

Urlaub – Freizeit – Tagungen...

...im reizvollen Hochtaunus

N12<515973411 021



ubTÜBINGEN



Sie interessieren sich für eine der zahlreichen Möglichkeiten, in Dorfweil Urlaub zu machen, Freizeiten zu erleben oder Tagungen zu gestalten?

- **Urlaub machen in einem Appartement oder Einzel-/ Doppelzimmer mit Vollpension**
- **Teilnahme an einer hauseigenen Freizeit**
 - Fastentage
 - Wandertage
 - Seniorenfreizeiten (z.T. medizinisch)
 - Ermütigungstage für Trauernde
- **Möglichkeiten einer eigenen Freizeit**
 - Für Kirchen und Gemeinden
 - Für Seminare, Fortbildung, Klausuren
 - Für Senioren
 - Für Behinderte
 - Für Schulklassen

Bitte fordern Sie Unterlagen an:



Familienferienstätte Dorfweil
Auf der Mauer 5
61389 Schmitten- Dorfweil
Tel: 06084/ 94 12 - 0 (- 22 Fax)

FREIKIRCHEN- FORSCHUNG

2001

Nr. 11

Herausgegeben im Auftrag des
Vereins für Freikirchenforschung



© 2001

Verlag des Vereins für Freikirchenforschung Münster

Herstellung: Schnelldruck Coerdestraße GmbH, Münster

Layout: Astrid Nachtigall, Hamm

ISBN 3-934109-03-9

ZA 8655-11

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Band S. IX

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser S. X

Freikirchen und Calvinismus in Ostfriesland

Jahrestagung 29. bis 31. März 2001 in Emden

Diether Götz Lichdi

Melchior Hoffmann in Emden S. 1

Harm Klueting

Freikirchen und Calvinismus im 16. und 17. Jahrhundert S. 16

Herman J. Selderhuis

Kirche im Theater: Die Dynamik der Ekklesiologie Calvins S. 36

Hero Jelten

Der frühe Baptismus in Ostfriesland bis zum Anschluß an
Preußen (1867) S. 51

Gerrit Jan Beuker

Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen
zwischen Freikirche und Landeskirche S. 68

Freikirchen und Eschatologie

Symposium 20. bis 22. September 2001 in Wiedenest

Werner Klän

Gewißheit des Ausgangs und Unbestimmtheit des Zeitpunk-
tes in Luthers Endzeiterwartung S. 86

Stephan Holthaus

„Unser Herr kommt!“ Endzeitkonzepte in den Freikirchen
des 19. Jahrhunderts S. 100

Rolf J. Pöhler	
Der Adventismus als Endzeitbewegung gestern und heute	S. 120
Kurt Erlemann	
Die Bibel und die Endzeit. Hermeneutische Überlegungen zu einem umstrittenen Thema	S. 142

Franz Graf-Stuhlhofer	
Die Faszination des Themas „Endzeit“ für Bibelleser im 20. Jahrhundert	S. 156

Gerhard Jordy	
Die Brüderbewegung und ihre Endzeiterwartung in Vergan- genheit und Gegenwart	S. 178

Freikirchliche Perspektiven: Aufsätze, Forschungsberichte, Dokumente

Martin Rothkegel	
Ein „schwärmerischer“ Vorfahr des siebenbürgischen Ge- sangbuches: Täuferische und böhmisch-brüderische Lieder in einem Kronstädter Druck von 1543	S. 195

Astrid von Schlachta	
Die hutterische Gemeinde in Mähren von 1578 bis 1619. Entwicklungen und Ambivalenzen	S. 208

Archive und Bibliotheken

Täuferquellen Böhmen–Mähren–Schlesien: Die Dokumen- tierung der Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts in den historischen Böhmischen Ländern als Aufgabe für die Forschung	S. 215
---	--------

