
„Wir Christen unter Zuschauern“

Die deutschen Baptisten und die Judenverfolgung in der Zeit der NS-Diktatur¹

Andrea Strübind

Als ich im politischen Wendejahr 1989 meine Dissertation über den Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“ erarbeitete, setzte ich unter das Kapitel zur „Judenfrage“ folgendes Bibelwort aus dem Propheten Obadja:

„Als die Fremden sein Heer gefangen nahmen, als die Feinde seine Tore besetzten und das Los warfen über Jerusalem, da standest du dabei, du wurdest wie einer von ihnen“ (Obd 1, 11).

Diese passive Zuschauerhaltung entsprach nach meiner Beobachtung einer weitverbreiteten Haltung der baptistischen Gemeinden zur NS-Verfolgungs- und Ausrottungspolitik gegenüber den Juden. Der ehemalige Seminardirektor und einer der führenden Theologen des baptistischen Gemeindebundes in der damaligen Zeit, Hans Luckey, vermerkte dementsprechend in seinen persönlichen Notizen über die letzte Phase der Judenverfolgung: „Blutiges Drama. Wir Christen unter Zuschauern.“² Fast 20 Jahre nach meiner Studie werde ich nachfolgend erneut versuchen, einige Leitlinien des Verhaltens baptistischer Gemeinden gegenüber Juden und Christen jüdischer Abstammung in den verschiedenen Phasen der NS-Diktatur nachzuzeichnen, die neueren Quellen- und Archivalfunden in den vergangenen Jahren Rechnung tragen.

Zuvor muss – wie so oft – darauf hingewiesen werden, dass es leider immer noch an weiterführenden wissenschaftlichen Beiträgen zur zeitgeschichtlichen Freikirchenforschung mangelt. Spezielle Untersuchungen zum Thema „Freikirchen und Juden im Dritten Reich“ finden sich entweder als einzelne Beiträge in Zeitschriften oder als unveröffentlichte Magister- bzw. Seminararbeiten. Es mangelt vor allem an Untersuchungen zur Israeltheologie im deutschen Baptismus sowie an Milieustudien zum Gemeindeleben, die latent antisemitische Einstellungen von Gemeindemitgliedern oder der Pastorenschaft sichtbar machen könnten. Letzteres ist von großer Bedeutung, wie der Fall Karl Fiehler zeigt, der als Sohn eines

¹ Der Beitrag erschien in: *Daniel Heinz* (Hg.), *Freikirchen und Juden im „Dritten Reich“*. Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld, Göttingen 2011, 151–182 sowie in: *Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA*, Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, hg. von *Katarzyna Stoklosa* und *Andrea Strübind*, Göttingen 2007. Wir danken dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht für die freundliche Genehmigung.

² Hans Luckey, Notizen vom 12. November 1941 (Nachlass Luckey im Oncken-Archiv Elstal).

Baptistenpastors zu den ersten Parteifreunden Hitlers zählte, Mitglied des Führungskreises der NSDAP und schließlich – in der Zeit des „Dritten Reiches“ – Oberbürgermeister von München wurde.³ In den Akten zu seinem Spruchkammerverfahren 1947 berichteten ehemalige Mitarbeiter, dass er bis zum Ende der Diktatur „mit seiner ganzen Person vorbehalts- und bedingungslos für Adolf Hitler“⁴ eingetreten sei. In einer veröffentlichten Rede führte Karl Fiehler 1937 zu seiner Einstellung gegenüber dem Judentum aus:

„Ich muss noch einmal sagen, wenn da jemand erklärt, der Herrgott habe es so gewollt, der Herrgott hat die Juden auch geschaffen, sie sind auch seine Kreatur, dann sage ich, ich behaupte ja auch nicht das Gegenteil, ich nehme das ohne weiteres an, wie ich ja auch annehme, dass das Ungeziefer aus Kreatur Gottes besteht, die Wanzen, die Läuse und Flöhe, das sind auch Kreaturen Gottes, aber der Herrgott hat nicht bestimmt, dass wir uns von diesem Ungeziefer fressen lassen sollen. Ich weiß nicht, warum er auch das Ungeziefer in die Welt gesetzt hat, vielleicht deshalb, damit wir uns an Reinlichkeit gewöhnen.“⁵

Gewiss kann man dieses besonders krasse Beispiel antisemitischer Rhetorik sowie die Parteikarriere eines baptistischen Gemeindegotteskinderes als Einzelfall verstehen, zumal sich Karl Fiehler dezidiert von seinen baptistischen Wurzeln distanziert hatte:

„In Elternhaus und Schule war ich in streng christlichem Sinne erzogen worden. Die religiösen Auffassungen der Baptistengemeinde erschienen mir persönlich als zu engherzig, weshalb ich mich nicht zum Eintritt in diese entschließen konnte.“⁶

Die Prägung, die er laut eigener Auskunft im Elternhaus erhielt, lässt jedoch hellhörig werden:

„Mein Vater hat sehr viel in der freiwilligen Armenpflege gearbeitet und es verstanden, auch in uns Kindern tiefes Verständnis für die sozialen Fragen unseres Volkes zu wecken. Meine Eltern waren auch überzeugte Patrioten, die in ihren Kindern die heiße Liebe zu Volk, Heimat und Vaterland entfachten [...]“⁷

Der Fall Karl Fiehler deutet an, wie notwendig und wie ertragreich auf Recherchen basierende Studien zu den ideologischen und politischen Einstellungen innerhalb der verschiedenen baptistischen Gemeinden und der Pastorenschaft sein können.

In seiner wissenschaftlichen Gesamtdarstellung zur Bischöflichen Methodistenkirche im „Dritten Reich“ betont Herbert Strahm zu Beginn, dass zur „Judenfrage“ kaum Quellen vorhanden seien, „[...] denn gerade darü-

³ Vgl. *Hermann Weiß* (Hg.), *Biographisches Lexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M. 1998, 121 f.

⁴ Eidesstattliche Erklärung des ehemaligen Stadtrats in München, Andreas Pfeiffer, vom September 1947 (Spruchkammern-Karton 407 „Karl Fiehler“, Staatsarchiv München).

⁵ *Karl Fiehler*, „Die nationalsozialistische Gemeinde 1937“, 363 (zitiert nach: Spruchkammern-Karton 407 „Karl Fiehler“, Bl. 202, Staatsarchiv München).

⁶ Vgl. Aussage Fiehlers im Berufungsverfahren im November 1949 (ebd.).

⁷ Ebd.

ber konnte unter der nationalsozialistischen Herrschaft nur wenig öffentlich gesagt werden“.⁸ Diese Feststellung ist zutreffend, wenn man das Augenmerk auf die illegalen Hilfeleistungen gegenüber Juden richtet, die zum großen Teil nicht dokumentiert wurden. Hier sind vielmehr Forschungen zu einzelnen Biografien der Opfer bzw. der Helferinnen und Helfer notwendig, um weitergehende Aussagen treffen zu können.

Um die Brisanz der „Judenfrage“ in der NS-Diktatur zu verstehen, ist es zudem unumgänglich, die zentrale Rolle des Rassenantisemitismus und die daraus folgende dualistische Weltansicht in der nationalsozialistischen Ideologie zu beachten. Kritik bzw. oppositionelles Verhalten im Blick auf die „Judenfrage“ traf den inneren Kern der Ideologie und somit auch das Zentrum der NS-Diktatur, weshalb Resistenz in diesem Bereich von Beginn an mit scharfen Sanktionen belegt wurde. Die euphemistisch mit der Bezeichnung „Maßnahmen“ belegte Entrechtungs- und Verfolgungspolitik gegen Juden, die schließlich im Genozid mündete, durchzog die gesamte nationalsozialistische Herrschaft. Allerdings vollzog sie sich in mehreren Wellen, denen Phasen scheinbarer Ruhe folgten, die aber in einer kumulativen Zuspitzung über die gesellschaftliche Diskriminierung und Ausgrenzung jüdischer Deutscher zur konsequenten Vernichtung des europäischen Judentums führten.

Das offizielle „Verstummen“ freikirchlicher Quellen im Blick auf diese Verfolgungspolitik gegenüber den Juden lässt auch Rückschlüsse auf die Haltung der kirchenleitenden Gremien und der Gemeinden zu. Dies sollte nicht vorschnell mit dem Hinweis abgetan werden, dass Äußerungen zur „Judenfrage“ während der NS-Diktatur generell nicht möglich gewesen wären. Rückblickend stellt sich vielmehr die Frage, aus welchen politischen und kirchenpolitischen, aber auch aus welchen theologischen Gründen keine Stellungnahmen erfolgten. Dieser unangenehmen Pflicht dürfen sich auch die Freikirchen nicht entziehen. Dieser Beitrag wendet sich einem breit gefächerten Themenfeld zu. Es wird versucht, den christlichen Antijudaismus und den Einfluss des rassistischen Antisemitismus’ im Bereich der Baptistengemeinden, ferner das konkrete Verhalten dieser Freikirche zu den Verfolgungsmaßnahmen des NS-Regimes sowie zu ihren judenchristlichen Mitgliedern und Amtsträgern darzustellen. Auch die Hilfeleistungen einzelner Kirchenmitglieder sind in diesen Fragekontext einzubeziehen. Dabei sollen übergreifende Verhaltensmuster – verifiziert und illustriert anhand von Beispielen – aufgezeigt werden.

Der christliche Antijudaismus, dessen Motive und Entstehungsbedingungen bereits vielfach analysiert wurden, zieht sich durch die gesamte Kirchengeschichte. Die „theologisch“ begründete Ablehnung des Judentums im Christentum lässt sich seit der Antike bis in die Gegenwart hinein nachweisen.⁹ Im Laufe der Zeit vertiefte sich die Trennung zwischen Juden und Christen, wobei der Vorwurf, die Juden hätten Christus gekreuzigt,

⁸ *Herbert Strahm*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989, X.

⁹ Vgl. z. B. *Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder* (Hg.), Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1: 1933–1935. Ausgrenzt, Stuttgart 1990, 20 ff.; *Kim Strübind*, „Etappen der ‚Vergewgnung‘. Christentum und Antisemitismus“, in: ZThG 3 (1998), 161–191.

seien also „Gottesmörder“ und lebten folglich unter einem Fluch, ein weit verbreitetes Stereotyp darstellte. Hier ist nicht der Ort, um die Geschichte dieser „Vergegnung“ (Martin Buber) zwischen Juden und Christen aufzuzeigen. Im Laufe dieses Beitrags werden jedoch immer wieder unterschiedliche theologische Rechtfertigungs- und Deutungsversuche thematisiert werden, wobei besonders die weitverbreitete heilsgeschichtliche Deutung des Judentums mit ihrer Dialektik von „Gericht und Gnade“ in den Freikirchen auffällt, die zur Immunisierung gegenüber den Unrechtsmaßnahmen des Nationalsozialismus führte.

Insgesamt lassen sich vier Phasen der NS-Verfolgungsmaßnahmen gegen Juden unterscheiden, die für die weitere Darstellung leitend sind.¹⁰ Eine erste Phase setzte bereits mit der Machtergreifung 1933 ein, in deren Folge es neben der gesteigerten antisemitischen Propaganda und dem gezielten Terror gegen die jüdische Bevölkerung zu Boykottmaßnahmen und schließlich durch die Einführung des „Arierparagrafen“ (7. April 1933) zum Ausschluss der meisten jüdischen Beamten aus öffentlichen Ämtern kam. Eine weitere Phase wurde durch die systematische Entrechtung sowie durch die wirtschaftliche und gesellschaftliche Ausgrenzung infolge der Nürnberger Gesetze vom 15. September 1935 eingeleitet. Die dritte Phase der Judenverfolgung ist mit der von der NS-Führung inszenierten Pogromnacht vom 9. auf den 10. November 1938 verbunden, die weitere öffentliche Diskriminierungen und eine forcierte Ausweisungspolitik nach sich zog. Die letzte Phase der NS-Judenverfolgung lässt sich schließlich der sogenannten „Endlösung“ von 1941 zuordnen, die über die Gettoisierung zum Genozid am europäischen Judentum führte. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, wie sich die deutschen Baptisten in den verschiedenen Phasen dieser antisemitischen Repressionspolitik geäußert bzw. verhalten haben.

1. Die erste Phase der Judenverfolgung 1933 bis 1935

1.1. Äußerungen zur „Judenfrage“ und Reaktionen auf die ersten Entrechtungsmaßnahmen unter Einbeziehung ihrer Vorgeschichte

Eine öffentliche Auseinandersetzung baptistischer Kreise mit der „Judenfrage“ ist im Grunde nur in der ersten Phase der NS-Judenpolitik (1933 bis 1935) festzustellen.¹¹ Bereits in der Endphase der Weimarer Republik erschienen in den Publikationen des baptistischen Gemeindebundes ver-

¹⁰ Vgl. Kurt Meier, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Göttingen 1968; Magnus Brechtken, Die nationalsozialistische Herrschaft 1933–1939, Darmstadt 2004, 102 ff. – Die Phasen werden auch als Gliederungsprinzip in den einschlägigen Darstellungen zur „Judenfrage“ aus kirchlicher Sicht benutzt. Vgl. dazu: Wolfgang Gerlach, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1993; Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder (Hg.), Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1–3, Stuttgart 1990–1995.

¹¹ Vgl. Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche, Wuppertal 1995, 260.

mehrt kritische Artikel zur völkischen Ideologie und zum Parteiprogramm der NSDAP.¹² Vor allem der rassistische Antisemitismus der NSDAP wurde als Begründung angegeben, weshalb ein Christ sich nicht für diese Partei entscheiden und engagieren könne:

„Das Programm [i.e. das Parteiprogramm der NSDAP, Anm. d. Verf.] gesteht die deutsche Staatszugehörigkeit mit ihren Rechten und Pflichten keinem Juden zu. Der Jude ist hier im Sinne von Rasse und Abstammung und zugleich im Sinne unbedingter schädlicher Gesinnung und Wesenhaftigkeit gemeint. Das ist vom Standpunkte Christi als auch des Christentums nicht zulässig.“¹³

Die weltanschauliche Dimension und der dezidierte Rassismus des Nationalsozialismus wurden zu dieser Zeit deutlich erkannt, in den kircheneigenen Publikationen konkret benannt und mit christlichen Werten für unvereinbar gehalten. Auch wenn die Diskussionen in den Gemeinden zwischen Befürwortern und Kritikern der NSDAP durchaus kontrovers verliefen, belegen die Publikationen eine deutlich ablehnende Haltung, die sich besonders auf die „Judenfrage“, die „Vergötzung“ einer bestimmten Rasse und die Diffamierung des Alten Testaments berief. Die Kritik an der NS-Ideologie orientierte sich dabei vor allem am Standpunkt des „Christlich-Sozialen Volksdienstes“ (CSVD), einer christlich-konservativen Partei, der führende Baptisten, darunter auch der Schriftleiter der baptistischen Zeitschriften Paul Schmidt, angehörten.¹⁴

Ein vehementer Aufklärer im Blick auf antisemitische Vorurteile war der baptistische Judenmissionar Naphtali Rudnitzky, der sich in verschiedenen Artikeln nicht nur um eine ausgewogene biblische Israellehre bemühte und Grundkenntnisse über das Judentum vermittelte, sondern auch dezidiert antisemitische Stereotype hinterfragte und widerlegte.¹⁵ 1933 erschienen mehrere einschlägige Artikel zur „Judenfrage“ in verschiedenen baptistischen Zeitschriften. Die erste Welle antisemitischer Aktivitäten (Ausschreitungen der SA, Boykott, Einführung des Arierparagrafen) im Jahr der

¹² Vgl. ebd., 61 ff. In der Monatszeitschrift für Prediger wurde der Artikel von *Karl Gustav Schürmann*, „Christliche Bedenken gegen das Programm der NSDAP“, in dem er sich eindeutig gegen die Ideologie der NSDAP aussprach, in Auszügen wiedergegeben. Vgl. *Der Hilfsbote* (1931) Nr. 1, 15 f. (Oncken-Archiv Elstal). Vgl. dazu auch die kritischen Ausführungen über Ernst von Reventlow, „Für Christen, Nichtchristen, Antichristen – die Gottfrage der Deutschen“, in: *Der Hilfsbote* (1931) Nr. 2, 41 f.

¹³ *Schürmann*, zitiert nach *Der Hilfsbote* (1931) Nr. 1, 15.

¹⁴ Vgl. *Günter Opitz*, *Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1969.

¹⁵ Vgl. *Ronald Hentschel*, „Naphtali Rudnitzky (1869–1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars“. Abschlussarbeit am Theologischen Seminar des BEFG 1994, 59 f. Hentschel schildert den Lebensweg dieses baptistischen Judenmissionars, den seit der Jahrhundertwende auch einzelne Baptistengemeinden in seinen judenmissionarischen Aktivitäten förderten. 1926 wurde seine Missionsarbeit in die Missionsabteilung des Bundes integriert und monatlich finanziell unterstützt (vgl. ebd., 54). Die Judenmission war ab diesem Zeitpunkt ein offizieller Zweig der Missionsarbeit des Bundes. Es ist bemerkenswert, dass die Zeitschrift des Judenmissionars Rudnitzky bis Herbst 1935 weiterhin im Oncken-Verlag gedruckt wurde (vgl. ebd., 103).

Machtergreifung wurde dagegen in den Veröffentlichungen und offiziellen Verlautbarungen nicht mehr eindeutig kommentiert. Die „Judenmission“¹⁶ und eine damit verbundene heilsgeschichtliche Deutung des Judentums – einschließlich endgeschichtlicher und chiliastischer Motive – markierten die grundlegende Einstellung in den baptistischen Zeitschriften gegenüber dem Judentum. Als typisch kann daher eine Artikelserie von Arthur Bach aus dem Jahr 1932 gelten, die im Sommer 1933 in der Monatszeitschrift für Prediger veröffentlicht wurde.¹⁷ Der Autor bekannte sich in seinen Ausführungen zur bleibenden Erwählung Israels, die er biblisch begründete. Die sich abzeichnende Verfolgung des zeitgenössischen Judentums interpretierte er zugleich als Gottes Gericht, wobei die Charakterisierung des Judentums auf antisemitische Vorurteile und Stereotype zurückgriff, die der aggressiven Polemik eines Adolf Stoecker in nichts nachstanden.¹⁸

„Israel hat seit Jahrhunderten mit Zähigkeit die Völker Europas und auch unser deutsches Volk in finanzieller Hinsicht selbstsüchtig ausgenützt. [...] Israel hat seit Jahrzehnten daran mitgearbeitet, die sittliche Grundlage unserer Kultur zu untergraben. [...] Israel ist für unser Volk eine Not und in der Art seines Wirkens eine Last, die, wenn wir zu einer völkischen Gesundheit kommen wollen, auf die Dauer kaum mehr ertragbar erscheint.“¹⁹

In diesem Zusammenhang wird auch die Funktion des Staates sowie die Rolle von Christen in der Politik reflektiert:

„Wo Christen staatliche Verantwortung tragen [...], da müssen sie sich bewußt sein, daß es ihre Aufgabe sein kann, ihr Volk durch Gesetze vor zermürbenden und zersetzenden Einflüssen zu schützen. Der Christ kann um seines Volkes willen die Pflicht haben, durch die Ermöglichung und Herbeiführung von Ausnahmegesetzen für das Judentum sein Volk vor Einflüssen, die es schwächen und damit hindern, seine weltgeschichtliche Aufgabe zu erfüllen, zu bewahren. Das ist kein Vergewaltigen des anderen, kein Unrecht, das ist vielmehr aus heiliger Verantwortung herausgehobenes Handeln.“²⁰

Dennoch plädierte der Autor dafür, dem Judenhasse keinen Raum zu geben, und wandte sich gegen die völkische Rassenlehre. Bei Arthur Bach finden sich die typischen Argumentationslinien des modernen Antisemitismus christlich-konservativer Couleur.²¹ Das Judentum galt als verantwortlich für den diagnostizierten Sittenverfall, die Entkirchlichung und den Mangel

¹⁶ Judenmissionsgesellschaften wurden auch von deutschen Baptisten aktiv unterstützt (Naphtali Rudnitzky, Israel und Eugenia Moran).

¹⁷ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 261.

¹⁸ Vgl. *Hans Engelmann*, Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Berlin 1984.

¹⁹ *Arthur Bach*, Der Christ und die Judenfrage, in: *Der Hilfsbote* (1933) Nr. 7, 152 (Oncken-Archiv Elstal).

²⁰ Ebd., 156.

²¹ Zur Einordnung dieser Spielart des christlichen Antisemitismus vgl. *Gottfried Seebaß*, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus, in: *Rolf Rendtroff* (Hg.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, München 1980, 9–25, bes. 18 ff.

an Nationalbewusstsein in der deutschen Gesellschaft. Dem Staat wurden daher „Maßnahmen“ gegen diese Gefährdung zugestanden. Das gegenwärtige Judentum unterschied der Autor dabei scharf von der biblisch begründeten eschatologischen Hoffnung für „Israel“, an dem Gott noch einmal heilvoll handeln werde. Gleichzeitig distanzierte er sich, wie in diesen Kreisen üblich, vom rassistischen Antisemitismus.²²

Festzuhalten bleibt, dass antisemitische Vorurteile durchaus in die endgeschichtliche Schau des Judentums integriert werden konnten. In zeitgleich erschienenen Beiträgen wurde analog argumentiert. Man wandte sich zwar gegen einen gewalttätigen Judenhass, sah aber gleichzeitig in Völkern, die Juden aus ihrer Volksgemeinschaft ausschlossen, ein Werkzeug Gottes in seinem Gericht über das „ungläubige“ Israel. Die heilsgeschichtliche Interpretation, wonach an dem gegenwärtigen Judentum das göttliche Strafgericht zu vollziehen sei, konnte daher einer passiven Hinnahme und theologischen Legitimierung antisemitischer Entrechtungspolitik im Nationalsozialismus Vorschub leisten. Die Trennung zwischen dem „Fluch-Judentum“ der Gegenwart und dem „Segens-Judentum“ der Zukunft verhinderte eine deutliche Solidarisierung mit den Verfolgten. Vielmehr sah man aufgrund einer apokalyptischen Deutung der Gegenwart im „Dritten Reich“ eine Fluchperiode für das ungläubige Israel, die von einer noch folgenden Segenszeit abgelöst würde.

Dass die apokalyptische Sicht des Nationalsozialismus und die mit ihr verbundene heilsgeschichtliche Schau des Judentums nicht notwendigerweise zur Passivität führen musste, zeigt das Beispiel von Pastor Arnold Köster in Wien.²³ Köster gehörte bereits in der Endphase der Weimarer Republik zu den wenigen dezidierten Kritikern des Nationalsozialismus im freikirchlichen Umfeld. Als ein entscheidendes Proprium Kösters arbeitete Graf-Stuhlhofer in seiner Biografie dessen spezifische Israellehre heraus,²⁴ die er an vielen Belegen verifizierte.²⁵ Die von Köster geleitete Gemeinde in Wien entwickelte sich zu einer Heimstatt für verfolgte Juden und Judenthristen.²⁶ Dennoch konnte auch Köster in seiner heilsgeschichtlichen Deutung Israels gegenwärtiges Schicksal als Gerichtshandeln Gottes deuten, in dem „Deutschland die Zuchtrute Gottes geworden“²⁷ sei, und erst für die Zukunft wieder eine heilvolle Zeit Israel prognostizieren.

Nur wenige, meist selbst aus dem Judentum stammende Baptisten (wie Naphtali Rudnitzky) wandten sich gegen diese spezielle Israellehre und die

²² Zu ähnlichen Einstellungen in den evangelischen Landeskirchen vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 71 ff.

²³ Vgl. *Franz Graf-Stuhlhofer*, Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960), Neukirchen-Vluyn 2001.

²⁴ Dazu zählen die Wertschätzung des Alten Testaments, Israels bleibende Erwählung, die jüdische Abstammung Jesu und die Ablehnung von Rassismus.

²⁵ Vgl. *Graf-Stuhlhofer*, Öffentliche Kritik, 70 f., 220 ff.

²⁶ Vgl. ebd., 224 ff.

²⁷ Arnold Köster, zitiert nach ebd., 228.

damit verbundene Gegenwartsdeutung.²⁸ Die letzten Veröffentlichungen Rudnitzkys, die sich kritisch mit dem (christlichen) Antisemitismus auseinandersetzten, erschienen im März 1933.²⁹ Eindeutig wurde dort in der breiten Öffentlichkeit des baptistischen Wochenblattes *Der Wahrheitszeuge* festgehalten:

„Was tun aber wir Christen? Gott sei Dank nicht alle, aber noch immer viel zu viele rufen: ‚Die Juden sind unser Unglück, man muß ihnen die gegebenen Rechte nehmen, sie aus dem Lande jagen.‘ Wessen Gewissen bei solchen Worten und Wünschen unerschüttert bleibt, der darf auf den Geist christlicher Gesinnung keinen Anspruch machen, denn er redet und handelt gegen Gottes Wort.“³⁰

Mutige Stimmen wie diese fanden zumindest im Jahr der Machtergreifung noch Gelegenheit, ihre prononcierte Meinung in den Zeitschriften des Bundes zu veröffentlichen. Signifikant ist für das Jahr 1933 jedoch der neue Ton gegenüber der NSDAP: Während in den Zeitschriften des baptistischen Gemeindebundes bislang eine eindeutige Kritik an der Rassenlehre vorherrschte, vertrat der Schriftleiter Paul Schmidt nach der Machtübernahme und in der ersten Phase der Konsolidierung der NS-Diktatur nun eine andere Haltung. Im Anschluss an die Artikelserie Arthur Bachs wandte er sich zwar erneut gegen die Hasstiraden der antisemitischen Propaganda und die gewalttätigen Übergriffe auf Juden und jüdische Einrichtungen. Dem Staat billigte er jedoch eine Verantwortung für den Schutz des Volkstums vor „fremdrassigen Strömungen“ zu. In diesem Sinne bestand er der Staatsmacht repressive Maßnahmen gegen Juden aus volkspolitischen Überlegungen zu, in der Folgezeit eine typische Argumentationslinie. Die Legitimität staatlicher Maßnahmen gegen Juden, wie etwa der Arierparagraf, wurden auch aus ordnungspolitischem Denken nicht infrage gestellt:

„Wenn wir aufgrund unserer biblischen Erkenntnis zu der Einsicht gekommen sind, daß Ausnahmegesetze gegen das Judentum für den Staat sehr wohl möglich sind, ja, unter Umständen zu seinen staatlichen Pflichten gehören, so wissen wir aufgrund unserer biblischen Erkenntnis auf der anderen Seite auch, daß alles Revolutionäre, was nicht durch staatliche Autorität getragen ist, gegen das Judentum vom Christentum her nicht eingesetzt werden kann.“³¹

²⁸ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 262. Naphtali Rudnitzky trat vehement gegen diese Einschätzung ein (vgl. ebd., 263). In seiner Artikelfolge „Die Not Israels und das christliche Gewissen“ wandte er sich gegen christlichen Antijudaismus. Auch andere zeitgleiche Stimmen votierten für eine Israellehre der bleibenden Erwählung Israels auf der Grundlage von Röm 9–11. Anfang 1933 wurde ein Aufruf der Gemeinschaft Christusgläubiger Israeliten an Berliner Baptistengemeinden veröffentlicht (vgl. ebd., 264). Dort äußerten sie Kritik an der Übernahme von antisemitischen Vorurteilen in Evangelisationsveranstaltungen. Offensichtlich ließen sich Einflüsse der rassistischen Propaganda in Baptistengemeinden nachweisen.

²⁹ Vgl. Hentschel, „Naphtali Rudnitzky“, 98 f.

³⁰ *Der Wahrheitszeuge*, 19. März (1933), 93 (Oncken-Archiv Elstal).

³¹ Paul Schmidt, in: *Der Hilfsbote* (1933) Nr. 7, 157 (Oncken-Archiv Elstal).

Stand man der Rassenideologie der nationalsozialistischen Bewegung vor der Machtergreifung zunächst offensichtlich kritisch gegenüber, galt die NS-Regierung nunmehr als rechtmäßige Obrigkeit, deren Anordnungen zu befolgen seien. Eine den Diakonissen des Diakoniewerkes Tabea gegebene Begründung für die zukünftig übliche Beflaggung diakonischer Einrichtungen mit der Hakenkreuzfahne verdeutlicht diesen signifikanten Wechsel der Argumentationslinie. Die Hakenkreuzfahne sei für Tabea nicht länger das Zeichen des Antisemitismus, sondern Symbol der „Erhebung zu neuem Leben“.³²

Analog zu den großen Kirchen wandte man sich seitens der Baptisten ebenfalls gegen die sogenannte „Greuelpropaganda“ des Auslands.³³ Auf einer USA-Reise im Dezember 1933, die der Bundesälteste Friedrich Wilhelm Simoleit zur Erneuerung der Einladung der Baptist World Alliance (BWA) zum Weltkongress in Berlin nutzen sollte, beschrieb er ausführlich die Situation im neuen Deutschland.³⁴ Simoleit bezog antisemitische NS-Propaganda in seine Deutung ein. So sprach er von der Überfremdung der früheren demokratischen Regierung durch „östlichen Einfluss“ und führte zu den rassistischen Plänen der NS-Regierung aus: „Kein Mensch und auch kein Christ in Deutschland beklagt, daß dieses verbrecherische Gesindel aus dem Land gejagt wurde.“³⁵

Dementsprechend wurden die Verfolgungsmaßnahmen von ihm auf unerträgliche Weise bagatellisiert:

„Jeder Umschwung ist mit mehr oder minder großen Opfern verbunden. Als eine verschwindende Kleinigkeit mutet es uns an, wenn einige gute Juden in Mitleidenschaft gezogen wurden.“³⁶

Ein weiteres und besonders krasses Beispiel für die Übernahme antisemitischen NS-Gedankenguts ist durch eine sogenannte „Berufsstunde“ belegt, die am 6. Februar 1934 vom Vorsitzenden des Diakoniewerkes Tabea, Carl Neuschäfer, gehalten wurde.³⁷ Deutschland sollte demnach wieder eine Heimat für Deutsche sein:

„Das ist selbstverständlich, daß die Deutschen blutmässig zusammengehören, damit verbindet sich die Ausscheidung aller Nichtdeutschen aus dem öffentlichen Leben. Das ist erst hart, ist aber als Grundeinstellung unbedingt erforder-

³² Vgl. *Diakoniewerk Tabea* (Hg.), 100 Jahre Tabea: 1899–1999, Hamburg 1999, 98.

³³ Zum kirchlichen Memorandum zur Abwehr der „Auslandshetze“ vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden, Christen, Deutsche, Bd. 1, 162. Der Boykott vom 1. April 1933 wurde darin als „einmaliger Akt und als Abwehrmaßnahme“ bezeichnet, der eine „gesetzliche Reduzierung des nach dem Weltkriege übermäßig gewordenen Anteils des jüdischen Elements“ herbeiführen sollte (ebd., 163).

³⁴ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 239.

³⁵ *Friedrich Wilhelm Simoleit*, Wie es im neuen Deutschland aussieht, in: *Der Sendbote* 50 (1933), 13. Dezember (Oncken-Archiv Elstal, nach Stenogramm ohne Seitennummerierung).

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. Rundbriefe ADT 2 – 01, 36 (Archiv Diakoniewerk Tabea Hamburg).

lich und verständlich. Die Zuwanderung von Ostjuden und anderen schmarotzenden Einwanderern wird bewußt unterbunden.“³⁸

Ohne jede kritische Reflexion entfaltete Neuschäfer die Gedanken der „Rassenhygiene“ und der „Aufordnung“ der Deutschen.

Besonders aufschlussreich ist zudem ein Eklat um Prediger Heinrich Fiehler – Vater des Münchner Oberbürgermeisters Karl Fiehler – im Kontext der Rassismusresolution auf dem BWA-Kongress 1934. Die komplexe Vorgeschichte und der zeitgeschichtliche Kontext dieser Weltbundtagung können hier leider nicht erörtert werden. Mitten in der Hauptstadt des „Dritten Reiches“ wurden von einem großen internationalen Kongress deutliche Resolutionen zu den Themen Nationalismus, Rassismus und Weltfrieden verabschiedet.³⁹ In der Diskussion um die Rassismusresolution äußerte sich Prediger Fiehler ganz im Sinne der NS-Judenpolitik:

„Vor Gott sind wir alle gleich, ebenso alle Völker und alle Rassen. Wenn aber eine Rasse in einer Nation volksschädigend wirkt, dann muss die Regierung zur Selbsterhaltung der Nation eine solche Rasse in die Schranken weisen, die wir für uns selbst wie für andere gelten lassen.“⁴⁰

Die staatlichen Verfolgungsmaßnahmen wurden unter Aufnahme der NS-Ideologie gerechtfertigt, wonach die jüdische Rasse volksschädigend sei und deshalb zur „Selbsterhaltung“ der Nation in die Schranken gewiesen werden müsse. Antisemitische Repressionen erhielten somit den Charakter notwendiger Schutzmaßnahmen für den Staat. Der Kongress antwortete auf diese Entgleisung mit einer weiteren Resolution, die sich speziell gegen den Antisemitismus wandte.

In der Folgezeit wurde die Thematik der „Judenpolitik“ in baptistischen Veröffentlichungen konsequent ausgeblendet. Warnende Worte lassen sich nach 1933 nicht mehr nachweisen. Auch der Kampf gegen die völkische Ideologie in den Folgejahren führte nicht zu einer gezielten Stellungnahme gegen den Antisemitismus.

1.2. Baptistische Stellungnahmen zur Einführung des Arierparagraphen

Während eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der „Judenfrage“ im Zuge des Jahres 1933 in den baptistischen Blättern sukzessive unterblieb, ist die Haltung des Bundes der Baptistengemeinden im Blick auf den Arierparagraphen im kirchlichen Bereich, der bekanntermaßen auch ein Anlass für den beginnenden Kirchenkampf war, davon auszunehmen. Der Schriftleiter des baptistischen *Wahrheitszeugen*, Paul Schmidt, distanzierte sich

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 149 ff.

⁴⁰ Walter Harnisch/Paul Schmidt (Hg.), Fünfter Baptisten-Weltkongress. Deutscher Bericht des in Berlin vom 4.–10. August 1934 gehaltenen Kongresses, Kassel 1934, 217 f.

Anfang August 1933 explizit von der Einführung des Arierparagrafen in der Kirche:⁴¹

„Auf der Ebene des Staates hat die Judenfrage ein anderes Gewicht als auf dem Boden der Gemeinde. In der Gemeinde hat Christus alle Fragen der Rasse, des Standes und der Geschlechter überbrückt und hat eine Einheit in ihm selber geschaffen, die die kommende Reichgotteseinheit vorbildet.“⁴²

In der Kommentierung der neuen Verfassung der evangelischen Kirche im August 1933 hob der Schriftleiter ausdrücklich hervor, dass der Arierparagraf nicht aufgenommen worden sei.⁴³ Das Gutachten der Universität Marburg zum Arierparagrafen sowie die Eingabe an die Nationalsynode von 21 Neutestamentlern zur Rassenfrage, die den Arierparagrafen im Bereich der Kirche klar ablehnten, wurden ebenfalls veröffentlicht.⁴⁴ Interessanterweise findet sich das Gutachten der Universität Erlangen, das im Tenor zwar mit den Marburgern übereinstimmte, aber pragmatische Ausnahmeregelungen (Einzelfallprüfungen) vorsah, nicht in den baptistischen Publikationen.

Nach dem bisherigen Stand der Quellenforschung ergibt sich, dass die Einführung des Arierparagrafen im Bund der Baptistengemeinden offiziell nicht ins Auge gefasst wurde. Während man sich in organisatorischer Hinsicht sehr wohl an den Führerstaat anpasste, um die eigene Existenz zu sichern, fehlt eine dezidierte Stellungnahme zum heftig umstrittenen Arierparagrafen in der Bundesgemeinschaft der Baptisten.⁴⁵ Das liegt zum einen an der Minderheitensituation der Freikirchen, deren kirchenpolitische Entscheidungen stets im „Windschatten“ des Kirchenkampfs fielen. Zum anderen gab es im Bund der Baptistengemeinden keinen vergleichbaren Kampf antagonistischer Strömungen, wie er zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche stattfand. Die Einführung des Arierparagrafen in einem Teil der Landeskirchen wurde vornehmlich durch die deutsch-christlichen Kirchenleitungen initiiert und vorangetrieben.⁴⁶ Die Nationalsynode im September 1933 fasste im Blick auf den eskalierenden Kirchenkampf aus taktischen Gründen keinen Beschluss in dieser Frage, obwohl in vielen Landeskirchen der Arierparagraf bereits eingeführt worden war. Sofern dies nicht durch eine offizielle Übernahme des Gesetzes geschehen war, vollzog sich dieser Prozess durch „geeignete“

⁴¹ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 265.

⁴² Der Wahrheitszeuge (1933), 6. August (Oncken-Archiv Elstal), zitiert nach *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 265.

⁴³ Vgl. Der Hilfsbote (1933) Nr. 8, 183 (Oncken-Archiv Elstal). Die Aufnahme des Arierparagrafen in die neue Verfassung der altpreußischen Landeskirche wurde dagegen unkommentiert abgedruckt und der Leserschaft zur Lektüre empfohlen, in: Der Hilfsbote (1933) 10, 230 f. (Oncken-Archiv Elstal).

⁴⁴ Vgl. Der Hilfsbote (1933) Nr. 11, 252 ff. (Oncken-Archiv Elstal).

⁴⁵ Zur Anpassung an die Erwartungen des Staates sei an die zeitweilige Einführung des „Führerprinzips“ erinnert. Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 84 ff.

⁴⁶ Vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 200.

Verwaltungsmaßnahmen (Dienstunfähigkeit, Beurlaubung, zwangsweiser Ruhestand).

Die Vermutung liegt nahe, dass die Frage des Arierparagrafen seitens des baptistischen Bundes bewusst umgangen wurde, solange keine direkten staatlichen Forderungen ergingen. Bisher gibt es zudem keine verlässlichen Zahlen über den Anteil judenchristlicher Prediger und Mitglieder im Bund. Es wurde jedoch wiederholt festgestellt, dass es sich nur um wenige handelte. Anscheinend waren die Bundesverantwortlichen bemüht, den Spielraum der bisher ungeklärten rechtlichen Situation der Freikirche zu nutzen, um in dieser Frage keine generelle Regelung treffen zu müssen. Diese Haltung verrät implizit eine Reserve hinsichtlich der Übertragung rassepolitischer Kriterien auf die Freikirche, ohne dass man sich zu einer eigenständigen öffentlichen Stellungnahme durchrang. Dabei wusste man sich mit den Positionen der entstehenden Bekennenden Kirche offensichtlich einig.

Auch die baptistischen Diakoniewerke wandten in dieser frühen Phase der Diktatur die Bestimmungen des Arierparagrafen nicht auf das Diakonissenamt an. In den baptistischen Schwesternschaften gab es nach dem jetzigen Stand der Aufarbeitung nur sehr wenige judenchristliche Mitglieder. Einheitliche Regelungen über die Umsetzung des Arierparagrafen sind zu Beginn des „Dritten Reiches“ nicht nachzuweisen. In einem Rundschreiben zur Aufnahme in die Diakoniegemeinschaft, zu der die freikirchlichen Schwesternschaften gehörten, wurde auf Anraten von Oberin Auguste Mohrmann die Bedingung eingefügt, dass die zukünftig gemeldeten Schwestern deutsche Staatsangehörige und „arischer“ Abkunft sein müssten.⁴⁷ Wie die konkrete Anmeldung der Schwestern vollzogen wurde, bleibt ungewiss. Für das Diakonissenhaus Bethel versicherte mir die spätere Oberin Eva Hertzler mündlich, dass der Arierparagraf nicht zur Anwendung kam, das heißt, dass keine Diakonisse aufgrund ihrer jüdischen Abstammung aus der Schwesternschaft ausscheiden musste. Judenchristliche Schwestern fanden vielmehr, wenn auch unter größtmöglicher Geheimhaltung, weiterhin Aufnahme in die Schwesternschaft. Dabei ist eine in der freikirchlichen Diakonie verbreitete Taktik festzustellen, wonach eine Konkretisierung weiterreichender Bestimmungen auf den Arbeitsfeldern so weit wie möglich vermieden wurde. Man war bemüht, die Auswirkungen auf das Diakonissenhaus nicht durch allgemeine Richtlinien festzuschreiben, was wohl auch für den baptistischen Bund insgesamt galt. So ist bisher keine offizielle Entlassung eines Predigers aus dem Dienst aufgrund seiner „nichtarischen“ Abstammung nachweisbar.

⁴⁷ Vgl. Brief Auguste Mohrmann an Dr. Herrmann, 24. Januar 1934 (ADW CA/G 100 000/g I).

1.3. Ausgrenzung judenchristlicher Mitglieder und Amtsträger

Die offizielle Unterstützung der Judenmission wurde dennoch bereits 1933 eingestellt.⁴⁸ Gleiches gilt für die drei großen, von landeskirchlicher Seite unterstützten Judenmissionsgesellschaften.⁴⁹ Das Missionskomitee hatte auf Bundesebene seine Arbeit bereits 1933 eingestellt, und auch die Leserschaft juden-missionarischer Zeitschriften verlagerte sich ins Ausland. In Berlin, dem damaligen Zentrum der judenmissionarischen Aktivitäten, erhielten juden-christliche Gruppen in späteren Jahren keine Unterstützung mehr, wobei ihnen selbst die Nutzung des Taufbeckens nicht mehr gestattet wurde. Da juden-christliche Gemeinden teilweise als Stationen der Baptistengemeinden existierten, wurden diese Verbindungen wohl auch aus Sorge vor Repressalien gelöst.⁵⁰

Ausgrenzung und Ächtung judenchristlicher Mitglieder in den Gemeinden setzten schon früh ein, wie Betroffene berichteten, und steigerten sich im Zuge der Verfolgungspolitik. Judenchristliche Mitglieder wurden gemieden und zunehmend als Belastung empfunden.⁵¹ Die engagierte Hilfe im Einzelfall stand einer mehrheitlichen Isolierung der judenchristlichen Gemeindeglieder gegenüber.

Besonders eklatant ist der Fall der Pastorenfamilie Brückner.⁵² Johannes Brückner wirkte seit 1929 in der Gemeinde Chemnitz als Pastor.⁵³ Er bekannte sich offen zu seiner kritischen Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus, wodurch er in große Konflikte mit einigen nationalsozialistisch gesinnten Gemeindegliedern geriet. Die Situation wurde noch dadurch verschärft, dass seine Ehefrau jüdischer Abstammung war. Die Spannungen

⁴⁸ Gleiches gilt für die Landeskirchen, vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 285 ff.; vgl. dazu *Hentschel*, „Naphtali Rudnitzky“, 103.

⁴⁹ Vgl. *Röhm/Thierfelder*, Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1, 281 ff.

⁵⁰ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 266.

⁵¹ Hier ließen sich viele Beispiele nennen. In einem Gespräch vom 12. Dezember 1988 teilte mir Frieda Schmal mit, dass ihre ganze Familie, zuerst ihre Mutter, vom Judentum zu den Baptisten konvertiert wäre. Sie wurden während des „Dritten Reiches“ in der Berliner Baptistengemeinde Gubener Straße sukzessiv geächtet. Judenchristen wurden unter anderem vom Türdienst nicht mehr hereingelassen und mit antisemitischen Äußerungen geschmäht. Nur einzelne Mitglieder nahmen sich der Familie Schmal an, die durch die Judengesetzgebung in große wirtschaftliche und soziale Not geriet. Ihren Brüdern, darunter dem Pastor Siegfried Schmal, gelang die Auswanderung. Die Desolidarisierung seitens der Gemeinde führte dazu, dass sich, nach Auskunft von Frieda Schmal, ihr Bruder Max vom Glauben abwandte. Ihr Vater war ebenfalls enttäuscht von der Gemeinde, sodass er kurz vor seinem Tod bekannte: „Ich bin nicht zur Gemeinde gekommen, sondern zu Jesus Christus.“ Die Rückerstattung anvertrauten Vermögens der Auswanderer ist eine weitere ungeklärte Angelegenheit im Blick auf die Gemeinde. Frieda Schmal wurde jedoch durch eine Schwester der Gemeinde, Lucie Seiffert, jahrelang versteckt und überlebte auf diese Weise den Krieg und den Untergang der Diktatur.

⁵² Vgl. *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Chemnitz* (Hg.), 100 Jahre Baptistengemeinde in Chemnitz 1894–1994, bearb. v. *Werner Jöhrmann*, Chemnitz 1994, 49–51.

⁵³ Zu seiner Biographie vgl. *Herbert Gudjons*, Festschrift 125 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Varel 1856–1981, Varel 1981, 52.

eskalierten im Oktober 1933, als ein Gemeindeglied eine Anklageschrift an die sächsische Regierung richtete, in der die politischen Positionen des Pastors und seine Ehe mit einer „Halbjüdin“ angezeigt und zugleich im Sinne des Arierparagraphen um seine Amtsenthebung nachgesucht wurde. Rückblickend wurde die Kontroverse folgendermaßen kommentiert:

„Seiner jüdischen Gattin wegen glaubte Brückner, gegen Hitler und sein Regime kämpfen zu müssen. Hierdurch brachte er sich in Gegensatz zu einigen angesehenen Gliedern der Gemeinde und wurde von diesen wegen schwerer belastender Äußerungen gegen Hitler angezeigt. Nach der damaligen Auffassung glaubten seine Gegner, damit den rechten Weg zu gehen, obwohl nach den Satzungen der Gemeinde solche Klagen durch die Gemeinde zu entscheiden sind. Infolgedessen wurden diese Anhänger Hitlers von der Gemeinde verfeimt, wodurch sich innerhalb der Gemeinde ein nicht geringer Kampf entspann.“⁵⁴

Aufgrund der Anzeige wurde der Angeschuldigte mehrfach verhört, seine Wohnung durchsucht und er selbst zu weiteren Befragungen auf das Polizeipräsidium gebracht. In einer Gemeindestunde am 19. November 1933 erfolgte eine Aussprache über die Auseinandersetzung zwischen dem Prediger und den Mitgliedern, die ihn denunziert hatten. Der Vorstand bezeichnete die Anklageerhebung gegen den Pastor vor der staatlichen Instanz als „schwere Sünde gegen die Bruderschaft“ und beantragte den Ausschluss der betreffenden Brüder, der auch mehrheitlich von der Gemeindeversammlung beschlossen wurde. In der schriftlichen Begründung für den Antrag auf Ausschluss stand, dass die Betroffenen sich „vom Boden des Wortes Gottes derart entfernt“ hätten, „daß sie innerlich bereits außerhalb jeder Verbindung mit Jesu und wahren Gotteskindern stehen“.⁵⁵ Durch die Trennung von den für die Denunziation verantwortlichen Mitgliedern solidarisierte sich die Gemeinde mit ihrem Pastor und seiner Familie trotz der heiklen Lage, in die sie die Aktion gebracht hatte. Die Ausgeschlossenen agitierten jedoch offensichtlich weiter gegen den Pastor, sodass schließlich die sächsische Regierung seinen Wegzug aus Sachsen verlangte. Die Familie zog im Februar 1935 nach Potsdam, wo Pastor Brückner bis 1945 seinen Dienst ausübte.

Anhand der Tagebücher von Josef Halmos, der selbst Judenchrist und einer der hoch geschätzten Gründerväter der Münchner Baptistengemeinde war, lässt sich eine ganze Chronik der Ausgrenzung nachzeichnen, die symptomatisch für ähnliche Schicksale erscheint.⁵⁶ Am 2. April 1933, einen Tag nach dem ersten Boykottaufruf gegen jüdische Geschäfte, hatte Hal-

⁵⁴ Anhang an das Protokoll vom 19. November 1933 aus dem Jahr 1945, zitiert nach: 100 Jahre Baptistengemeinde in Chemnitz, 50.

⁵⁵ Ebd., 51.

⁵⁶ Vgl. dazu *Andrea Strübind*, 1933–1945 München unter dem Hakenkreuz, in: *Andrea Strübind/Kim Strübind* (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München*, München 2002, 113–117. Zur Person vgl. *Andrea Strübind*, Josef Halmos, in: *Harald Schultze/Andreas Kurschat* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“ *Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 2006, 645f.

mos eine Unterredung mit dem Seniorpastor der Münchner Gemeinde, Heinrich Fiehler, mit dem er seit der Frühzeit der Gemeinde freundschaftlich verbunden war. Er bot seinen Rücktritt von seiner Verkündigungs- und Seelsorgetätigkeit an, den Heinrich Fiehler annahm.

Seine Berufung als Missionshelfer nach Kempten lehnte Prediger Edmund Cramer im Frühjahr 1934 ab, da er einem „Judenchristen“ nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten die Leitung der Gemeinde offensichtlich nicht übertragen wollte. Als tiefen Einschnitt erlebte Halmos im Mai 1935 die Ausbürgerung, die ihn mit seiner ganzen Familie traf. Schritt für Schritt zog er sich daraufhin auch aus den verschiedenen übergemeindlichen Arbeitsfeldern zurück. Prediger Cramer riet ihm ebenfalls von weiteren Diensten in den Stationsgemeinden ab. Dennoch setzte Josef Halmos seine seelsorgerlichen Tätigkeiten in den immer enger werdenden Grenzen fort, vor allem in der sogenannten „Trinkerrettungsarbeit“ des Blau-Kreuz-Vereins und durch Hausbesuche. In der Gemeinde erfuhr der beliebte und angesehene „Bruder“, dass er – wie sein Sohn Friedrich rückblickend schrieb – als „gebürtiger Israelit möglichst ‚still sein‘ soll“. Über den Einfluss des Nationalsozialismus in der Gemeinde berichtete Halmos selbst in seinem Tagebuch aus dem Jahr 1938:

„Da in der Holzstr. [die Münchner Baptistengemeinde in der Holzstraße, Anm. d. Verf.] das Nationale mehr und mehr sich Bahn bricht, nahm ich mir vor, auch da wegzubleiben. Man vermisst mich nicht, man ist vielleicht froh, wenn ich verschwinde. Ich war nie im Leben aufdringlich. Wo ich ungerne gesehen war, ging ich nie mehr hin. Die 32 Jahre lang währende ‚Gemeinschaft‘ erscheint mir wie ein kurzer Traum, der viel Liebes zurückliess.“⁵⁷

Mit großer Bitterkeit schrieb er wenig später, dass Prediger Cramer sein Angebot, nicht mehr zur Gemeinde zu kommen, mit großer Erleichterung angenommen habe und ihn nach 33-jähriger Mitgliedschaft und einer 26-jährigen Tätigkeit als Sonntagsschullehrer von der Mitgliederliste streichen wollte. Einige aus der Gemeinde hielten jedoch auch in diesen schweren Jahren an der Verbindung mit der Familie Halmos fest und unterstützten sie ideell und materiell. Josef Halmos wurde am 11. November 1943 in Auschwitz ermordet.⁵⁸

2. Die zweite Phase der Judenverfolgung 1935 bis 1938

Die „Nürnberger Rassengesetze“ vom September 1935 wurden in den Zeitschriften des Bundes – im Unterschied etwa zu den Freien evangelischen Gemeinden – und auch in den offiziellen Rundschreiben kommentarlos übergangen. Die Anwendung der Rassengesetze in den Gemeinden des

⁵⁷ Josef Halmos, Tagebucheintrag vom 28. August 1938 (Privatarchiv Andrea Strübind).

⁵⁸ Die Baptistengemeinde München ehrte den Ermordeten anlässlich ihres 100-jährigen Jubiläums 2002 mit einer Gedenktafel, die am Eingang des Gemeindezentrums angebracht wurde.

Bundes wurde offiziell ebenfalls nicht thematisiert, gab aber antisemitischen Tendenzen in den Gemeinden weitere Nahrung.

Wenige Wochen nach der Verabschiedung der „Nürnberger Rassegesetze“ hielt Pastor Karl August Hahne am 20. Oktober 1935 in der Baptistengemeinde Gelsenkirchen eine Predigt zum Thema: „Das Heil von den Juden? Das Christuswort vom Heil aus den Juden (Ev. Joh 4, 22).“ Diese Predigt wurde im Dezember in der monatlich erscheinenden Zeitschrift der Gelsenkirchener Gemeinde veröffentlicht, die ausgerechnet den Titel *Der Zionsbote* trug.⁵⁹ Zu Beginn seiner Ausführungen verteidigte Hahne seinen brisanten „Predigtgegenstand“ gegen kritische Rückfragen, die bereits im Vorfeld laut geworden seien. Er werde keinerlei politische oder rassische Positionen erörtern, sondern sich auf eine ausschließlich religiöse Argumentation konzentrieren. Diese „religiöse“ Behandlung der „Judenfrage“ bedeute keine Gefährdung der Gemeinde:

„Diese Zeit ist nur gefährlich für Dunkelmänner und Devisenschieber, niemals für Menschen des Lichtes. Wir leben heute in unserm Vaterland, Gott sei es gedankt, an einem sonnenhellen Tage wie selten zuvor.“⁶⁰

Der Prediger, der aus seiner Sympathie mit dem NS-Regime keinen Hehl machte, sah sich gerade im Blick auf die zeitgeschichtliche Situation berufen, christliche Irrtümer über die Sendung und Berufung des Judentums zu korrigieren. Ausgangspunkt seiner Predigt war der traditionelle Vorwurf des jüdischen „Gottesmordes“, den er zunächst anhand einer narrativen Schilderung des Kreuzweges Christi einschließlich der Selbstverfluchung aus Matthäus 27, 25 erhob. Als vermeintlich christliche Fehldeutungen hinsichtlich des Judentums zählte er im Folgenden auf: Israels Erwählung als Volk Gottes, die jüdische Autorenschaft des Alten Testaments und die Herkunft Christi als gebürtiger Jude:

„Aus allen diesen Meinungen ergeben sich weithin Parteinahme[n] für das Judentum. Ja hier und da findet sich versteckter Widerstand gegen die Politik des neuen Deutschlands aus angeblich religiösen Gründen. Dadurch kommt Religion und Christentum in Mißkredit, ja mehr noch, da kann die Religion sich am Volk versündigen und auch an Gott.“⁶¹

Dieser von ihm kritisch betrachteten Israellehre, die seiner Ansicht nach falsche politische Implikationen nach sich zog, setzte er sieben Thesen über das Judentum entgegen, die klassische Topoi des christlichen Antisemitismus mit ausgesprochen eigenwilligen Deutungen der Heilsgeschichte verneinten. Gemäß seiner ersten These sei die Erwählung Israels nur religiös zu begreifen und beziehe sich nicht auf den wirtschaftlichen, politischen

⁵⁹ Vgl. *Der Zionsbote* (1935) Dezember, Nr. 16 (Kopie aus Privatchiv Andrea Strübind). Die Baptistengemeinde in Gelsenkirchen hatte zur Zeit der NS-Diktatur mehrere Hundert Mitglieder. Die Zeitschrift bezogen etwa 500 Abonnenten.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

oder kulturellen Bereich. Anhand der für einen theologisch motivierten Rassismus einschlägigen Bibelstelle Genesis 9, 25–27 (Verfluchung der Söhne Noahs) versuchte er, die Rassentrennung biblisch zu belegen. Gott habe demnach verschiedene Rassen mit unterschiedlichen Bestimmungen geschaffen. Die biblische Rassenlehre schreibe den „Hamiten“ (Schwarzen) eine dienende Stellung als Sklaven zu, den „Semiten“ (Juden) erkenne sie die ihnen geschenkte Offenbarung Gottes zu, wogegen den „Japhiten“ (Ariern) die Eroberung und Herrschaft über die Welt vorhergesagt worden sei: „Jede Rassenmischung ist deswegen gegen die göttliche Naturordnung und gegen die Linie des Wortes Gottes.“⁶²

Befremdlich ist nicht nur diese exegetisch unhaltbare rassistische Interpretation, sondern besonders ihre unmittelbare Übertragung auf die Verfolgungspolitik der Nationalsozialisten, die er kritiklos legitimierte und theologisch auflud:

„Wenn heute die Juden aus der Politik verdrängt sind, aus Wirtschaft und Kultur verdrängt werden, so entspricht das Gottes Wort ganz genau, denn da haben sie nichts zu suchen, dazu sind sie nicht erwählt. Daß sie verdrängt werden, entspricht geradezu der Lehre vom auserwählten Volk.“⁶³

Die Nationalsozialisten fungierten für Hahne demnach als Werkzeuge Gottes, die letztlich Israel seiner wahren Bestimmung als auserwähltes Volk zuführten. Hahnes zweite These beschränkte die göttlichen Verheißungszusagen an Israel auf den geografischen Raum Palästinas, ohne dies freilich näher zu begründen. Solange Israel nicht im Gelobten Land lebe, sondern in der Diaspora, hätten diese Verheißungen keine Gültigkeit. Diese Sicht wurde durch die dritte These ergänzt, wonach Israel aufgrund der Verwerfung des Messias seine Sendung derzeit völlig eingebüßt habe. So sei die Segensverheißung an Israel in Fluch verwandelt worden, wie Hahne anhand prophetischer Gerichtsworte zu belegen suchte. Zu dieser Deutung trat die vierte These, in der die auf Inspiration zurückgehende Autorenschaft des Heiligen Geistes für das Alte Testament gegen dessen jüdische Urheberschaft angeführt wurde. „Das alte Testament ist Gottes Buch, nie der Juden Buch.“ Das Christentum sei daher dem Judentum für das Alte Testament keineswegs zu Dank verpflichtet. Entgegen der Auffassung mancher Christen, die endlich aufhören sollten „jüdisch zu denken“, entspräche das Alte Testament in keiner Weise dem „jüdischen Geist“. Jesu Herkunft als Jude (fünfte These) sei kein Beweis für einen besonderen Vorzug des jüdischen Volkes, sondern allein für die göttliche Gnade, „daß Gott auch dieses Volk in seinem Tiefstand besucht hat“.

Im Blick auf die eskalierende Verfolgung von Jüdinnen und Juden ist die sechste These, in der die gesamte nationalsozialistische Entrechtungs- und Ausgrenzungspolitik mit dem Gerichtshandeln Gottes gleichgesetzt wurde, besonders schwer erträglich:

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

„Israel wurde das verworfene Volk der Weltgeschichte, ein Fluch der Völker. Was ihm heute geschieht, geschieht ihm von Gott. Gott wird durch schwere Wege und harte Gerichte auch mit diesem Volk fertig werden.“

Eine positive Wende in der Geschichte Israels wurde dagegen nur sehr vorsichtig angedeutet, indem Hahne eine Rückkehr der Juden nach Palästina vage in Aussicht stellte.

Die letzte These zog aus den vorangegangenen Aussagen schließlich die ethische Konsequenz, wonach Christen nicht berufen seien, als Anwälte von Juden in Erscheinung zu treten und sich dadurch nicht in den Bereich der Politik einmischen sollten. Seine theologische Legitimierung der Repressionspolitik gegenüber Juden bewertete Hahne dagegen bezeichnenderweise nicht als politische Aussage! Christen seien zwar zur Nächstenliebe verpflichtet:

„Diese Liebe verführt uns aber nicht zu parteimäßiger Einmischung in einen Rassenkampf. Diese Liebe kann uns ganz und gar nicht dazu bringen, den Selbstschutz unseres Volkes gegen fremdrassige Einflüsse zu sabotieren.“

Diese krude Argumentation belegt, wie schnell die Stereotype des modernen Antisemitismus theologisch verbrämt werden konnten und Eingang in die Predigt fanden. Die Verfolgungspolitik wurde demnach als „Selbstschutz“ des Volkes verharmlost. Die Identifikation der politischen Repression mit dem Gerichtshandeln Gottes begegnete leitmotivisch immer wieder in der Predigt:

„Wir haben auch nicht den Auftrag, Gott in den Arm zu fallen, da er heute mit Juda zu Gericht sitzt. Wir sind schließlich keine Judengenossen, sondern das geistliche Israel des neuen Bundes. Religiös gehören wir ausschließlich Gott, politisch ausschließlich dem Vaterland.“

Hahne wird nicht müde zu betonen, dass es zwischen Juden und Christen keinerlei geistige Verwandtschaft oder Verbindung gebe. Juden seien Christen vielmehr genauso fremd wie irgendeine Nation in Asien oder Afrika.

Diese Predigt, die eine durchgängige Negation der jüdischen Wurzeln des Christentums beinhaltete und jede positive Einstellung zum Judentum unter einen „unbiblischen“ Generalverdacht stellte, ist im Blick auf den bisherigen baptistischen Quellenstand exzeptionell. Wieweit dieses Gedankengut – womöglich in abgeschwächter Form und hinsichtlich ihrer leitenden Motive – in den Gemeinden verbreitet war, lässt sich bisher nicht eruieren. Hahne war freilich nach Aussagen von Zeitzeugen bei seinen Hörern ein ausgesprochen beliebter Prediger, unter dem die Baptistengemeinde in Gelsenkirchen ein großes Mitgliederwachstum erlebte.⁶⁴ Die Gemeinde richtete nur wenige Monate nach dieser Predigt die Bundeskon-

⁶⁴ Seit dem Amtsantritt von Karl August Hahne 1931 schlossen sich nach Angaben der Gemeinde in einer Vorstellungsbroschüre für die anstehende Bundeskonferenz 1936 fast 200 Menschen der Gemeinde an. Nach dem Krieg konvertierte Hahne in die evangelische Landeskirche. Die Motive dafür sind nicht bekannt.

ferenz 1936 aus, auf der allerdings in einer geschlossenen Versammlung der Prediger und Älteste zu einem vorsichtigen Umgang mit der „Judenfrage“ gemahnt wurde.⁶⁵

In dieser Phase der Verfolgungspolitik lassen sich verstärkt weitere desolidarisierende Aktionen gegenüber judenchristlichen Amtsträgern in den Gemeinden nachweisen. Der judenchristliche Prediger Siegfried Schmal wurde von einem Gemeindemitglied im NS-Propaganda-Blatt *Der Stürmer* aufgrund seiner fortgesetzten pastoralen Tätigkeit angegriffen und denunziert. Der offiziellen Stellungnahme seitens des baptistischen Bundes gegenüber dem Reichskirchenministerium ist eine behutsame solidarische Haltung in dieser heiklen Angelegenheit zu entnehmen. Es gäbe nur wenige judenchristliche Mitglieder in den Baptistengemeinden, heißt es dort, die zudem nicht in Leitungsaufgaben eingesetzt wären. Dennoch rekurrten die Verantwortlichen nicht auf eine generelle Einführung des Arierparagrafen, sondern vermieden eine eindeutige Antwort. Grundsätzlich widersprachen sie jedoch in ihrer Stellungnahme der Diskriminierung judenchristlicher Gemeindemitglieder:

„Wir halten es nicht für falsch, daß wir die wenigen christlichen Juden in unseren Gemeinden wie Glieder der Gemeinden behandeln und sie auch am Abendmahlstisch wie auch am Traualtar gleichberechtigt behandeln.“⁶⁶

Diese Haltung des Bundes lässt sich am weiteren Schicksal Siegfried Schmals belegen. Er musste aufgrund von Angriffen aus seiner Gemeinde im Sommer 1938 aus dem Dienst ausscheiden.⁶⁷ In diesem Zusammenhang wurde aufseiten des Bundes betont, dass dieses Ausscheiden nicht aufgrund staatlicher Vorgaben erfolgte, sondern infolge von Agitationen in der Gemeinde. Die Bundesverantwortlichen setzten sich in seinem und in ähnlichen Fällen für eine Emigration ein. Offensichtlich versuchte man, generelle Regelungen zu vermeiden und hoffte in Einzelfällen auf die guten Beziehungen zum Reichskirchenministerium.

Welche Folgewirkungen die Rassengesetze für die Diakonie hatten, lässt sich anhand eines eklatanten Falls im baptistischen Diakoniewerk Tabea aufzeigen.⁶⁸ Die freikirchliche Diakonie dieser Zeit verfügte oft über keine eigenen Einrichtungen, sondern sorgte in privaten und staatlichen Einrichtungen für eine personelle Besetzung durch Diakonissen. Im Kampf mit den sogenannten „braunen Schwesternschaften“ kam es zu einigen Zwangsräumungen traditioneller Arbeitsfelder, die teilweise die wirtschaftliche Grundlage der Diakonissenhäuser insgesamt gefährdeten. In dieser Situation desolidarisierte sich die Leitung Tabeas im November 1935 von einem „nichtarischen“ Arzt, in dessen Klinik die eigenen Diakonissen seit vielen Jahren tätig waren.

⁶⁵ Vgl. Strübind, Die unfreie Freikirche, 213 f.

⁶⁶ Paul Schmidt, RKM 23397, Bl. 408 (BA, Abt. Potsdam).

⁶⁷ Vgl. Strübind, Die unfreie Freikirche, 270 f.

⁶⁸ Vgl. Andrea Strübind, Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das Dritte Reich, in: ZThG 5 (2000), 66–98.

In einem Brief vom 12. November 1935 an den „arischen“ Partner Dr. Hoffmann kamen die leitenden Verantwortlichen Tabea unter Hinweis auf die neuen Rassengesetze auf die nunmehr problematische Situation in der Klinik zu sprechen:⁶⁹ „Es ist bekannt geworden, daß ihre Klinik als ein jüdisches Haus angesehen und entsprechend behandelt wird.“⁷⁰

Obwohl die Rassengesetze noch nicht in Form von Verordnungen für den Bereich der Kliniken und Krankenhäuser vorlagen und nähere Rechts- und Verwaltungsvorschriften noch ausstanden, wollte Tabea „mit dem Empfinden unserer Schwestern rechnen, denen wir nicht die Pflicht auferlegen können, in so einem Haus zu arbeiten“.⁷¹

Von juristischer Seite lag zu diesem Zeitpunkt noch kein zwingender Grund vor, die Zusammenarbeit mit jüdischen Ärzten in Zweifel zu ziehen. Die Leitung des Diakonissenhauses befürchtete aber, dass die Anwendung der Rassengesetze auf die Klinik auch den Dienst der anderen 60 Diakonissen, die in städtischen Betrieben arbeiteten, infrage stellen könnte. Dem Mutterhaus, das bereits den Verlust eines Arbeitsfeldes aufgrund ideologischer Konflikte verkraften musste, würde daraus „unermesslicher Schaden“ entstehen:

„Der Kernpunkt unseres Anliegens stellt Sie, sehr geehrter Herr Doktor, vor die Frage, ob Sie Schritte unternehmen können, welche für Ihre Klinik die Wiederherstellung des arischen Charakters gewährleisten, so daß unsere Schwestern unangefochten ihren Dienst dort weiter tun können.“⁷²

In dieser spannungsreichen Situation drohte die Leitung Tabea mit dem sofortigen Rückzug der Schwestern aus der Klinik und bot eine Weiterarbeit nur für den Fall an, dass es sich in Zukunft um ein „arisches Unternehmen handelt“.

Daraufhin entschloss sich der jüdische Arzt und Gründer der Klinik zum Rücktritt.⁷³

⁶⁹ Vgl. ADT 7 – 04, 66 (Archiv Diakoniewerk Tabea Hamburg).

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd.

⁷³ Vgl. ADT 7 – 04, 70 (Archiv Diakoniewerk Tabea Hamburg): Brief Hoffmann an Oberin und Direktor, 16. November 1938 (vier Tage nach dem Drohbrief aus Tabea!). Hoffmann teilte darin mit, Dr. Wolff habe „in sachlicher Würdigung der gegenwärtigen Lage beschlossen, am Ende dieses Jahres aus der Klinik auszuscheiden“. Er schied zugleich aus dem Vertrag aus, der mit Tabea geschlossen wurde. Vgl. ebd., 71: Brief Tabea an Wolff, 18. November 1935. Darin bestätigte Tabea den Eingang des Briefes. Man versicherte Dr. Wolff, dass der Brief keinesfalls aus persönlicher Antipathie geschrieben worden sei, „sondern diktiert wurde von den sachlichen Notwendigkeiten der gegenwärtigen Lage“. Die Schwestern würden immer gern an die harmonische Zusammenarbeit denken. Vgl. auch die Rundbriefe, ADT 2 – 01, 86 (Archiv Diakoniewerk Tabea Hamburg): Berufsstunde vom 26. November 1935. Direktor Pohl berichtete dabei über die Verhältnisse in Darmstadt: „Heute wollen wir Ihnen die Nachricht geben, dass die Verhältnisse in der Darmstädter Klinik inzwischen eine Klärung erfahren haben. Herr Dr. Wolff hat sich nach vorausgegangenen Verhandlungen entschlossen, mit dem 1. Januar 1936 aus der Klinik auszutreten. Somit scheidet er auch aus dem Vertrag aus, den wir mit der Klinik laufen haben, so dass unser Vertrag in Zukunft

In den Zeitschriften des Bundes erschienen nun keine einschlägigen Artikel zur „Judenfrage“ mehr. Allerdings scheint die traditionelle Einschätzung der Thematik auch zu dieser Zeit am Theologischen Seminar an die Studierenden weitergegeben worden zu sein. In einer Jugendstunde am 25. November 1937 hielt Heinrich Cassens in der Gemeinde Hamburg-Harburg einen Vortrag über die „Judenfrage“.⁷⁴ Darin schilderte er unter Einbeziehung der national-sozialistischen rassenpolitischen Propaganda die geschichtliche Entwicklung der Juden in Deutschland. Hitler habe dabei „die Judenfrage in richtige Bahnen gelenkt“.⁷⁵ Die Jugendlichen sollten jedoch nicht alles Jüdische verachten, da eine solche Haltung auch das Alte Testament infrage stellen würde. In heilsgeschichtlicher Perspektive führte er sinngemäß aus: „Nur Jesus wird die Judenfrage lösen, wenn er wiederkommt und das Reich unter seinem Volk aufrichtet.“⁷⁶

3. Die dritte Phase der Judenverfolgung 1938 bis 1941

Das Jahr 1938 brachte eine neue Welle antisemitischer Propaganda und Aktionen mit sich, wie die massenweise Ausweisung polnischer Juden aus dem Deutschen Reich, die schließlich in dem von Goebbels initiierten Novemberpogrom gipfelten. Zur gesellschaftlichen Ausgrenzung und Diffamierung durch die sogenannten „Blutschutzgesetze“ trat nun vor allem die Verdrängung von Juden aus dem Wirtschaftsleben in den Vordergrund. Diese Entwicklung zog eine zunehmende Distanzierung von judenchristlichen Gemeindegliedern in den baptistischen Gemeinden nach sich, die jedoch weiterhin nicht generell ausgeschlossen wurden und auch bei Überweisungen in andere Gemeinden noch Aufnahme fanden. Die Quellen belegen, dass den judenchristlichen Mitgliedern jedoch „Zurückhaltung“ vom Gemeindeleben und vom Gottesdienstbesuch nahegelegt wurde.⁷⁷ Josef Halmos schrieb in sein Tagebuch, dass nur wenige Mitglieder aus seiner Gemeinde noch Kontakt zu ihm hielten und er sich deshalb immer mehr zurückgezogen habe. In die Zeit vor dem Novemberpogrom fiel auch seine endgültige Streichung aus der Mitgliederliste durch den amtierenden Prediger, die ihn sehr verletzte.⁷⁸ Nach dem 9. November versuchte seine

ganz auf den Herrn Dr. Hoffmann, der die Klinik weiterführen wird, übergeht. Da die Spannungen zwischen Klinik und Öffentlichkeit und auch innerhalb der Klinik je länger desto unerquicklicher wurden – die Klinik wurde in der Öffentlichkeit als ein nichtarisches Haus angesehen – begrüßen wir die nunmehr erfolgte Klärung auch in unserem Interesse und vor allem im Interesse unserer dort arbeitenden Schwestern sehr.“ Dabei wurde der Wunsch geäußert, dass Gott die Arbeit dort weiterhin bestehen lassen wolle.

⁷⁴ Vgl. *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Harburg* (Hg.), 100 Jahre Baptistengemeinde Harburg, Hamburg 1998, 48 f.

⁷⁵ Ebd., 49.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 269.

⁷⁸ *Josef Halmos*, Tagebucheintrag vom 29. September 1938 (Privatarchiv Andrea Strübind).

Familie intensiv, seine Ausreise ins rettende Ausland zu erlangen. Aber resignierend musste er feststellen, dass dem „Staatenlosen“ nirgendwo Aufnahme gewährt wurde. „So bin ich hier allenthalben eine Last, die jeder los sein möchte.“⁷⁹ Seine Familie nahm weiterhin am Gottesdienst in der Baptistengemeinde teil, während er allein zu Hause bleiben musste. Die unerträglichen inneren Konflikte, in die gerade auch Judenchristen in dieser äußerst angespannten und ausweglosen Situation gerieten, lassen sich aus seinen weiteren Eintragungen entnehmen: „Wenn ich doch wenigstens ein Jude wäre [...] doch jene haben für mich auch nichts übrig, da ich doch nicht zu ihnen gehöre.“⁸⁰

Judenchristen saßen zwischen allen Stühlen. Halmos führte dazu aus: „Der Jude hat nichts mit mir zu schaffen, der Christ sagt: Du bist Jude – geh.“⁸¹ Es ist erschütternd, welche Formen die Ausgrenzung annehmen konnte, die er als „Eiskruste der ‚Fremdlingsschaft‘ unter den Ariern“ beschrieb.⁸²

Die Bundesverantwortlichen betonten jedoch auch 1938 noch einmal in einem Bericht an die Gemeinde, dass die Gesetzgebung keine Veränderung im Blick auf die Gemeindemitgliedschaft judenchristlicher Mitglieder bedeute. Vielmehr verwies man die Gemeinden darauf, dass die taktische Fürsprache im Einzelfall und das „Gesamtverhalten in Weisheit und Liebe“ von staatlicher Seite bisher nicht beanstandet worden sei.⁸³

Eine eigene Organisation zur Hilfeleistung für „nichtarische“ Christen hat es in den baptistischen Gemeinden und wohl auch in den anderen Freikirchen nicht gegeben. Es lassen sich auch keine diesbezüglichen Anregungen oder Anfragen belegen. In einzelnen Fällen lässt sich jedoch nachweisen, dass die Bundesverantwortlichen ihre Kontakte und Verbindungen nutzten, um den Betroffenen zur Emigration zu verhelfen. Zu einer Zusammenarbeit mit dem „Büro Grüber“ scheint es dabei wohl nicht gekommen zu sein. Andreas Liese erwähnt jedoch in seiner Monografie über die Brüdergemeinden, die sich 1941 mit den Baptistengemeinden zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden zusammenschlossen, eine judenchristliche Mitarbeiterin im „Büro Grüber“, die aus einer Berliner Brüdergemeinde stammte.⁸⁴ Hier steht eine genaue Erforschung noch aus. Gleiches gilt auch für die Außenstellen des „Büros Grüber“ (zum Beispiel in Königsberg).

Das Schweigen zu den Unrechtsmaßnahmen des Staates und zum Novemberpogrom entsprach der bereits festgestellten Tendenz innerhalb des Bundes der Baptistengemeinden. Der Bund nutzte die zunehmende Aus-

⁷⁹ Ebd., Tagebucheintrag vom 30. November 1938.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., Tagebucheintrag vom 4. März 1939.

⁸² Eine ähnliche Beschreibung ist auch von Erna Eggert erhalten: „Die Christen stießen uns ab, weil wir Juden waren, die Juden, weil wir Christen waren. Als Judenchristen standen wir in doppeltem Feuer“ (Erna Eggert, „Jüdische Familiengeschichte“, in: Die Gemeinde [1961] Nr. 17, 11 f.).

⁸³ Vgl. ebd.

⁸⁴ Vgl. *Andreas Liese*, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Auerbach 2002, 398.

wanderungswelle und riet den Gemeinden sogar dazu, Synagogen als Gemeindehäuser aufzukaufen, da diese jetzt günstig zu erwerben seien. Als im Zuge des Novemberpogroms die von Baptisten gekauften Synagogen dennoch in Flammen aufgingen, verklagte man die jüdischen Gemeinden noch auf Schadensersatz bzw. Rückerstattung des Kaufpreises.⁸⁵

Die am 9. November 1938 initiierte Gewaltwelle wurde in den Veröffentlichungen des Bundes mit keinem Wort kommentiert. In einem Bericht vom 9. Dezember informierte Bundesdirektor Paul Schmidt die Gemeinden jedoch darüber, dass der im Zuge der Ausschreitungen inhaftierte Prediger Siegfried Schmal wieder in Freiheit sei und seine Ausreise bevorstünde, die durch die Vermittlungstätigkeit des Bundes erreicht worden sei.⁸⁶ Er versicherte den Gemeinden, dass die Eskalation in der Judenverfolgung keine Konsequenzen für die judenchristlichen Mitglieder nach sich ziehen sollte:

„Im übrigen haben die neuen Judengesetzgebungen für die sehr wenigen nicht-arischen Mitglieder in unseren Gemeinden keine direkten Folgen, soweit es sich um die Mitgliedschaft handelt. Es sind von keiner Amtsstelle bisher Anfragen oder Anweisungen an uns ergangen.“⁸⁷

Aus diesen vorsichtigen Hinweisen ist klar erkennbar, dass die Verantwortlichen des Bundes nicht auf einen Ausschluss der judenchristlichen Mitglieder setzten, sondern sich vielmehr durch taktisches Verhalten und ihre guten Kontakte zum Reichskirchenministerium einen Spielraum für deren Verbleib in den Gemeinden offenhalten wollten.

Im selben Bericht wurde indirekt auf die negative Wirkung des Novemberpogroms im Ausland, besonders in den USA, hingewiesen. Es sei ein starker „Stimmungsumschlag“ zu verzeichnen, der eine weitere Förderung missionarischer Aktivitäten durch die Schwesterkirche infrage stelle.⁸⁸ Stellvertretend seien zwei Voten von baptistischen Gemeindemitgliedern wiedergegeben, die sich rückblickend zum 9. November 1938 äußerten. Ein Mitglied der Gemeinde Oldenburg berichtete:

„Ich kam am 10. November 1938 mit meiner Mutter an der brennenden Synagoge vorbei. Wir waren erschüttert. Meine Mutter weinte und sagte: Kind, das läßt Gott nicht ungestraft zu, daß man das mit den Juden gemacht hat.“⁸⁹

In ähnlicher Weise schilderte ein weiterer, damals junger Mann aus der Gemeinde seine Eindrücke:

„Sein Vater erklärte: ‚Ich weiß auch nicht, warum Hitler das macht, aber in der Bibel steht, daß Gottes Volk zerstreut wird in alle Lande und verfolgt wird, bis es zur Erkenntnis der Wahrheit kommt.‘“⁹⁰

⁸⁵ Vgl. dazu *Strübind*, *Die unfreie Freikirche*, 271 f.

⁸⁶ Vgl. Kurzbericht aus dem Bundeshaus 1938, 9. Dezember 1938 (Oncken-Archiv Elstal).

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. ebd.

⁸⁹ *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Oldenburg* (Hg.), *Sendung und Weg. 150 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Oldenburg 1837–1987*, bearb. v. Horst Wenzel, 36.

⁹⁰ Ebd.

Die heilsgeschichtliche Sicht des Judentums führte auch hier zur Interpretation der Gewaltexzesse als Gerichtshandeln Gottes an seinem Volk und verhinderte eine kritische Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Rassismus. Der Gemeindeleiter der Baptistengemeinde Frankfurt-Tiergarten schrieb rückblickend:

„Alle unsere Gemeindemitglieder waren entrüstet und entsetzt, als sie von den Synagogenbrandstiftungen erfuhren, umso mehr, als wir selbst jüdische Mitglieder hatten, für die wir das Schlimmste befürchten mussten.“⁹¹

Ähnliche Aussagen finden sich auch in vergleichbaren Quellen. Angesichts der eskalierenden Verfolgung jüdischer Deutscher zweifelten Einzelne an der theologischen Legitimierung dieser Vorgänge und sahen in Hitler nicht länger den „Vollstrecker der Schrift hinsichtlich der Juden“, da er nicht der Führer eines „bibelgläubigen“ Volkes sei.⁹² Leider fehlt bisher eine wissenschaftliche Aufarbeitung zum Verhalten der einzelnen Gemeinden gegenüber ihren juden-christlichen Mitgliedern. Die spärlichen Informationen müssen zum größten Teil aus Festschriften zusammengetragen werden. So bleibt auch das Schicksal der judenchristlichen Mitglieder in der Gemeinde Frankfurt-Tiergarten ungewiss.

4. Die letzte Phase der Judenverfolgung 1941 bis 1945

Die letzte Phase der Judenverfolgung wurde im baptistischen Gemeindebund weitgehend mit Schweigen übergangen. In den Ostgebieten versuchte man, solange wie möglich Kontakt zu den Gemeindegliedern in den Gettos und Lagern zu halten.⁹³ Leider ist die Quellenlage zu diesem Themenbereich besonders lückenhaft. In seinen Memoiren schrieb der spätere Baptistenpastor Paul Goetze auch über die Situation einer kleinen deutschen Baptistengemeinde in Warschau.⁹⁴ Die Gemeinde lag genau an der Grenze des Warschauer Gettos:

„The ghetto was overcrowded. I could easily see dying people on the streets and the dreaded Jewish capos who were hitting everybody in sight with the large clubs. [...] noticed children outside the ghetto who somehow managed to sneak through the fence. They had bloated bodies and they were begging for alms. A death penalty was imposed on anyone who dared to give them food.“⁹⁵

⁹¹ *Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Frankfurt am Main* (Hg.), 150 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Frankfurt am Main „Am Tiergarten“, Frankfurt a. M. 2001, 46.

⁹² Brief Rudolf Bohle an Hans Luckey, 24. Dezember 1940, zitiert nach: *Günter Balders*, Kurze Geschichte der deutschen Baptisten, in: *Günter Balders* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal/Kassel 1984, 17–167, hier 102.

⁹³ Vgl. *Strübind*, Die unfreie Freikirche, 273.

⁹⁴ Vgl. *Paul Goetze*, An Ordinary Life, Vol. 1: Turning Points, Vancouver 1991.

⁹⁵ Ebd., 64.

Welches Schicksal diese Gemeinde und welche Konsequenzen die Nähe zum Getto für sie hatte, wird von ihm leider nicht kommentiert. Als er 1940 zur Ausbildung an das Theologische Seminar in Hamburg ging, konnte er nicht fassen, dass seine deutschen Mitstudenten ihm seine Erfahrungen und Erlebnisse in Polen unter deutscher Besatzung nicht glauben wollten: „In 1940 Germans were euphoric and totally intoxicated with their early successes.“⁹⁶

Dennoch lassen sich auch in der Spätphase der Judenverfolgung einzelne Fälle individueller Hilfeleistungen benennen, die aber für die Haltung der Baptistengemeinden insgesamt nicht repräsentativ sind. So gab es Baptistinnen und Baptisten, die Juden und Judenchristen versteckten.⁹⁷ Viele sahen im planmäßigen Kampf gegen das „Volk des Bundes“ zunehmend ein Kennzeichen diabolischer Herrschaft in Deutschland, die in eine Katastrophe führen werde. In diesem apokalyptischen Sinne äußerten sich während des Krieges auch einzelne Theologen in Predigten und Andachten. Es erfolgten jedoch keine öffentlichen Schreiben oder Eingaben an staatliche Stellen.

Auffällig ist die ansteigende Zahl von Satzungsänderungen in den freikirchlichen Diakoniewerken zwischen 1939 und 1942. Sie ist einerseits durch die zunehmende Behinderung der freien Wohlfahrtseinrichtungen und nicht zuletzt durch die Steuergesetzgebung zu erklären. Andererseits wird auch die Anwendung des Arierparagrafen vielfach Einzug in die Satzungen gehalten haben.⁹⁸ Überraschend ist jedoch das überaus zähe Festhalten an Pflegediensten in Kliniken, die von jüdischen Ärzten geleitet wurden. Sowohl für das Diakonissenhaus Siloah (ab 1941: Albertinenhaus) in Hamburg wie auch für das Berliner Diakoniewerk Bethel wird berichtet, dass sie bis 1938 an den mit ihnen zusammenarbeitenden jüdischen Ärzten Dr. Calmann (Hamburg) und Dr. Ascher (Landsberg) festhielten, denen die Emigration gelang.⁹⁹ Auch in der „Judenfrage“ hatte jedoch die Existenzsicherung des eigenen Werkes stets Priorität vor dem mutigen Einschreiten gegen das Unrecht. Offiziell wurden staatliche Auflagen der Judengesetzgebung kritiklos erfüllt und, wenn sie sich nicht vermeiden ließen, auch auf die eigenen Werke angewandt. Dagegen wurde im

⁹⁶ Ebd., 82.

⁹⁷ Lucie Seiffert, Arnold Köster und andere Mitglieder der Gemeinde Wien-Mollardgasse, ferner Alfred Hoefs.

⁹⁸ Vgl. *Diakoniewerk Bethel-Berlin* (Hg.), Festschrift 100 Jahre Diakoniewerk Bethel, Berlin 1987, 15: „Stattdessen gingen einzelne Formulierungen in die Satzungen von Diakoniewerken ein, die dem ‚Dunstkreis‘ des Arierparagrafen, der über unzählige Menschen, besonders aber über das jüdische Volk, unvorstellbares Unrecht und Leid gebracht hat, zugerechnet werden müssen.“

⁹⁹ Vgl. *Albertinen-Diakoniewerk* (Hg.), Albertine Assor. Deine Augen sahen mich, Wuppertal/Kassel 1989, 169, Anm. 22: Die Klinik Dr. Calmanns wurde von „Siloah“ nach seiner Emigration übernommen. Direktor Hans Fehr schaffte es durch gute Auslandsbeziehungen, die gesamte Kaufsumme dem im Exil lebenden Arzt zukommen zu lassen. Die Klinik Dr. Aschers wird noch 1937 im Jubiläumsband des Diakonissenhauses Bethel erwähnt (vgl. *Diakonissenmutterhaus Bethel-Berlin* [Hg.], Festschrift 50 Jahre Bethel, Berlin 1937, 34). Weitere Auskünfte erhielt ich mündlich von Oberin Eva Hertzner, die nach dem Novemberpogrom 1938 den Arzt und die bei ihm verbliebene Diakonisse in der nunmehr geschlossenen Klinik in Landsberg aufsuchte.

konkreten Einzelfall engagierte, auch illegale Hilfe geleistet. Günter Balders verweist darauf, dass die Baptistengemeinden im Elsass unter der deutschen Besatzung 1942 den Arierparagrafen in ihre Verfassung einfügten.¹⁰⁰

Zu einer markanten Distanzierung von den jüdischen Wurzeln des Christentums im Bereich der Diakonie führte eine Verordnung von 1941, mit der dazu aufgefordert wurde, die vorwiegend alttestamentlichen Namen der bestehenden diakonischen Werke abzuändern. Bei dieser Anweisung handelte es sich zunächst um einen lokalen Vorgang in Hamburg, der später auf alle Werke der Inneren Mission (IM) ausgeweitet wurde.¹⁰¹ Dabei teilte die Gesundheitsverwaltung den Diakonissenhäusern im Januar mit, dass sie für ihre Krankenhäuser Namen zu wählen hätten, „die dem Volksempfinden näher stehen als die biblischen“.¹⁰² Das freikirchliche Diakonissenhaus Siloah entschloss sich, nicht nur das Krankenhaus – gemäß der Anweisung – umzubenennen, sondern mit der Bezeichnung „Albertinenhaus“ einen Namen für das gesamte Werk zu wählen, um dessen Zusammengehörigkeit zu unterstreichen.¹⁰³ Im Diakonissenhaus Tabea wurde dazu im Oktober 1940 zunächst beschlossen:

„Zu gegebener Veranlassung beschließt der Vorstand, den Namen des Tabea-Werkes wie folgt zu ändern: ‚Emma-Elsholz-Haus[,] Mutterhaus für evangelische Diakonie und Krankenhaus.‘“

Das Krankenhaus in Blankenese sollte dementsprechend „Emma-Elsholz-Krankenhaus“ heißen.¹⁰⁴ Den Schwestern wurde anlässlich dieser schwerwiegenden Änderung begründend mitgeteilt:

„In den letzten Wochen hatten wir wichtige Beratungen über die Frage, ob und welchen neuen Namen wir als Mutterhaus für die Zukunft tragen wollen. Die Änderung der fremdsprachigen Namen ist heute erwünscht und wurde auch von maßgebender Stelle nahegelegt. Alle Diakonissen- und Krankenhäuser Groß-Hamburgs haben sich grundsätzlich entschlossen, dem Rechnung zu tragen. Wir in Tabea lieben unseren Tabea-Namen und möchten für alle Zukunft das bleiben, was wir unter diesem Namen geworden sind. Aber auch wir wollen an diesem Namen keinen fruchtlosen Kampf entbrennen lassen.“¹⁰⁵

Offensichtlich gab es eine Absprache innerhalb der evangelischen Diakonie Hamburgs, wie man sich zu diesem Erlass verhalten solle. Das erklärt auch die

¹⁰⁰ Vgl. Balders, *Kurze Geschichte der deutschen Baptisten*, 102.

¹⁰¹ Vgl. dazu *Andrea Strübind*, *Diakonie der Freikirchen im NS-Staat*, in: *Karl-Heinz Neukamm* (Hg.), *Diakonie Jahrbuch 1993*, Stuttgart 1993, 106–124.

¹⁰² Vgl. *Albertinenhaus* (Hg.), *Mitteilungen an die Schwestern*, Nr. 49, April 1941, 3 (ADW CA Stat. Slg. V 5.5).

¹⁰³ Vgl. ebd. – Albertine Assor war die erste und zur Zeit der Umbenennung noch lebende Oberin des Werkes.

¹⁰⁴ Vgl. *Protokollbuch II des Vorstands/Verwaltungsrates*, ADT 1 – 02, 181: 12. Oktober 1940 (Archiv Diakoniewerk Tabea). Die Quellen Tabeas enthalten interessante neue Aspekte zu diesem Thema, die hier aber nicht näher erläutert werden können.

¹⁰⁵ Rundbriefe ADT 2 – 02, BL 75: Berufsstunde, 12. November 1940, 4 (Archiv Diakoniewerk Tabea).

Übereinstimmung bei der neuen Namenswahl durch die baptistischen Diakonissenhäuser, die jeweils den Namen der vorangegangenen bzw. der noch amtierenden Oberin wählten. Die Namensänderung sollte jedoch erst in Kraft treten, wenn die Verhandlungen mit den Behörden abgeschlossen seien.¹⁰⁶ Trotz aller Apologetik wurde mit Erleichterung zur Kenntnis genommen, dass laut Bescheid der Staatsverwaltung von der Namensänderung nicht die Mutterhäuser selbst, sondern nur deren diakonische Einrichtungen betroffen seien.¹⁰⁷ Daher konnte das Diakoniewerk Tabea seinen traditionellen Namen behalten. Gleiches galt auch für das Diakonissenhaus Bethel in Berlin, das wohl auch im Windschatten des berühmten Vorbildes der Bodelschwingh'schen Anstalten bei Bielefeld die beabsichtigte Namensänderung gar nicht erst in Erwägung gezogen hatte. Die Entscheidung lag daher in der Verantwortung der einzelnen Leitungen, die in den jeweiligen Verhandlungen mit den staatlichen Stellen ihren Entschluss zu vertreten hatten und jeden Freiraum nutzten.

5. Schlussbemerkung

In einer viel beachteten Erklärung stellte sich der Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1984 zur schuldhaften Vergangenheit der Baptistengemeinden während der NS-Diktatur.¹⁰⁸ Im Bekenntnistext fand auch die Schoah Erwähnung:

„In unserem Volk und durch unser Volk ist viel Unrecht geschehen. Scham und Trauer erfüllen uns, besonders wenn wir an die Verfolgung und Massenvernich-

¹⁰⁶ Man war dabei sehr bemüht, den Schwestern die Zumutung der Namensänderung nahezubringen (vgl. ebd., 5). So behauptete man, der neue Name bringe etwas „Charakteristisches“ und „Geschichtlich-Gewordenes“ zum Ausdruck. Er unterstütze zudem das Andenken an die Oberin. „In Bundeskreisen wird man bei diesem Namen auch immer wissen, daß es sich um Tabea in Altona handelt.“ Der Titel „Mutterhaus für evangelische Diakonie“ soll nicht nur auf die evangelische Kirche hinweisen, sondern auch auf das evangelische Bekenntnis.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., Brief, 25. November 1940: „In der Angelegenheit der Namensänderung ist inzwischen eine neue Lage eingetreten. Die Verhandlungen haben ergeben, daß wir die Namen für unsere Mutterhäuser behalten dürfen und daß nur noch neue Namen für die Krankenhäuser erforderlich sind. Dies haben wir in Tabea mit großer Freude begrüßt und können mitteilen, daß wir für unser Mutterhaus nach wie vor den Namen ‚Tabea‘ behalten werden.“ Bezüglich des Krankenhauses gab es neue Überlegungen. Man entschloss sich, den Namen „Krankenhaus am Falkenstein“ zu wählen. Damit könne die Öffentlichkeit mehr anfangen: „Die hiesigen Schwestern konnten bereits mit großer Freude von der Beibehaltung des Namens unseres Mutterhauses Kenntnis nehmen [...]“ (Protokollbuch II des Vorstands/Verwaltungsrates, ADT 1 – 02, 182: 20. November 1940; Archiv Diakoniewerk Tabea). Der Vorgang basierte auf einem fernmündlich herbeigeführten Beschluss (es bestand also große Eile). Die Staatsverwaltung von Hamburg hatte zunächst angeordnet, dass die Diakonissen- und Krankenhäuser ihre biblischen Namen ablegen sollen. Jetzt sei jedoch eine andere Entwicklung eingetreten.

¹⁰⁸ Der Text des Bekenntnisses ist abgedruckt in: *Die Gemeinde* 36 (Kassel 1984), 23–24. Vgl. dazu: Strübind, *Die unfreie Freikirche*, 329 f.

„...tung von Juden denken. Wegen dieser Schuld unseres Volkes bleiben wir auf die Vergebung Gottes angewiesen.“

Eine weitergehende sowie theologisch fundierte Beschäftigung mit dem Verhältnis von Juden und Christen stellte die Handreichung des Bundes von 1997 dar, die die Neubestimmung der Beziehungen zwischen Judentum und Christentum im Zeichen des christlich-jüdischen Dialogs aufnahm und verarbeitete.¹⁰⁹ Sie wurde von einer kleinen Theologenkommission seit dem Frühjahr 1996 erarbeitet und am 7. Mai 1997 vom Bundesrat angenommen.¹¹⁰ Die Handreichung enthält in sechs Abschnitten eine theologische Bestandsaufnahme, die von der Definition Israels, über die Erwählungslehre und die Gemeinsamkeiten zwischen Juden und Christen bis hin zu Konkretionen im Miteinander von Juden und Christen reicht. Im sechsten Abschnitt werden die „Lehren aus der Geschichte“ thematisiert, die auch die Zeit der NS-Diktatur einschließen. Dabei distanzierte man sich in der Erklärung bewusst von einer endgeschichtlichen Deutung, die das gegenwärtige Judentum nicht gebührend würdigt. Hier wurden im Gegensatz zur Schulderklärung von 1984 zum ersten Mal die konkreten Verfehlungen der Gemeinden in der NS-Zeit benannt:

„Wir bekennen unser schuldhaftes Versagen und beklagen: alle öffentliche oder heimliche Abgrenzung und Desolidarisierung vom Judentum in der Zeit der NS-Herrschaft; die auch im Raum unserer Gemeinden erfolgten Denunziationen von judenchristlichen Glaubensgeschwistern; alle antisemitischen und anti-judaistischen Äußerungen und Verhaltensweisen in unseren Reihen [...] Es darf nicht verschwiegen werden, dass Juden und Judenchristen auch in der Zeit der Verfolgung mutige und entschlossene Hilfe von Schwestern und Brüdern unserer Gemeinden gewährt wurde. Betroffen stellten wir jedoch fest, dass die letzte Phase der Judenverfolgung von offizieller Seite des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland mit Schweigen übergangen wurde.“¹¹¹

Der Rückblick auf die geschichtliche Schuld endet mit einer Verpflichtung, die auch diesen Beitrag, der vorwiegend auf Versäumnisse und Versagen den Finger legen musste, mit einem hoffnungsvollen Doppelpunkt versehen soll:

„Wir können die Geschichte des jüdisch-christlichen Missverständnisses nicht ungeschehen machen. Aber wir können uns verpflichten, uns auf dem Boden der Heiligen Schrift um eine Erneuerung des Verhältnisses zu bemühen, das der Einheit des alten und neuen Gottesvolkes gebührend Rechnung trägt.“¹¹²

¹⁰⁹ Die Handreichung wurde abgedruckt in: ZThG 3 (1998), 192–201.

¹¹⁰ Zur Kommission gehörten Egon Maschke, Heinrich Christian Rust, Stefan Stiegler und Kim Strübind.

¹¹¹ ZThG 3 (1998), 198 f.

¹¹² Ebd., 199.

Bibliografie

- Albertinen-Diakoniewerk* (Hg.), Albertine Assor. Deine Augen sahen mich, Wuppertal/Kassel 1989
- Balders, Günter*, „Kurze Geschichte der deutschen Baptisten“, in: *ders.* (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 17–167
- (Hg.), Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Festschrift 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland, Wuppertal/Kassel 1984
- Brechtken, Magnus*, Die nationalsozialistische Herrschaft 1933–1939, Darmstadt 2004
- Diakoniewerk Bethel-Berlin* (Hg.), Festschrift 100 Jahre Diakoniewerk Bethel, Berlin 1987
- Diakoniesmutterhaus Bethel-Berlin* (Hg.), Festschrift 50 Jahre Bethel, Berlin 1937
- Engelmann, Hans*, Kirche am Abgrund. Adolf Stoecker und seine antijüdische Bewegung, Berlin 1984
- Gerlach, Wolfgang*, Als die Zeugen schwiegen. Bekennende Kirche und die Juden, Berlin 1993
- Goetze, Paul*, An Ordinary Life, Vol. 1: Turning Points, Vancouver 1991
- Graf-Stuhlhofer, Franz*, Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896–1960), Neukirchen-Vluyn 2001
- Harnisch, Walter/Schmidt, Paul* (Hg.), Fünfter Baptisten-Weltkongress. Deutscher Bericht des in Berlin vom 4.–10. August 1934 gehaltenen Kongresses, Kassel 1934
- Hentschel, Ronald*, „Naphtali Rudnitzky (1869–1940). Leben und Wirken eines Judenmissionars“. Abschlussarbeit am Theologischen Seminar des BEFG 1994
- Liese, Andreas*, Verboten – geduldet – verfolgt. Die nationalsozialistische Religionspolitik gegenüber der Brüderbewegung, Auerbach 2002
- Meier, Kurt*, Kirche und Judentum. Die Haltung der evangelischen Kirche zur Judenpolitik des Dritten Reiches, Göttingen 1968
- Neukamm, Karl-Heinz* (Hg.), Diakonie Jahrbuch 1993, Stuttgart 1993
- Opitz, Günter*, Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik, Düsseldorf 1969
- Rendtroff, Rolf/Stegemann, Ekkehard* (Hg.), Auschwitz – Krise der christlichen Theologie, München 1980
- Röhm, Eberhard/Thierfelder, Jörg* (Hg.), Juden. Christen. Deutsche, Bd. 1: 1933–1935, Ausgegrenzt, Stuttgart 1990
- Schultze, Harald/Kurschat, Andreas* (Hg.), „Ihr Ende schaut an ...“. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts, Leipzig 2006
- Seebaß, Gottfried*, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus, in: *Rendtroff/Stegemann* (Hg.), Auschwitz – Krise der christlichen Theologie, 9–25
- Strahm, Herbert*, Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich, Stuttgart 1989
- Strübind, Andrea*, Die unfreie Freikirche, Wuppertal 1995
- , „1933 bis 1945: München unter dem Hakenkreuz“, in: *Strübind/Strübind* (Hg.), Zwischen Himmel und Erde, 87–118
- , „Diakonie der Freikirchen im NS-Staat“, in: *Neukamm* (Hg.), Diakonie Jahrbuch 1993, 106–124
- , „Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabaa und das Dritte Reich“, in: *ZThG* 5 (2000), 66–98

- , »Halmos (vormals Kohn), Josef«, in: *Schultze/Kurschat* (Hg.), »Ihr Ende schaut an ...«, 292–293
- /*Strübind, Kim* (Hg.), *Zwischen Himmel und Erde. Festschrift zum 100-jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde München*, München 2002
- Strübind, Kim*, »Etappen der ›Vergegnung‹. Christentum und Antisemitismus«, in: *ZThG* 3 (1998), 161–191
- Weiß, Hermann* (Hg.), *Biographisches Lexikon zum Dritten Reich*, Frankfurt a. M. 1998