus Buoch charakterisiert dieses Verständnis einer asymmetrischen Beziehung: «Das Verhältnis ist ähnlich wie wenn die Methodisten eine landeskirchliche Gemeinschaft wären.»⁷⁹ Wo diese Bereitschaft der klaglosen Integration ins protestantische Milieu nicht aufgebracht wurde und gleichzeitig die kleinräumige Siedlungsstruktur eine religiöse Konkurrenzsituation fast unumgänglich machte, wurden das Deutungsmuster der Devianz und der Separationsvorwurf beibehalten.

So hielt Pfarrer Adolf Armbruster aus Hegnach der örtlichen methodistischen Gemeinde vor, sie habe sich 1898 zunächst in Täuschungsabsicht als «neue Gemeinschaft innerhalb der ev[angelischen] Kirche»⁸⁰ präsentiert, müsse sich aber die Verantwortung für die «Spaltung» des kleinen Dorfes zuschreiben lassen. Die Methodisten begannen eigene Kulthandlungen zu vollziehen, ohne jedoch formal aus der Landeskirche auszutreten, um besser «unter den Evangelischen werben» zu können, wie Armbruster argwöhnte. Er schilderte den Aufbau der methodistischen Gemeinde mit einem sich ausweitenden Gemeindeleben und ab 1928 mit eigener Predigtstelle. Dies sei keinesfalls den landeskirchlichen Pfarrern anzulasten, die, ob «liberal» oder «gläubig», stets auf Polemik gegen die

⁷⁴ PfB Großheppach 1949.

⁷⁵ PfB Korb 1952.

⁷⁶ PfB Weiler/Rems 1964.

⁷⁷ Zur landeskirchlichen Polemik gegen methodistische Gemeinden siehe Ulrike Schuler, *Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche und gesellschaftspolitische Umbrüche*, Stuttgart 1998, 141–159.

⁷⁸ Beispielsweise wurden in Schorndorf Evangelisationszelte nur abwechselnd zwischen den verschiedenen Freikirchen und der Landeskirche in 2-jährigem Abstand aufgestellt. PfB Schorndorf 1961.

⁷⁹ PfB Buoch 1954.

⁸⁰ Siehe zum Folgenden PfB Hegnach 1958.

Gemeinschaft verzichtet und den Methodisten statt dessen den «Rückweg zur Landeskirche» offen gehalten hätten. Doch diesen «Rückweg» wollten die Methodisten nicht gehen. Indem Armbruster hier «geschäftliche Interessen» unterstellt, nimmt er eine Zuschreibung Kurt Huttens auf, die dieser freilich auf «Sekten» und andere Sondergemeinschaften bezogen hatte. Besonders deutlich schien Armbruster dies bei den konfessionsverschiedenen Ehen, die eine deutliche Negativbilanz zuungunsten der Landeskirche aufwiesen. Hilfesuchend bat er den Oberkirchenrat in Stuttgart, um eine Klärung auf Ebene der Kirchenleitung bezüglich der Frage von Eheschliessungen innerhalb von Allianzkirchen zu erreichen. Dort zeigte man jedoch wenig Verständnis für das eifersüchtige Insistieren Armbrusters. Offenbar besäße die methodistische Gemeinde eben eine starke Attraktivität, «die zu spürbaren Verlusten der landeskirchlichen Gemeinde» führten. Dies zu ändern wäre eine «Frage an die landeskirchliche Gemeinde» vor Ort und deren «Kraft ihres Glaubens». Augenscheinlich fiel es der Kirchenleitung leichter als den Gliederungen auf der Mikroebene, sich den pluralen Gesellschaftsstrukturen zu stellen. Auf Ortsebene war der Kampf um das religiöse Monopol ausgeprägter.

Armbruster hingegen erschlossen sich die Spielregeln des religiösen Pluralismus nicht. Seine Argumente gegen die Methodisten sind repräsentativ für ein Denken, das von der Einheit einer evangelischen Christenheit ausgeht und sich diese Einheit nur innerhalb der Landeskirche vorstellen kann: Die Methodisten hätten leichtfertig eine Spaltung der Kirche herbeigeführt und sähen sich jetzt als die besseren Christen.⁸¹ Ihre Mitarbeit in der «Evangelischen Allianz» sei nur Taktik, um vordergründig zu demonstrieren, dass man den «geistlichen Besitzstand» des anderen achte, «hintenherum» ziehe man aktive Gemeindeglieder auf seine Seite. Zwei protestantische Kirchen seien zuviel für ein kleines Dorf und wirkten sich schlecht aus, schliesslich brauche man für «Mannigfaltigkeit» keine gesonderte Kirchenorganisation, die könne man auch innerhalb der Landeskirche haben. Ähnlich sah es der Hebsacker Kirchengemeinderat: Eine Zusammenarbeit mit den Methodisten sei möglich – «wenn sich die Evang[elische] Gemeinschaft als eine Gemeinschaft in der Kirche verstehen könnte, etwa so wie die Hahnsche Gemeinschaft, die eine Vertiefung der Predigt in kleinem Kreise anstrebe, aber keine Alternative darstellen möchte.»⁸²

Ein weiteres Konfliktpotential im Verhältnis zu den methodistischen Freikirchen stellte der Besuch des Kindergottesdienstes dar. Im Steinenberger Filial Asperglen besuchten die landeskirchlichen Kinder die methodistische Sonntagschule teilweise zusätzlich zum Kindergottesdienst im Mutterort. Pfarrer Konrad Dietrich ging die Verzahnung von Kirchengemeinde und methodistischer Gemeinde zu weit. Eine Verzahnung, die nach seiner Wahrnehmung eine deutliche Unschärfe in der Identität seiner Gemeindeglieder zur Folge hatte: Diese nützten die Angebote des methodistischen Predigers nach dem Motto: «Es ist doch

⁸¹ So auch beispielsweise der Großheppacher Pfarrer Eduard Mildenerger: «Im übrigen halten sich die Methodisten stets für die besseren und überlegeneren Christen und sehen auf die Kirche doch recht mitleidig herab.» Siehe Pfb Großheppach 1949.

⁸² Bericht von Vikar Dr. Wilhelm, 30. Oktober 1964, DA Schorndorf, Nr. 410.

gleich, zu wem man geht.»⁸³ In den Augen von Pfarrer Dietrich wurde landeskirchlicher Besitzstand angegriffen. Der im Filial wohnende Prediger wurde nicht als ökumenischer Partner begriffen, sondern als direkter Konkurrent, der im «Karpfenteich»⁸⁴ fischte. Gleichzeitig verdeutlicht die Pfarrei Steinenberg den Zusammenhang zwischen örtlicher Präsenz des Pfarrers und dem Erfolg anderer religiöser Gemeinschaften. Sie bestand aus acht Filialen und drei separaten Höfen. Der Pfarrer konnte sich nicht allen Teilen seines stark parzellierten Kirchspiels gleichermassen zuwenden und reagierte dementsprechend empfindlich auf die in seinen Augen unfaire Arbeit der freikirchlichen Gemeinden. Resigniert stellte Dietrich wenige Jahre später fest: «Das Problem in Asperglen ist seine kirchliche Zerrissenheit. Vor 60 Jahre kamen die Methodisten, vor 40 Jahren fand der Müller Fischer dort seine Anhänger, die sich zu den Darbysten rechnen, vor 20 Jahren kam Herman Lauster mit der Gemeinde Gottes! Weithin ist man nicht aus der Kirche ausgetreten, aber einmal geht man da hin, einmal dorthin.»⁸⁵ Dietrichs Nachfolger Gottfried Pfeiffer wollte sich dieser Larmoyanz nicht anschliessen. Er berichtete positiv über abwechselnd gehaltene Gottesdienste von Landeskirche, Methodisten und Baptisten in Asperglen.⁸⁶ Diese unterschiedlichen Einschätzungen resultieren auch aus unterschiedlichen generationellen Prägungen, auf die hier nur am Rande hingewiesen werden kann. Konrad Dietrich (1927–2004) gehörte einer Generation an, die in der unmittelbaren Nachkriegszeit studiert hatte, deren Lehrer die Weltsicht der Zeit der Weimarer Republik vermittelten und die ihre erste Pfarrstelle in den 1950er Jahren antraten. Gottfried Pfeiffer (*1942) studierte Ende der 1960er Jahre und trat seine erste ständige Stelle 1973 in Steinenberg an. Er gehörte einer Generation an, die andere Fragen an ihr Berufsbild stellten als die der Besitzstandswahrung.

Die Möglichkeit der Doppelmitgliedschaft schuf den Freikirchen neben dem Dach der «Evangelischen Allianz» eine Legitimität, die ihnen von einigen landeskirchlichen Pfarrern nicht zugestanden wurde. Die Diskussion um die Doppelmitgliedschaften⁸⁷ verdeutlicht, dass den Geistlichen die Verortung der freikirchlichen Gemeinden schwer fiel. Einerseits konnten aktive Gemeindeglieder dadurch innerhalb des Milieukerns gehalten werden, andererseits zog die unklare Zugehörigkeit in den Augen der Ortspfarrrer eine zentripetale Bewegung zum Rand des Milieus nach sich. Dort gehörten sie freilich noch immer zum protestantischen Milieu, entzogen sich aber der Aufsicht des Pfarrers als Milieumoderators⁸⁸ und landeskirchlichen Besitzstandswahrers.

⁸³ Pfb Steinenberg 1957.

⁸⁴ Ebenda. Häufig wird auch das Bild des «Fischens im Fischkasten» verwendet.

⁸⁵ Pfb Steinenberg 1964.

⁸⁶ Pfb Steinenberg 1976.

⁸⁷ Diese Diskussionen wurden auch auf den Ebenen der Kirchenleitungen geführt. Dazu lud die Evangelische Akademie Bad Boll ab 1953 zu mehreren Gesprächsrunden zwischen Landeskirche und Freikirchen ein. Bereits 1951 hatte der OKR in einem Erlass über den «Gebrauch der Begriffe <Freikirche> und <Sekte>» unter Verweis auf die weltweite Ökumene für einen grosszügigeren Umgang mit den freikirchlichen Gemeinden geworben. Amtsblatt der evangelischen Landeskirche in Württemberg (Bd. 34, Nr. 32) vom 8. Juni 1951, 275–280.

⁸⁸ Das von Olaf Blaschke für das katholische Milieu eingeführte Konzept des «Milieumangers» kann für die Protestantismusforschung ebenso wenig ohne Veränderung übernommen werden, wie Siegfried Weichleins Charakterisierung von Geistlichen als «Multifunktio-

In den 1970er Jahren mehren sich die Beispiele, die eine Zusammenarbeit der beiden Kirchen auf der Ebene der Gruppenarbeit, des Gottesdienstes oder wie in Berkheim der kirchenleitenden Gremien hervorhoben. Dort hatten der protestantischen Kirchengemeinderat und die Gemeindeleiter der Methodisten gemeinsam getagt.⁸⁹ In Bezug auf die etablierten Freikirchen war religiöser Pluralismus zu einer akzeptierten Vorstellung gesellschaftlicher Ordnung geworden.

Von Alarmiertheit zur Gewöhnung. Die Wahrnehmung pentekostaler Frömmigkeit der Gemeinde Gottes

Anders stellte sich das zunächst für die von Scheurlen noch als Sekte eingestufte und von Hutten mit theologischen Argumenten kritisierte Pfingstbewegung dar. Diese nahm nach dem Gründungsmythos ihren Anfang in einer «Erweckung», die 1906 in der Azusa-Street in Los Angeles für erheblichen Aufruhr gesorgt hatte.⁹⁰ In Deutschland nahmen die glossolalischen und ekstatischen Frömmigkeitspraktiken unwesentlich früher von Mülheim an der Ruhr ihren Ausgang. Während die «Pentecostals» in Amerika als sozio-kulturelle Protestbewegung afroamerikanischer Sozialmilieus anzusehen sind,⁹¹ stehen sie in Deutschland unter anderem in der Tradition der pietistisch orientierten Gemeinschaftsbewegung – eine Tradition, die jene nicht anerkennen wollte und sich 1909 mit der «Berliner Erklärung» von der pfingstlerischen Frömmigkeit distanzierte.

Seit 1937 ist eine der pentekostalen Kirchen Nordamerikas, die Church of God (Cleveland) in Deutschland aktiv. Ihr Missionar Herman Lauster (1901–1964), ein gebürtiger Stuttgarter, liess sich nach einem zehnjährigen Amerika-

ren». Die Stellung des protestantischen Pfarrers innerhalb seines Milieus kann auch dann nicht mit jener katholischer Priester verglichen werden, wenn man die evangelischen Landeskirchen als «Pastorenkirchen» charakterisiert. Zwar kommt ihnen dieselbe «wichtige intermediäre Funktion zwischen Amtskirche und Gläubigen» zu, wie sie von Urs Altermatt und Franziska Metzger für den Bereich des Katholizismus formuliert wurde, dennoch gibt es im württembergischen Protestantismus mit seiner starken pietistischen Konfessionskultur auch noch andere Kommunikationskanäle, die «für die Verbreitung weltanschaulicher Inhalte und religiöser Praxis» und für die Bildung relativ eigenständiger Teilmilieus sorgten. Olaf Blaschke, Die Kolonialisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: ders./Frank-Michael Kuhlemann (Hrsg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 93–135; Siegfried Weichlein, Multifunktionäre und Parteiliten in Katholizismus und Sozialdemokratie zwischen Kaiserreich und Republik, in: Dieter Dowe/Jürgen Kocka/Heinrich-August Winkler (Hrsg.), Parteien im Wandel von Kaiserreich zur Weimarer Republik. Rekrutierung – Qualifizierung – Karrieren, München 1999, 183–209; Urs Altermatt/Franziska Metzger, Religion und Kultur – zeitgeschichtliche Perspektiven, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 98 (2004), 185–208, hier 192.

⁸⁹ PfB Berkheim 1971.

⁹⁰ Zu den Ereignissen siehe Walter J. Hollenweger, Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Wuppertal/Zürich 1969, 22–25 und Paul Fleisch, Die Pfingstbewegung in Deutschland. Ihr Wesen und ihre Geschichte in 50 Jahren, Hannover 1957, 7–14.

⁹¹ Siehe dazu Mickey Crews, The Church of God. A social history, Knoxville 1990 und Roswith Gerloff, Der Heilige Geist und die afrikanische Diaspora. Spirituelle, kulturelle und soziale Wurzeln und Traditionen schwarzer Pfingstkirchen, in: Pastoraltheologie, 84 (1995), 184–198.

aufenthalt in Krehwinkel bei Schorndorf nieder und gründete von dort aus verschiedene Gemeinden.⁹² 1938 geriet er mit den nationalsozialistischen Behörden in Konflikt.⁹³ Die Gestapo hatte die Versammlungen der Gemeinde Gottes verboten. Weil Lauster sich nicht an das Verbot hielt, wurde er einige Monate im «Polizeigefängnis» Welzheim inhaftiert. Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, den Lauster als Soldat auf Guernsey und später als britischer Kriegsgefangener erlebte, setzten erste Verkirchlichungsprozesse ein. Die Aktivitäten wurden auf andere Bundesländer ausgedehnt, eine eigene Zeitschrift und 1958 ein Bibelseminar, das später im Untersuchungsgebiet in Rudersberg untergebracht war, wurden gegründet.⁹⁴ Die Gemeinde Gottes war in 16 Gemeinden der untersuchten Kirchenbezirke aktiv. Dabei wurde sie von den landeskirchlichen Pfarrern durchweg als «Sekte» charakterisiert.

Als erster landeskirchlicher Pfarrer war Adolf Hummel aus Steinenberg mit der Gemeinde Gottes konfrontiert. Daher kommt seiner Stellungnahme im Pfarrbericht von 1938 eine für die Kirchenleitung besonders wichtige Bedeutung zu. Zunächst versuchte Hummel, die theologische Position der Gemeinschaft zu umreißen: «Welcher Richtung er eigentlich angehört, konnte ich bis jetzt nicht herausbringen; da in den Versammlungen viel gestikuliert und Halleluja gerufen wird, scheint das Ganze eine Abart der Pfingstler zu sein, zumal durch Händemporstrecken und ekstatisches Verhalten der Heilige Geist herabgezwungen werden soll. [...] Er [Lauster, CK] verlangt den Zehnten und fordert zu reichlichem Opfer auf, die er für sich selber verwendet.»⁹⁵ Versammlungen während der Gottesdienstzeit machten die grundsätzlich kirchenoppositionelle Haltung Lausters deutlich. Gleichwohl beschwichtigt Hummel: «Es ist eine unnüchterne, seelisch-schwärmerische Sache und wird meines Erachtens nicht von langem Bestand sein.» Während des Zweiten Weltkriegs schien die Gruppe tatsächlich keine Gefahr für den Bestand der Landeskirche darzustellen, nicht zuletzt wegen des Versammlungsverbots durch die Gestapo. Nach Kriegsende verfasste Hummel auf Bitten des Dekans einen ausführlichen Bericht zur «Laustersekte».⁹⁶ Dieser Bericht ist symptomatisch für die Auseinandersetzung landeskirchlicher Stellen mit dem Phänomen der ausserkirchlichen Frömmigkeit. Zunächst wurde über den bürgerlichen Beruf des Religionsführers Herman Lauster spekuliert. Das zuständige standesamtliche Register führte ihn als «Missionar, freireligiös», eine Berufsbezeichnung, die den bürgerlichen Ordnungsvorstellungen Hummels keinesfalls ausreichte. So sei Lauster schon Bierführer in Schorndorf und Farmer in Amerika gewesen und habe wohl in irgendeiner Weise «etwas Landwirtschaft

⁹² Die Church of God (Cleveland) beruft sich nicht auf die Vorgänge in der Azusa-Street, sondern betrachtet eine «Erweckung» von 1896 in Camp Creek/Tennessee als ihr Stiftungsereignis. Dirk Spornhauer, *Die Charismatische Bewegung in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Geschichte und Theologie*, Münster 2001, 66.

⁹³ Siehe Sonja-Maria Bauer, *Zwischen Demokratie und Diktatur. Die Jahre 1919–1945*, in: Sönke Lorenz/Andreas Schmauder, *Rudersberg. Das mittlere Wieslaufal und seine Ortschaften*, Sigmaringen 1995, 207–247, hier 231–233.

⁹⁴ Schmidgall, Oslo (wie Anm. 9), 95f.

⁹⁵ Alle Zitate PfB Steinenberg 1938.

⁹⁶ Siehe im Folgenden Bericht des Pfarramtes Steinenberg an das Dekanat Schorndorf vom 6. August 1947. DA Schorndorf, Nr. 526.

erlernt». Jedoch sei die «körperliche Arbeit» nicht seine Sache, «was an dem verunkrauteten Gärtchen seines Hauses» festzustellen sei. Die Predigtätigkeit Lausters wurde unter ökonomischen Motiven beurteilt und er selbst als Kronzeuge herangezogen.

Lauster, der einer der amerikanischen «church[es] of God» angehöre, hätte nach Kriegsende keinen Kontakt mit dem Ortspfarrer mehr gehalten, wohl aus schlechtem Gewissen wegen seiner zum Teil derben, in schwäbischem Idiom vorgetragenen antikirchlichen Agitation. Hummel stellte Lauster und seine Anhänger als unlautere Menschen dar, mit denen eine argumentative Auseinandersetzung nicht möglich sei. «Sie wissen alles besser und lassen sich weder durch die Bibel noch durch helle klare Gründe der Vernunft überzeugen.» Der theologische Schwerpunkt liege bei Lauster auf der «Geisttaufe». «Von den Früchten des Geistes» merke man jedoch nicht viel. Vielmehr arbeite Lauster mit fingierten Krankenheilungen, «marktschreierische[m] Getue» und «grossen Versprechungen». Daher erziele er auch nur unter Leuten Erfolge, «auf die kein Verlass war». «Dass er auch unter jungen Leuten seinen Anhang hat, hat meines Erachtens mit seinen Grund im Erotischen.» Lauster kokettierte damit, dass es bei ihnen «die schönsten Mädchen» gäbe.

Schliesslich gerieten Lausters Kontakte nach Amerika in Hummels argwöhnisches Blickfeld. Finanzielle Unterstützung und «100 Care-Pakete», die er eigens bei seiner Kirchenleitung angefordert habe, verstärkten die Attraktivität der «Gemeinde Gottes». Neidvoll wurden auch die Kontakte Lausters zu den amerikanischen Besatzungskräften kommentiert: «Unter dem Militär der amerikanischen Besatzung hat er offenbar auch Glaubensgenossen, die ihn unterstützen und ihm den Rücken stärken, und durch die er wohl auch das Benzin erhält für sein Motorrad, mit dem er durch die Lande braust. Auch sonst scheint es ihm nicht schlecht zu gehen, denn er sieht so gut und wohlgenährt aus wie keiner von uns Pfarrern des Bezirks.»

Dekan Josenhans Begleitschreiben an den Oberkirchenrat ging über die persönlich gehaltenen Wertungen des Ortspfarrers hinaus und reflektierten die Wirkung auch theologisch. «Das Gefährliche an Lauster ist, dass er nicht wenig Gutes in seiner Verkündigung hat und dass er dadurch gerade suchende Menschen aus Kirche und Gemeinschaft anlockt.»⁹⁷ Theologisch müsse man der «Schwarmgeistererei» mit dem für die Menschen verständlichen Versuch eines Ausgleiches zwischen «subjektive[m] Frömmigkeitserlebnis und objektive[r] Heilstat» begegnen.

Anlass des Berichts waren Bemühungen Lausters mit Hilfe von Empfehlungsschreiben des amerikanischen Militärgeistlichen Chaplain Walter Ptashnik, kirchliche Räume für seine Missions- und Gemeindeveranstaltungen zu erhalten. Der Stuttgarter Oberkirchenrat betonte in Reaktion auf diese Forderungen, dass die «schwärmerischen Grundsätze» der Gemeinde Gottes «mit dem Bekenntnis der Landeskirche und ev. Glaubenshaltung nicht vereinbar» seien.⁹⁸ Gleichzeitig formulierte die Kirchenbehörde ihr Dilemma: Lausters Verkündigung sei in vielen Punkten gut, «aber er vertritt die Lehre von der Geistestaufe, verwirft

⁹⁷ Alle Zitate im Schreiben des Dekanats Schorndorf an den OKR vom 15. August 1947. A126, Nr. 1292.

⁹⁸ Schreiben des OKR an das Dekanat Schorndorf vom 26. Juni 1947. A126, Nr. 1292.

Kindertaufe und Konfirmation und beschimpft öfters die Geistlichen beider Konfessionen».⁹⁹ Theologisch bewegte sich Lauster offenbar innerhalb des Rahmens des dogmatisch pleomorphen Protestantismus. Es war die Ablehnung der landeskirchlichen Ritualpraxis und die Polemik gegen die Repräsentanten der Kirchen, die den Oberkirchenrat zu einer dringenden Warnung vor «der Person dieses Missionars» veranlasste. Verbunden wurde diese Warnung mit dem erneuten Hinweis auf die Kontakte zur Besatzungsmacht. «Er spricht, da er längere Zeit in Amerika war, perfekt amerikanisch und hat deshalb Beziehungen zu amerikanischen Feldgeistlichen.» Lausters Herkunft und der Charakter der Pfingstbewegung als einer transnationalen Religion, der unter anderem durch den Einsatz «ausländische[r] Evangelisten»¹⁰⁰ zum Ausdruck kam, aktivierten die nationalen und – so kurz nach dem Ende des Nationalsozialismus – die rassistischen Identifikationsmuster im kirchlichen Protestantismus. Pfarrer Hummel hatte sich nach seinem Bericht an den Oberkirchenrat weiter über die Gemeinde Gottes erkundigt: «Wie wir aus Briefen aus Amerika erfahren haben, besteht diese Gemeinde Gottes dort in der Hauptsache aus Neger[n], und Lausters Methode ist in der Tat eine Niggermethode, exalziert und mit großem Geschrei.»¹⁰¹

Damit ist ein weiterer Topos genannt, der in den Abgrenzungsstrategien zur Pfingstbewegung im Allgemeinen und zur Gemeinde Gottes im Besonderen eine wesentliche Rolle spielt: «Lärm»¹⁰²! Wegen «ihres lauten Wesens»¹⁰³ wurden sie nicht nur in Winnenden und Oberurbach «Deckelpatscher»¹⁰⁴ genannt – eine Bezeichnung, die in der Variante «Flügelpatscher» sogar Einzug in Huttens «Seher – Grübler – Enthusiasten» erhielt, «weil in ihren Versammlungen das Händeklatschen üblich ist».¹⁰⁵

Die offensiven und in nicht abgegrenzter Öffentlichkeit abgehaltenen Missionsveranstaltungen wurden von den Geistlichen als ungeheure Provokation empfunden. Dass «die Gruppe [...] mit lärmenden Szenen auf der Strasse erschienen»¹⁰⁶ war und Lauster dabei auch «wie ein Ekstatiker treppelte und fortgesetzt Halleluja»¹⁰⁷ schrie, fand in den Erfahrungswelten der württembergischen Geistlichen keine Entsprechung. Weder die pietistischen Privatversammlungen der vorhergehenden Jahrhunderte, die missionarischen Evangelisationsveranstaltungen der landeskirchlichen Gemeinschaften in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts oder die eifrigen Haustürwerber der «Zeugen Jehovas» noch die gezielten Aktionen der «Neuapostolischen Kirche» hatten sie auf die Methoden der Pentekostalen vorbereitet. Die Pfarrer hatten nüchterne Ordnungsvorstellungen

⁹⁹ Schreiben des OKR an das Pfarramt Bad Boll vom 23. Juni 1947. A126, Nr. 1292.

¹⁰⁰ Pfb Winnenden 1959.

¹⁰¹ Pfb Steinenberg 1948.

¹⁰² Pfb Winterbach 1957.

¹⁰³ Pfb Winnenden 1959.

¹⁰⁴ Pfb Oberurbach 1972.

¹⁰⁵ Kurt Hutten, Seher – Grübler – Enthusiasten. Sekten und Religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart, Stuttgart³ 1953, 376.

¹⁰⁶ Pfb Weiler 1951.

¹⁰⁷ Pfb Oppelsbohm 1949.

gen mit disziplinierter Gottesdienstform internalisiert und begegneten solcher «religiösen Gymnastik»¹⁰⁸ mit angewiderter Alarmiertheit.

Das unbequeme Auftreten verstörte nicht nur die Geistlichen, sondern auch viele Dorfbewohner. Pfarrer Walter Stähle berichtet 1951 an den Oberkirchenrat in Stuttgart von einer Zeltmission in Endersbach:¹⁰⁹ Zur «Propaganda» war Lauster im «feudalen Amerikanerwagen mit Lautsprecher durch Endersbach [gefahren]. (Er hätte keine wirkungsvollere Propaganda gegen sich machen können als so.)» Die anwesenden Jugendlichen machten sich «aus dem Ganzen einen willkommenen Scherz» und warfen «Knallfrösche ins Zelt hinein», so dass deutsche und amerikanische Polizei eingesetzt werden musste. «Den Gesang (die typischen englischen Melodien mit ihrem Marschrhythmus und Tanzrhythmus) begleitete [...] die Jugend mit Klatschen. [...]» Stähle zeigte sich über die Wirkung Lausters auf seine Gemeindeglieder erfreut. Die allermeisten seien dadurch wohl «froh über die Zucht und Ordnung und Ruhe und Stille unserer Gottesdienste. Wenn Lauster überall so auftritt wie hier, ist er nicht zu fürchten. Zu fürchten wäre er nur dann, wenn seine Art des Auftretens unsere Art wäre.»

Stähles Charakterisierung der Zeltbesucher verweist auf eine Gesellschaftsmiotik, die bereits in der frühen Neuzeit Normverstöße und sozialen Protest codierte.¹¹⁰ Es ist die männliche Jugend, die auf den Versammlungen der Gemeinde Gottes auftaucht. Neben der männlichen Jugend gehören zur Klientel des gesellschaftlichen Aussenseiters «Mädels, die auf dem Heiratsmarkte nicht unterkommen»¹¹¹ und dann mit den «Lausteranhängern» verkuppelt werden, letztendlich also unbeständige, unreife Menschen, die in der Entstehungszeit dieser Codierung eben nicht vollwertiges Mitglied der Gesellschaft gewesen waren. Mit diesen Schilderungen wollten die Geistlichen die Marginalität der Pfingstgruppierung signalisieren.

Der Problemanzeige folgte damit gleich die Entwarnung. Das protestantische Milieu, so die Aussage, wurde zwar gestört, aber es «funktionierte» weiterhin. In diesen Zusammenhang ist auch ein Bericht von Pfarrer Paul Wöhr aus Baiereck einzuordnen, der dem Oberkirchenrat 1953 eine «unbefugte Einmischung d[es] H[erman] Lauster in Angelegenheiten der Landeskirche in Schlichten»,¹¹² einem Filial seiner Pfarrei, anzeigte. Konkret ging es um die «Beerdigung eines Gemeindegliedes und Kirchengemeinderates». Matthäus Auwärter, dessen Frau und Kinder der Gemeinde Gottes angehörten, lag nach einem Schlaganfall im Sterben. Während dieser Zeit wurde er sowohl vom Pfarrer als auch von Herman Lauster und anderen «Brüdern» besucht. Wenige Tage nach seinem Schlaganfall starb Auwärter. Als Pfarrer Wöhr, der nicht im Filial wohnte, am darauf folgenden Tag informiert werden sollte, war er ortsabwesend. Das nahmen die Ange-

¹⁰⁸ Bericht von Oberkirchenrat Wolfgang Metzger über die «Glaubensheilung». A126, Nr. 1214.

¹⁰⁹ Siehe im Folgenden Schreiben des Pfarramtes Endersbach an den OKR vom 8. November 1951, A126, Nr. 1294.

¹¹⁰ Siehe etwa Achim Landwehr. *Policey im Alltag. Die Implementation frühneuzeitlicher Policyordnungen in Leonberg*, Frankfurt 2000.

¹¹¹ Pfb Steinenberg 1953.

¹¹² Siehe im Folgenden Schreiben des Pfarramt Baiereck an den OKR vom 8. März 1953. A126, Nr. 1294.

hörigen «als Zeichen», dass nicht Wöhr, sondern Lauster die Beerdigung vornehmen sollte. Am nächsten Tag besuchte Wöhr die Angehörigen, da er deren Interpretation nicht kannte, um die Trauerfeier vorzubereiten und wurde dort abgewiesen. Sein Argument, dass der Verstorbene Mitglied der Landeskirche gewesen sei und deswegen von ihm, dem Pfarrer, beerdigt werden müsse, wurde dadurch entkräftet, dass Lauster und die Brüder den Kranken aus seinem «verlorenen Zustand» «herausgebetet» hätten und somit der Kranke als bekehrt anzusehen sei.

Für denselben Abend rief Pfarrer Wöhr zu einer Gemeindeversammlung in die Kirche. Während der Unterredung sandte die Gemeindeversammlung Emisäre ins Trauerhaus, die dort jedoch abgewiesen wurden. Daraufhin wurde beschlossen, «der Sache den Lauf zu lassen» und «zum Zeichen, dass die Gemeinde die Beerdigung [...] nicht anerkenne», nach dem sonntäglichen Gottesdienst eine «kirchliche Trauerfeier» abzuhalten. Die Bestattung, bei der die Gemeindeglieder «ihren Unwillen zeigten und anfangen wegzulaufen», wurde durch Lauster deswegen frühzeitig beendet. Die kirchliche Trauerfeier hingegen war «bis auf den letzten Platz» besetzt. Herman Lauster habe, so das Fazit Wöhrs, «sehr verloren und verspielt durch diese Vorkommnisse».

Wöhrs Vergemeinschaftungsstrategie durch die Einberufung der Gemeindeversammlung war aufgegangen. Dass diese Zusammenkunft im örtlichen Kirchengebäude als der symbolischen Repräsentanz des protestantischen Milieus stattfand, unterstreicht die Integrationsleistung des Pfarrers. Die Gemeinde Gottes blieb aus der dörflichen Lebenswelt Schlichtens ausgeschlossen.

Die Mechanismen von Exklusion und Inklusion griffen jedoch nicht mehr überall. In Weiler gehörte ein Kirchengemeinderat, der frühere Jünglingsvereinsvorstand Emil Käser, zur Gemeinde Gottes. Käser trennte sich jedoch nicht von der Landeskirche, und die Kirchengemeinderäte wollten den ehemaligen Kollegen, der als örtlicher Bäcker vollständig ins Dorfleben integriert war, nicht exkommunizieren, «um ihm die Rückkehr zur Gemeinde nicht zu verbauen».¹¹³ Die Kongruenz zwischen dörflicher Lebenswelt und protestantischem Milieu war aufgehoben, aber weil die dörfliche Gesellschaftsstruktur durch die verschiedenen religiösen Teilsysteme nur wenig desintegriert war, wurde auf kirchenrechtliche Sanktionen verzichtet.

Bei der «Abwehr schwärmerischer Bewegungen» mass die Kirchenleitung den verschiedenen innerkirchlichen Gemeinschaften grosse Bedeutung bei. In einer gemeinsamen Besprechung berieten Kollegiumsmitglieder des Oberkirchenrats, Pfarrer und vor allem Vertreter der Gemeinschaften 1948 darüber, was gegen die verschiedenen als pfingstlerisch, gesetzlich-perfektionistisch bzw. apokalyptisch bezeichneten Bewegungen unternommen werden könnte.¹¹⁴ Der Berichterstatter Pfarrer Max Fischer geht auf das theologische Selbstverständnis der Pentekostalen ein, die «über sich selbst urteilen, ein tieferes Schriftverständnis als alle Kirchenväter, Reformatoren und Bekenntnisschriften zu haben, und mehr zu sein als Kirche und Gemeinschaftsbewegung, nämlich die Wiederverwirkli-

¹¹³ PfB Weiler 1951.

¹¹⁴ A126, Nr. 1208.

chung des Christentums der apostolischen Zeit». Dekan Martin Plieninger pflichtete Fischer bei. Die Pfingstbewegung gehe hinter die Rechtfertigungslehre zurück, da sie das «sola fide» preisgäbe. Plieninger begnügte sich nicht damit, die Pfingstbewegung aus dem kulturellen Rahmen des Protestantismus zu stossen, indem er sie am Kernstück der protestantisch-theologischen Identität orientierte, sondern attestierte zudem, dass hier der «Geist des Fanatismus» wirke.

Die Kirchenführer hatten erkannt, dass die von der Pfingstbewegung hervorgebrachten religiösen Praktiken zwar systemimmanent waren und mit dem theoretisch-ideologischen Rahmen konform gingen, jedoch weder den eigenen kulturellen Erfahrungen noch den von Seiten des kirchlichen Protestantismus sanktionierten Frömmigkeitsnormen entsprachen. In der Objektsprache: Auch die Evangelische Landeskirche in Württemberg konnte dem «Heiligen Geist» nicht vorschreiben, wie er zu wirken habe, aber so konnte es keinesfalls richtig sein. Indem man Dämonien und einen Geist der «Unordnung, der Unkeuschheit, der Lüge und Irreführung» am Werk sah, stellte man sich in die Tradition der Berliner Erklärung von 1909 an, die in der Pfingstbewegung einen Geist «von unten» am Wirken sah.¹¹⁵

Doch schon Ende der 1950er Jahre begann die aufgeregte Alarmiertheit der Pfarrer des Kirchenbezirks Schorndorf zu verebben. Dekan Paul Lutz hatte bereits im Pfarrbericht von 1954 die Richtung vorgegeben. Die Gemeinde Gottes spiele in Schorndorf keine Rolle. Sein Nachfolger Rudolf Brezger konnte die Gruppe in seinem Bericht von 1961 schlichtweg ignorieren. Das Bedrohungsgefühl hatte sich gelegt und die Etablierung als örtliche religiöse Gemeinschaft wurde in den meisten Pfarrberichten mit grosszügiger Schweigsamkeit geduldet. Der weltkriegserprobte Pfarrer Gerhard Holzapfel bemerkte lakonisch: «Stellungskrieg. Die Fronten sind fast völlig erstarrt. Ganz wenige Übertritte.»¹¹⁶

Auch in den beiden Zentren der Gemeinde Gottes normalisierte sich das Verhältnis der landeskirchlichen Kirchengemeinde zu der sich auf dem Weg zur pfingstlerischen Freikirche befindlichen religiösen Bewegung. Das Steinenberger Filial Krehwinkel bestand aus zwei Drittel Landeskirchlichmitgliedern und einem Drittel Anhänger der Gemeinde Gottes. Die Relation der schulpflichtigen Kinder fiel beinahe paritätisch aus. Da dieses Verhältnis jedoch hauptsächlich durch Zuzug von aussen zustande kam und die Zahlen bei der angestammten Bevölkerung weitgehend konstant blieben, konnten die Proportionen von den landeskirchlichen Stellen gelassener beurteilt werden. «Man hat sich aneinander gewöhnt»¹¹⁷, konstatierte Pfarrer Konrad Dietrich.

In Oberurbach hatte sich die Gemeinde Gottes ein Verwaltungszentrum geschaffen und im ehemaligen örtlichen Kino einen Versammlungsraum eingerichtet.¹¹⁸ Trotz dieses Zentrumscharakters fand sie im Pfarrbericht von 1972 lediglich statistischen Niederschlag – eine Beobachtung, die für alle analysierten Pfarrbe-

¹¹⁵ Der Text der Berliner Erklärung ist abgedruckt bei: Ernst Giese, Und flicken die Netze. Dokumente zur Erweckungsgeschichte des 20. Jahrhunderts, Marburg 1976, 126f.

¹¹⁶ Pfb Schornbach 1964.

¹¹⁷ Pfb Steinenberg 1957.

¹¹⁸ Pfb Oberurbach 1962.

richte zutrifft. Die Pfingstbewegungen verschwanden nach Jahrzehnten der aufgeregten Beobachtung in den 1970er Jahren aus dem Wahrnehmungshorizont der Pfarrer.

Begünstigt wurde diese Entwicklung auch durch Verkirchlichungsprozesse bei der Gemeinde Gottes. Zudem hatte nach der Ablösung und dem Tod des konfrontativen «Religionsgründers» Herman Lausters die antiklerikale Polemik nachgelassen. Die «radikalsten Elemente» hatten sich in der Wahrnehmung des Weiler Pfarrers Walter Irion aus der Gemeinde Gottes separiert, so dass auch die bauliche Präsenz der Gemeinde am Ort nicht mehr störte.¹¹⁹ Beides, der Prozess der Verkirchlichung wie auch das Abklingen der zum Teil aggressiven Werbemethoden,¹²⁰ deuten auf eine Verlagerung in endogene Rekrutierungsmuster und damit auf eine Verringerung des religiösen Wettbewerbs hin.¹²¹

Fazit

Religiöser Pluralismus wurde im kirchlichen Protestantismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als kulturelle Tatsache akzeptiert. Die Wahrnehmung religiöser Andersartigkeit hatte sich auf allen Ebenen des kirchlichen Protestantismus verändert. Dabei vermochten sich die für «Weltanschauungsfragen» zuständigen Stellen der EKD stärker noch als die «Sektenliteratur», die in erster Linie einen Überblick über den «Markt der Religionen» geben wollte, auf einen soziologisch adäquaten Umgang mit einer pluralen Gesellschaft und damit auch mit religiösem Pluralismus einzulassen. Durch die Abkehr von einem theologisch motivierten Denken, das holistische Ordnungsvorstellungen von Öffentlichkeit und Gesellschaft aufrechtzuerhalten versuchte, wurde eine neue Wahrnehmung unterschiedlicher Protestantismen möglich. Diese Abkehr begann bereits in den 1920er Jahren und vollzog sich in den theologischen, literarischen und bürokratischen Kanälen binnenkirchlicher Wahrnehmungskuratel in unterschiedlicher Geschwindigkeit, so dass die 1970er Jahre endgültig einen anderen Blick auf die Gesellschaft zuliessen.

Dieser Blick war den kirchlichen Funktionseliten auf der gesellschaftlichen Mikroebene zunächst jedoch verstellt. Eine einheitliche religiöse Landschaft gewohnt, sahen sie die Kohäsionsfähigkeit des protestantischen Milieus durch die Konfrontation mit religiöser Andersartigkeit gefährdet und orientierten sich an ihren Erfahrungswelten und Mentalitätsprägungen. Wer sich, wie die methodistischen Gemeinden, den Vergemeinschaftungsstrategien der Milieumoderatoren widersetzte, musste sich den larmoyanten Wilderei-Vorwurf gefallen lassen. Erst als «Ökumene» zum Leitbegriff konfessioneller Annäherung erhoben wurde und damit in den Kirchengemeinden der Blick für die weltweite Christenheit geschärft wurde, konnten auch die «alten Bekannten» im religiösen Nahbereich gelassener wahrgenommen werden.

¹¹⁹ Pfb Weiler 1955.

¹²⁰ Pfarrer Hans Lempp weist im Pfarrbericht 1967 explizit darauf hin, dass die missionarische Aktivität der Gemeinde Gottes längst nicht mehr so stark sei, «wie in den bewegten Gründungszeiten». Pfb Denkendorf 1967.

¹²¹ Zum Zusammenhang von Rekrutierungsmustern und «religiösem Frieden» siehe Kehrer, Soziale Bedingungen (Anm. 58), 102.

Für die Wahrnehmung der pfingstbewegten Gemeinde Gottes ist dieser Umschwung deutlicher und innerhalb kürzerer Zeit bemerkbar, fällt jedoch ebenfalls in die 1970er Jahre. Deren deviantes religiöses Verhalten wurde anfangs als Teil eines kulturellen Imports der Besatzungsmächte gedeutet. Mit der zunehmenden Westernisierung¹²² der westdeutschen Gesellschaft verunmöglichte sich die Denunziation der Pfingstbewegung als «amerikanisch». Hinzu kam, dass vor allem innerhalb der Württembergischen Landeskirche versucht wurde, sich auf eine Neudefinition von protestantischer Identität zu verständigen. In diesen Verständigungsprozessen kamen mitunter solche Protestantismen zum Vorschein, die phänomenologisch den vormals als deviant eingestuften Frömmigkeitsvorstellungen nicht unähnlich waren. Beispielsweise trägt die innerhalb der protestantischen Kirchen angesiedelte «Geistliche Glaubenserneuerung» deutlich pentekostal-charismatische Züge.¹²³ Zudem trug die «evangelikale Wende» der Evangelischen Allianz, die 1972 eine neue Glaubensbasis formulierte, zu einer Annäherung landeskirchlicher Gruppierung und freikirchlicher Gemeinden bei.¹²⁴ Überdies vermischte mit einem Generationenwechsel in der Pfarrerschaft ein theologisches Profil, das sich an der Theologie Karl Barths, ihrem christologischen Akzent und ihrem speziellen ekklesiologischen Verständnis orientiert hatte.¹²⁵

Nachdem die Pfarrer eine begrenzte Anziehungskraft der Gemeinde Gottes festgestellt hatten, erkannten sie auch die «notorische Unmöglichkeit»¹²⁶ der Majorisierung des protestantischen Milieus durch die rigoristische Gruppierung. Formen der Zusammenarbeit entwickelten sich indes erst zum Ende des Jahrhunderts, doch das Gezeter des kirchlichen Protestantismus über religiöse Andersartigkeit war schon länger verstummt. Die Tatsache des religiösen Pluralismus war ins eigene Weltbild und in den Prozess protestantischer Identitätskonstruktion integriert worden.