Buchbesprechungen

Catherine Booth, Das Recht der Frau zu predigen oder Das Predigtamt der Frau (Annliese Bärenfänger)	S. 223
Ingrid Ebert, Hammer, Kreuz und Schreibmaschine. Aus dem Tagebuch einer gelernten DDR-Bürgerin (Anneliese Bärenfänger)	S. 224
Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren (Manfred Bärenfänger)	S. 225
Lothar Beaupain, Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR (Manfred Bärenfänger)	S. 227
Siegfried Bräuer, Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation (Manfred Bärenfänger)	S. 229
Holger Böckel, Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender Systeme (Manfred Bärenfänger)	S. 230
Rudolf Mohr (Hg.), „Alles ist euer, ihr aber seid Christi.“ Festschrift für Dietrich Meyer (Manfred Bärenfänger)	S. 231
Günter Wieske (Hg.), Sie folgten Jesus nach (Manfred Bärenfänger)	S. 232
Christine Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog (Manfred Bärenfänger)	S. 232
Günter Frank, Jörg Haustein, Albert de Lange (Hg.), Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen (Manfred Bärenfänger)	S. 233
Norbert Baumert, Gerhard Bially (Hg.), Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren (Manfred Bärenfänger)	S. 234

INHALT

Fritz Hugo Haus, Carl Hugo Gutsche (1843–1926). The Significance of his Life and Ministry for the Baptist Churches and Missions in Southern Africa (Manfred Bärenfänger)	S. 235
Ernst Nikesch, Die deutschen Brüdergemeinden in Rumänien. Ihre Anfänge in der Dobrudscha und in Siebenbürgen. Eine Sammlung und Ordnung der verfügbaren Quellen (Manfred Bärenfänger)	S. 236
Eduard Gerber, Sekten, Kirche und die Bibel im neuen Jahrtausend. Kriminalberichte aus Christentum und Esoterik, Evangelikale und Charismatiker, Absage an die Sektenjägerei, Jüdische Gemeinden, Ökumene (Manfred Bärenfänger)	S. 237
Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung (Hg.), 200 Jahre John Nelson Darby (Manfred Bärenfänger)	S. 238
Jesus Freaks International presents: Jesus Freaks ten years after (Manfred Bärenfänger)	S. 239
Astrid Giebel, Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957 (Manfred Bärenfänger)	S. 240
Eckhard Schaefer (Hg.), Wir aber predigen Christus als den Ge- kreuzigten. Die Rechenschaft vom Glauben predigend kom- mentiert. Walter Zeschky zum Gedächtnis (Manfred Bärenfänger).....	S. 242
Brenda Bailey, Ein Quäker-Ehepaar in Nazi-Deutschland. Leon- hard Friedrich überlebt Buchenwald (Manfred Bärenfänger)	S. 242
Rebecca Larson, Daughters of Light: Quaker Women Preaching and Prophesying in the Colonies and Abroad, 1700–1775 (Claus Bernet)	S. 243
Ulrich Herrmann, Karin Priem (Hgg.), Konfession als Lebens- konflikt. Studien zum württembergischen Pietismus im 19. Jahrhundert und die Familientragödie des Johann Benedikt Stanger (Claus Bernet).....	S. 245
William Reginald Ward, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert (Erich Geldbach)	S. 247

INHALT

Samuel Désiré Johnson, Ziele und Praxis der Mission in Kamerun – Historische Aspekte der Tätigkeit der Baptist Missionary Society, Basler Mission und der Missionsgesellschaft der Deutschen Baptisten 1841–1898 (Kurt Jägemann)	S. 249
Manfred Böttcher, „Dialog und Zeugnis. Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR“ (Eberhard Natho)	S. 252
Reinhard Henkel, Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften – eine Religionsgeographie (Friedhelm Pelzer)	S. 254
Harriet A. Harris, Fundamentalism and Evangelicals (Christoph Raedel)	S. 257
Rüdiger Hauth (Hg.), Kompaktlexikon Religionen (Christoph Raedel)	S. 259
Richard Foster, Viele Quellen hat der Strom. