

Immanuel Baumann, *Loyalitätsfragen. Glaubensgemeinschaften der täuferischen Tradition in den staatlichen Neugründungsphasen des 20. Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2021 (Kirche, Konfession, Religion 78), 475 S., 65,-€, ISBN 978-3-8471-1218-1

Mit „Loyalitätsfragen“ legt der Historiker Immanuel Baumann, promoviert 2005 in Freiburg i. Br., seit 2021 Leiter des *Memoriums Nürnberger Prozesse*, seine Habilitationsschrift vor. Hierin beschäftigt er sich mit den Auswirkungen der großen, politischen Umbrüche in Deutschland im 20. Jahrhundert auf Kirchengemeinschaften aus der täuferischen Tradition sowie deren Reaktionen. Als (die Studie gliedernde) Umbruchsphasen identifiziert Baumann hierbei den Übergang von der Monarchie zur Weimarer Republik in den späten 1910er und frühen 1920er Jahren (Erster Teil, S. 40–115), die Machtergreifung der Nationalsozialist:innen in den 1930er Jahren (Zweiter Teil, S. 117–311) sowie die Etablierung der westdeutschen und ostdeutschen Republiken ab 1949 und in den 1950er Jahren (Dritter Teil, S. 313–414). Aufseiten der täuferischen Kirchengemeinschaften kommen hier die Baptist:innen, die Mennonit:innen und schließlich der Bruderhof um Eberhard und Emmy Arnold in den Blick, wobei Baumann hier im Anschluss an den Historiker Eric Hobsbawm die Zugehörigkeit dieser Kirchengemeinschaften zur täuferischen Tradition zum Teil als Selbsteinschreibung begreift und die täuferische Tradition somit im Hobsbawmschen Sinne als *erfundene Tradition* wirksam wird (S. 16).

Seine Analysen stellt Baumann unter drei verschränkte Leitfragen:

„Wie haben sich der täuferischen Tradition verpflichtete Freikirchen und ‚Staatsgewalt‘ im 20. Jahrhundert zueinander positioniert, wie haben sie agiert und reagiert? Welche Sicht von staatsbürgerlicher Loyalität war innerhalb der Freikirchen vorherrschend, welche Vorstellungen von gesellschaftlicher Partizipation und Gestaltungsmöglichkeiten wurden ausgebildet? Und

hinsichtlich der staatlichen Religionspolitik: Welche Legitimitätsbehauptungen und Loyalitätsansprüche hat der Staat gegenüber den Freikirchen geltend gemacht und mit welchen Mitteln hat er dies getan?“ (S. 11)

Diese Fragen werden dabei vor allem anhand der beiden – im Verhältnis – größeren Gemeinschaften der Baptist:innen und der Mennonit:innen verhandelt, während dem Bruderhof stärker die Rolle eines „Kontrastbeispiels“ (S. 20) zugesprochen wird. In der Analyse wird dabei die aus täuferischer Perspektive immer relevante Größe der *Staatsgewalt* bewusst fluide gehalten, um hier die jeweiligen, zeitabschnittsabhängigen Diskussionen scharf stellen zu können (S. 19). So kommt die Frage nach Wehrpflicht oder Staatsbeamtentum beispielsweise in den Betrachtungen zur Weimarer Republik nicht, beziehungsweise nur sehr randständig vor.

Darüber hinaus adressiert Baumann auch die zu erwartende Kritik, in seiner Studie allein auf politische Zäsuren als zu untersuchende Zeiträume zu rekurrieren, diese damit über Gebühr relevant zu setzen und zugleich zu behaupten, dass im Rahmen dieser Zäsuren auch relevante Verschiebungen *für die untersuchten Kirchengemeinschaften* aufzufinden seien. Im Anschluss an Martin Sabrow beschreibt Baumann die genannten politischen Umbruchsphasen als „heterodoxe[] Zäsuren“, in denen Anpassungspraktiken aufgeführt werden müssen, um weltanschauliche und/oder politische Diskontinuitäten zu integrieren (S. 21). Dadurch bekämen sie für ihn eine heuristische Qualität, ohne zugleich zu negieren, dass die Ereignisse und Biographien der Akteur:innen nicht alleine durch die historischen Abläufe innerhalb der betrachteten Zeiträume bedingt sind. Darauf baut er noch ein zweites Argument:

„Zum anderen liegt der epistemologische Kern meiner Analyse aber gerade in der Frage, wie das freikirchliche Selbstverständnis auf die massiven staatlichen und gesellschaftspolitischen Umbrüche des 20. Jahrhundert [sic] *in situ* reagiert hat und welche Politik unterschiedlich legitimierte Staatsgewalten in ihren

jeweiligen Etablierungsphasen gegenüber Freikirchen praktiziert haben.“ (S. 21)

Die Umbruchsphasen werden bei Baumann also zu einem besonders ausgezeichneten Beobachtungsfenster, da gerade hier mit dokumentierten Anpassungsprozessen und -praktiken zu rechnen ist.

In den ersten beiden Teilen geht Baumann in zwei Schritten vor: Auf beschreibende Ausführungen zu relevanten Positionierungen und Aktionen der Kirchengemeinschaften und in den jeweiligen Umbruchsphasen wichtig gesetzten Themen folgen interpretierende Zusammenfassungen, beziehungsweise „Zwischenbilanz[en]“ (S. 109–115, 305–311). Hier bringt Baumann die Kernaussagen des Teils nochmals zusammen und ordnet den Befund der Quellenanalysen auf die leitenden Fragestellungen hin und in die bestehenden Diskurse ein. Dieses Vorgehen verleiht den Teilen zusätzliche Prägnanz, da zwar der historische Befund (und damit ja auch die Antwort auf die gestellte Frage) bereits in den beschreibenden Ausführungen deutlich wird, jedoch noch recht stark im Modus des Narrativen verbleibt. Die „Zwischenbilanz[en]“ stellen deswegen nicht nur eine gute Zusammenfassung und dadurch ein Sprungbrett zum nächsten historischen Umbruch der politischen Systeme dar (wofür sie gegebenenfalls auch gedacht sind), sondern verleihen den ersten beiden Teilen eine gelungene Abrundung, um sie als eigenständige Vignetten zu verstehen. Gerade weil diese zusammenfassende und ordnende Funktion so wertvoll ist, ist es bedauerlich, dass Baumann auf eine solche Art der deutenden Bilanz für den dritten Teil verzichtet und diese Aufgabe ganz dem – räumlich nahestehenden – Synthesekapitel überlassen hat.

Im ersten Teil zum Übergang von der Monarchie zur Weimarer Republik geht Baumann in seiner quellengetriebenen Beschreibung der Verhältnisse wiederum in zwei Schritten vor: Zunächst zeichnet er ein Bild von den Gesinnungen der drei von ihm in den Blick genommenen kirchlichen Gemeinschaften, wobei deutlich wird, dass baptistische und

mennonitische Gemeindeexponent:innen durchaus als Spiegel der Gesellschaft fungieren, in der sie leben, und sowohl monarchisch-nostalgische als auch demokratisch orientierte Positionen anzutreffen sind. Mit Eberhard Arnold wird zudem eine dritte, stark kommunistisch-anarchistisch geprägte Positionierung sichtbar. Der zweite Schritt beschäftigt sich thematisch vor allem mit dem sich ändernden Rechtsstatus der mennonitischen und baptistischen (wie auch anderer freikirchlicher) Gemeinschaften und deren Mitgliedern. Hierbei wird zunächst die Diskussion um die generelle rechtliche Gleichstellung von christlichen Gemeinschaften in den Blick genommen, wie auch, in welcher Weise die untersuchten Freikirchen Einfluss auf diesen Aushandlungsprozess in der Nationalversammlung genommen haben, um teilweise bereits gewährte Rechte und Privilegien zu erhalten oder sogar zu verfestigen. Diese Diskussion wird dann in eine individuelle und eine kollektive Ebene hineinvertieft, indem als relevante Diskussionspunkte der Zeit die Frage nach der Verpflichtung von Staatsbeamten auf eine bestimmte Schwurformel (beziehungsweise deren Ersetzung aus Gründen der religiösen Überzeugung) und die Frage nach der rechtlichen Verfasstheit von freikirchlichen Religionsgemeinschaften herauspräpariert werden. Dabei arbeitet Baumann in beiden Fällen die komplizierte Gemengelage heraus, die sich durch die wechselseitig sich beeinflussenden Gesetzgebungs- und Gesetzübernahmeprozesse von Reich und Ländern, sowie einer nicht immer deutlichen Klarheit von Zuständigkeiten auszeichnete.

Auch im zweiten Teil zum Übergang von der Weimarer Republik zur Umstrukturierung des deutschen Staates in den nationalsozialistischen Führerstaat stellt Baumann heraus, wie deutlich insbesondere die baptistischen und mennonitischen Gemeinden als Spiegel einer euphorisierten Gesellschaft fungieren können. Dem steht wiederum der Bruderhof entgegen, der als widerständiges Element vorgestellt wird. Zu diesem Behuf lässt sich der zweite Teil in drei Abteilungen gliedern: Erstens wird das Verhältnis zwischen Kirche(-ngemeinschaft) und Staat aus der Perspektive der Baptist:innen

und Mennonit:innen (Kap. A, S. 123–145), sowie des Bruderhofs (Kap. B, S. 147–158) skizziert. Zweitens beschäftigt sich Baumann in den folgenden Kapiteln zunächst mit den Reaktionen aller drei untersuchten Gruppen auf staatliche Loyalitätsforderungen (Kap. C, S. 159–198), wobei diese exemplarisch anhand der Aufforderung zum so genannten ‚Deutschen Gruß‘, zur Teilnahme an nationalsozialistisch-völkisch umgedeuteten Festen (1. Mai, Erntedank) und schließlich zur Teilnahme an der Wahl am 12. November 1933 sichtbar gemacht werden. Bemerkenswert ist dabei die Verschiebung des Objekts der Loyalitätsforderung. Wurde im ersten Teil auf die Loyalitätsforderung des Staates gegenüber dem für ihn arbeitenden Einzelnen (Beamnt:innen) fokussiert, findet die sich hier entfaltende Analyse nun unter dem Eindruck der totalitären Inanspruchnahme der Bürger:innen durch das NS-Regime statt. Nun geht es um die Loyalitätsforderung des Staates gegenüber allen Einzelnen und den Gruppen (den kirchlichen Gemeinschaften). Dem korrespondiert ein Kapitel zu strukturellen Anpassungen, das sich mit baptistischen und mennonitischen Reaktionen auf die Religionspolitik des NS-Staates beschäftigt und der einhergehenden Gleichschaltung der evangelischen Landeskirchen (Kap. D, S. 199–247). Hierbei kommt insbesondere die Frage nach einer verstärkten strukturellen Vereinheitlichung der kongregationalistisch verfassten Freikirchen in den Blick, sowie die Frage nach der Kooperation mit den Deutschen Christen und daraus mittelbar die Frage nach einer Eingliederung der freikirchlichen Gemeinden in den Komplex der Deutschen Evangelischen Kirche, sei es als eigene Säule im kirchlichen System (S. 210 u.ö.), sei es als Eingliederung in eine lokale evangelische Gemeinde (S. 241). Eine eigenständige Diskussion erfährt in diesem Zusammenhang schließlich noch die Frage (und schließlich die Auflösung) der freikirchlichen Jugendbünde (S. 214–225), die staatlicherseits als Konkurrenz zur Hitlerjugend als zentralem Ort zur „staatspolitische[n] Erziehung [der] Jugendlichen zwischen 10 und 18 Jahren“ (S. 215) wahrgenommen wurden. Baumann arbeitet auch diesbezüglich heraus, dass sich die

Diskussion in den Kirchengemeinschaften nicht so sehr um die Einsicht in die Notwendigkeit einer solchen „staatspolitischen Erziehung“ drehte, als vielmehr um die Beanspruchung der Jugendlichen auch an christlichen Feiertagen und die Gefahr eines Traditionsabbruchs. Auch ein Entzug gegenüber staatlichen Loyalitätsforderungen, wie dies beispielsweise durch die mennonitische Jugend-Rundbrief-Gemeinschaft geschah, ließen sich entsprechend weniger als Akte des Widerstands gegen das Regime deuten, sondern sind eher, analog zu entsprechenden Erkenntnissen hinsichtlich der Bekennenden Kirche, auf gewachsene Frömmigkeitsstrukturen zurückzuführen. So schreibt Baumann:

„Die Motive der Akteure lassen somit erkennen, dass widerständiges und nonkonformes Verhalten nicht intendiert war. Will man die Beteiligung an der Rundbriefgemeinschaft in seinen [sic!] gesellschaftlich-politischen Implikationen deuten, so wäre diese weniger als Konkurrenz zur Teilhabe am Nationalsozialismus, sondern eher als ein Versuch der loyalen Selbstbehauptung zu werten[.]“ (S. 225)

Drittens schließlich wird eine als „Ausblick“ gekennzeichnete Skizze zu den Auseinandersetzungen um die (wiederum auftauchende) Eidfrage und die Wehrpflicht vorgestellt (Kap. E, S. 249–303). Baumann spricht deswegen von einem Ausblick, da er sich in seiner Untersuchung einerseits auf die Jahre 1933/34 beschränken möchte, andererseits aber von diesen in der Tat eminent wichtigen Komplexen nicht lassen mag, auch wenn diese erst zu späterer Zeit Entscheidungen zeitigen würden. Deshalb kommt er zu der Kompromissformel, „einige Grundtendenzen und Ergebnisse überblickshaft zu skizzieren und hierfür bei den Debatten und Aktivitäten in der Phase der ‚Machtergreifung‘ anzusetzen.“ (S. 249) Die Eidfrage diskutiert Baumann im Wesentlichen hinsichtlich mennonitischer Aktivitäten, da die Debatte „insbesondere von Vertretern der mennonitischen Gemeinschaft geführt wurde“ (S. 249). Hier kommen vier Felder in den Blick: Erstens geht es um mennonitische Lobbyarbeit im Kontext der mit dem Aufbau des

NS-Staats einhergehenden Rechtsreformen (S. 250–257). Hier skizziert Baumann die zunehmende Restriktion insbesondere kleinerer religiöser Gemeinschaften, deren Gewissensbedenken zurückzustellen seien und von denen vor allem ab der zweiten Hälfte der 1930er Jahre eine „unbedingte Unterordnung unter die nationalsozialistische Weltanschauung“ (S. 257) gefordert wurde. Zweitens beschäftigt sich Baumann mit dem Eid im Kontext der NSDAP (S. 257–260). Drittens und viertens kommt Baumann noch auf den Eid im Bereich des Reichsarbeitsdienstes (S. 264–271) und auf den Soldateneid (S. 272–274) zu sprechen. In der ganzen Diskussion wird deutlich, dass es den mennonitischen Akteuren vor allem um die Formulierung geht („Ich gelobe...“, statt „ich schwöre...“), nicht jedoch um eine damit verbundene inhaltliche Distanzierung. Zudem stellt Baumann heraus, dass die Fortschritte der mennonitischen Unterhändler überwiegend zu allenfalls vagen Sympathiebekundungen führen, die zunehmend zurückgefahren werden (eine zumindest formale Ausnahme bleibt hier das Soldatengelöbnis, das Mennoniten zugesprochen wird). Die Wehrpflicht schließlich kommt denominationell getrennt in den Blick. Wiederum nimmt die Beschäftigung mit den Mennonit:innen den größten Raum ein (S. 274–288), gegenüber dem Bruderhof (S. 288–297) und den Baptist:innen (S. 298–303), welche schließlich nur in Form eines Einzelschicksals (Alfred Herbst) diskutiert werden. Während der Abschnitt zum Bruderhof vor allem darum kreist, wie der Forderung zur Leistung eines Wehrdienst entronnen werden könnte, hebt der mennonit:innenbezogene Abschnitt die mentalitätsgeschichtliche Bedeutung der Diskussion hervor, in der ein diffuses Loyalitätsgefühl zum „Erbe der Väter“ (S. 283) einer schon länger praktizierten, faktischen Abkehr von der Wehrlosigkeit und einer Euphorie gegenüber dem Führerstaat gegenübersteht (S. 280).

Insgesamt ordnet sich die Frage nach Loyalität im zweiten Teil für die untersuchten christlichen Gemeinschaften in ein Spannungsfeld mit zwei Polen ein: Einerseits geht es um Loyalitätsforderungen von staatlicher Seite, andererseits um die

Frage nach der Loyalität gegenüber dem Staat (im Verhältnis zur Loyalität gegenüber Gott). Baumann kommt hier zu dem Fazit, dass insbesondere für Baptist:innen und Mennonit:innen als Gemeinschaften die sog. ‚Machtergreifung‘ und die danach aufkommende Umstrukturierung des Staates hin auf das ‚Führerprinzip‘ kein theologisches oder ethisches Problem darstellte, sondern eher begrüßt wurde, beispielsweise auch „als Bollwerk gegen den Bolschewismus“ (S. 305). Kritische Stimmen sind hier eher als Einzelpositionen zu sehen. Demgegenüber erwies sich der Bruderhof um Eberhard und Emmy Arnold aus religiösen Motiven heraus stärker antagonistisch zu staatlichen Loyalitätsforderungen eingestellt und entzog sich diesen schließlich durch Emigration (S. 305–307).

Der dritte und letzte Teil des Buches schließlich hat eine Doppelstruktur und beschäftigt sich mit der doppelten Staatsgründungsphase in Westdeutschland (S. 321–373) und Ostdeutschland (S. 377–414). Beide Teile beschäftigen sich mit dem Kirche-Staats-Verhältnis mit je einem Kapitel zu den Baptist:innen (Kap. A, C) und zu den Mennonit:innen (Kap. B, D).

Hier finden sich einige Themenkomplexe wieder, die bereits in früheren Teilen relevant waren. So kommt für die westdeutschen Baptist:innen die Frage nach ihrer körperschaftlichen Verfasstheit erneut in den Blick. Für die westdeutschen Mennonit:innen stellt Baumann wiederum die Diskussion um den Eid scharf. Er zeigt hierbei auf, wie grundsätzliche Erwägungen zum Kirche-Staats-Verhältnis der Weimarer Verfassung in der Gesetzgebung der Bundesrepublik teilweise bis ins 21. Jahrhundert fortwirken (S. 373). Weitere westdeutsche Schwerpunkte bilden für die Baptist:innen die Frage nach staatlichen Versorgungszuschüssen für pensionierte Pfarrer, für die Mennonit:innen eine Wiederaufnahme der Diskussion um die Erlaubnis zur Kriegsdienstverweigerung. Sie können als Ausdruck einer doppelten Bewegung beider Kirchengemeinschaften gewertet werden, ihr Verhältnis zum Staat neu zu justieren. Einerseits scheint in der Versorgungsdebatte ein Wunsch auf, zumindest bis zu einem gewissen Grad an

staatlicher Vernetzung zu partizipieren, was wiederum mit Anerkennung der Gemeinschaft einhergeht. Dies deckt sich damit, dass die baptistische Leitung, insbesondere in der Person Paul Schmidts, durch eine quietistische Lesart von Römer 13 („Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit außer von Gott; wo aber Obrigkeit ist, ist sie von Gott angeordnet.“ – Röm 13,1), eine Diskussion um die Nähe zu nationalsozialistischen Überzeugungen vermieden hat. Zugleich stellt Baumann klar, dass diese Haltung (und personelle Kontinuität) innerhalb der baptistischen Gemeinschaft nicht unwidersprochen blieb oder auch nur frei von inneren Widersprüchen sei (S. 322, 324). Andererseits arbeitet er heraus, dass es gerade in mennonitischen Kreisen in der Nachkriegszeit zu einer schmerzhaft geführten Diskussion um eine Neubesinnung auf die eigene, täuferische Tradition kommt, die mit der erneuten Aushandlung negativer Freiheiten einhergeht. Diese Diskussion wurde, so stellt der Autor dar, wesentlich durch nicht-deutsche Einflüsse befeuert:

„Diese spezifischen Verbindungen der deutschen Mennoniten zur internationalen mennonitischen Gemeinschaft beförderte, so meine These, nicht nur die Diskussion zur Wehrfreiheit, sondern darüber hinaus auch die kritische Auseinandersetzung mit dem eigenen Staatsverständnis, nicht zuletzt in der nationalsozialistischen Vergangenheit.“ (S. 354)

Für die ostdeutsche Entwicklung beschreibt Baumann wiederum die unterschiedlichen Tendenzen von Baptist:innen und Mennonit:innen in Bezug auf ihr Verhältnis zum DDR-Staat. Baumann rahmt die baptistische Haltung wiederum stärker von der Diskussion um das Unterordnungsgebot in Römer 13 her, dem Personen wie Helmut Samjeske, dessen Schicksal der Autor ausführlich diskutiert (S. 386–395), mit einer kompromisslos-bibilistischen Haltung entgegenstehen. Die mennonitische Haltung wird hingegen stärker durch die Migrationsbewegungen bestimmt, denen die Glaubensgemeinschaft insgesamt unterlag, und die sich in der DDR insbesondere als

Auswanderungs- bzw. Fluchtbewegungen äußerten. Sie nehmen den Hauptteil der Diskussion um die Mennonit:innen in Ostdeutschland ein und stellen, so Baumann, gerade in der Frühphase den Haupttreibungspunkt mit dem Staat dar, nicht hingegen religiöse Gründe (S. 407).

Ihren Abschluss findet die Studie in einem Synthesekapitel (S. 415–437), in dem die systematischen Erkenntnisse nochmals verdichtet aufbereitet und nun quer zu den einzelnen Umbruchsphasen zusammengelesen werden. Nach grundsätzlichen Überlegungen zum Kirche-Staat-Verhältnis der drei untersuchten Freikirchen wird hierbei nochmals konzentriert auf die Frage nach der staatslogisch zugänglichen Verfasstheit der Freikirchen (Körperschaftsfrage), der Frage nach der Beteiligung freikirchlicher Christ:innen an staatlich veranlasster, physischer Gewalt (Kriegsdienstverweigerung) und der Frage nach der Inanspruchnahme freikirchlicher Christ:innen durch und Bindung an den Staat in Sprechakten (Eidfrage) eingegangen.

Über den Kurs der Untersuchung hinweg wird die Schwerpunktsetzung Baumanns deutlich. Zwar erweckt der Aufbau zunächst den Eindruck, dass alle drei Umbruchsphasen gleichwertig nebeneinanderstehen (indem sie die drei Teile der Untersuchung bilden), tatsächlich kommt der Beschäftigung mit der NS-Zeit jedoch ein deutlich größeres Gewicht zu. Dies ist für den Bruderhof angesichts seines Wirkungszeitraums inhaltlich verständlich, erscheint im Blick auf die beiden anderen untersuchten Kirchengemeinschaften aber mehr als eine bewusste Entscheidung oder eine Interessenleitung des Autors. Das ist insofern schade, da gerade die anderen beiden Abschnitte der neueren deutschen Geschichte (auch für die Freikirchenforschung) von größerer Aufmerksamkeit profitieren würden. Etwas unterbelichtet bleibt außerdem insbesondere in der Betrachtung der Mennonit:innen der genealogisch-ethnische Zug, der diese Kirchengemeinschaft durchaus mit auszeichnet. Damit ist angesprochen, dass die Mennonit:innen nicht nur eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten sind, sondern sich zugleich auch durch enge familiäre

Verflechtungen untereinander auszeichnen. Dies wird exemplarisch deutlich an der Person Otto Andres, einem „mennonitischen Landrat[, [und] NSDAP-Kreisleiter im Großen Werder“ (S. 238), sowie Schwager eines mennonitischen Predigers, der auch nach seinem Austritt aus der Freikirche ein fortgesetztes Interesse an deren Entwicklung nimmt. Das Fehlen dieser Dimension tut den Erkenntnissen der Studie für sich keinen Abbruch, ihr Hinzuziehen hätte jedoch sicherlich an der einen oder anderen Stelle die Reichhaltigkeit der Erkenntnisse nochmals steigern können (etwa, um auf zusätzliche Verflechtungen der handelnden Akteure aufmerksam zu machen). Dies ist insbesondere deswegen zu bedauern, weil Baumann an anderer Stelle (S. 353) deutlich macht, dass er sich dieser Dimension durchaus bewusst ist.

Baumanns Untersuchung verwebt gekonnt drei unterschiedliche Ebenen, deren enge Wechselwirkung für christliche Freikirchen charakteristisch sind: Prominent (und mit Blick auf die Fragestellung sicherlich zurecht vordringlich) kommen Gemeinde- und Verbundleitungen in den Blick, die sich selbst als politische Akteure exponieren. Demgegenüber steht die Gemeindebasis mit bisweilen konträren Ansichten, die über den Verlauf der Studie hinweg immer wieder in Einzelschicksalen oder als gesonderte Meinungen ausführlich zu Wort kommen. Die dritte Perspektive schließlich ist eine internationale, in der sich die enge Verbundenheit der christlichen Freikirchen über Staatsgrenzen hinweg ausdrückt. So wird das diskursive Gepräge der untersuchten Gemeinschaften deutlicher, als es durch den Fokus auf nur eine dieser Perspektiven hätte erreicht werden können. Zugleich offenbart sich, wie sehr alle drei untersuchten Kirchengemeinschaften in die Mentalitäten der jeweiligen Zeit eingelassen sind, und sich zu ihnen affirmativ oder in kritisch-distanzierter Bezogenheit verhalten (vor allem ist dies über Baptist:innen und Mennonit:innen auszusagen). Verkappter Monarchismus, Führereuphorie und Aufarbeitungsunwille bestimmten freikirchliche Diskussionen ebenso mit wie die aller anderen gesellschaftlichen Bereiche auch. Am Ende steht eine

materialreiche, systematisch komplexe und nicht zuletzt gut lesbare Studie, die ihre selbstgewählte Beschränkung, nur die Umbruchs- und Systemetablierungsphasen zu betrachten, zu bester Möglichkeit zu nutzen weiß.

Zum Rezensenten:

Knut V.M. Wormstädt ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Lehr- und Forschungsgebiet „Grenzfragen von Theologie, Naturwissenschaften und Technik“ an der RWTH Aachen.