¹²² Zum Konzept der Westernisierung und zur Bedeutung des kulturellen Transfers siehe Anselm Doering-Manteuffel, *Wie westlich sind die Deutschen? Amerikanisierung und Westernisierung im 20. Jahrhundert*, Göttingen 1999, besonders S. 34–43.

¹²³ Siehe dazu Peter Zimmerling, *Die charismatischen Bewegungen. Theologie, Spiritualität, Anstöße zum Gespräch*, Göttingen 2001, 46–50. Friedhelm Jung, *Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Frankfurt 1992, 8f.

¹²⁴ Eine genaue Darstellung der «evangelikalen Wende» muss hier leider unterbleiben. Es kann nur auf die deskriptive Arbeit von Jung verwiesen werden, die ohne weitere analytische Interessen die Entwicklung der Evangelischen Allianz in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufzeigt. Jung (Anm. 123), 44–87.

¹²⁵ Zimmerling, *Bewegung* (wie Anm. 123), 56.

¹²⁶ Burkhard Gladigow, *Rigoristische Haltungen und kulturelle Rahmenbedingungen*, in: Gunter Klosinski (Hg.), *Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung*, Bern u.a. 1994, 56.

Devianz und Pluralismus. Wahrnehmungswandel religiöser Andersartigkeit im kirchlichen Protestantismus

Im «kirchlichen Protestantismus» Deutschlands verändert sich während der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Wahrnehmung religiöser Andersartigkeit von Devianz zu Pluralismus. Der Begriff «kirchlicher Protestantismus» verbindet die Tatsache, dass «Protestantismus» zwar ein Kulturphänomen ist, das über die verfasste Kirche hinausgeht, im vorliegenden Artikel jedoch die Perspektive württembergischer Pfarrer eingenommen wird. Es wird gezeigt, wie die Geistlichen andere religiöse Gemeinschaften und Bewegungen innerhalb des protestantischen Milieus wahrgenommen haben.

Wahrnehmungen sind geprägt von Mentalitäten, die wiederum stark von Denkmustern der «longue durée» beeinflusst sind. In den apologetischen Einrichtungen der Kirchen löste der Dialog die Polemik ab, die «Sektenliteratur» schärfte ihren Blick auf die unterschiedlichen Protestantismen und die bürokratische Wahrnehmung ignorierte zunehmend die religiöse Vielschichtigkeit.

Die pastorale Wahrnehmung der methodistischen Kirchen und der pentekostalen Gemeinde Gottes veränderte sich im Untersuchungszeitraum. Zuerst wurden die Methodisten als Rivalen, dann verstärkt als ökumenischer Partner, betrachtet. Die Pfingstler pflegten eine ungewohnte Frömmigkeitspraxis. Sie wurden als «Amerikaner» und zugleich auf eine paradoxe Weise als «Betrüger» und «Schwärmer» abgestempelt. Diese Deutungsmuster verschwanden unter dem Westernisierungsprozess der westdeutschen Gesellschaft. So konnten die Pfarrer religiösen Pluralismus akzeptieren und beendeten die weinerliche Klage über religiöse Andersartigkeit.

Deviation and Pluralism. Change of Perception of Religious Difference in Ecclesiastical Protestantism

The perception of religious dissenters shifted in German «ecclesiastical Protestantism» between deviation and pluralism. It has changed in the second half of the 20th century. The term «ecclesiastical Protestantism» describes the perspective of pastors on society, though «Protestantism» is a cultural phenomena that goes beyond the church. The article shows how Wuerttembergian pastors perceive other religious communities and movements within the Protestant «milieu».

Perception is highly influenced by mentalities that are characterised by the «longue durée», along which these lines of disposition are drawn. The apologetic institutions moved their attitude from polemic to dialogue, the 'sect'-literature sharpened its view on different types of Protestantism and the bureaucratic perception increasingly ignored religious heterodoxy.

The clerical perception of the Methodist churches and the Pentecostal Church of God (Cleveland) altered in the analyzed period. First the Methodists were seen as a competitor, then more and more as an ecumenical partner. The Pentecostals practised a strange piety. They were denounced as «American» and were also attacked in a paradox way as «swindlers» and «heretics». These motives vanished while German society became westernized. Thus the pastors could accept religious pluralism and stopped lamenting over religious dissenters.

Déviance et pluralisme. Changement de la perception de la différence religieuse dans le protestantisme ecclésiastique

La perception des dissidents religieux par le «protestantisme ecclésiastique» est passée de la déviance au pluralisme. Ce changement s'est produit dans la seconde moitié du 20^{ème} siècle. La notion de «protestantisme ecclésiastique» désigne la perception de la société par les pasteurs, bien que le «protestantisme» soit un phénomène culturel qui aille au-delà de l'église elle-même. Cet article montre de quelle manière les pasteurs du Land de Wurtemberg en Allemagne perçoivent les autres communautés et mouvements religieux au sein du milieu protestant.

La perception est fortement influencée par les mentalités, qui elles-mêmes s'inscrivent dans la «longue durée» dont sont tirées les diverses conceptions religieuses. Les institutions apologetiques sont passées de la polémique au dialogue, la littérature sur les sectes a revu son opinion sur autres protestantismes et la perception bureaucratique a de plus en plus ignoré cette hétérodoxie religieuse.

La perception cléricale de l'Église méthodiste et des Pentecôtistes de l'Église de Dieu (Cleveland) s'est modifiée durant la période analysée. Les Méthodistes ont tout d'abord été considérés comme des rivaux, avant d'être de plus acceptés comme des partenaires œcuméniques. Les Pentecôtistes faisaient preuve d'une piété inhabituelle. On leur reproché d'être des «Américains» et ils furent paradoxalement accusés d'être des «escrocs» et des «hérétiques». Ces accusations cessèrent avec le «Westernisierung» de l'Allemagne. Ainsi, les pasteurs acceptèrent le pluralisme religieux et cessèrent de se lamenter à propos des dissidents religieux.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

Kirchlicher Protestantismus – Ecclesiastical Protestantism – protestantisme ecclésiastique, Mentalität – mentality – mentalité, Methodismus – Methodism – Église méthodiste, Pentekostalismus – Pentecostal movement – Pentecôtisme, Protestantisches Milieu – protestant milieu – milieu protestant, Religiöser Pluralismus – religious pluralism – pluralisme religieux, Wahrnehmungswandel – change of perception – changement de la perception

Claudius Kienzle, M.A., Doktorand am Seminar für Zeitgeschichte Tübingen, derzeit am Institut für Europäische Geschichte Mainz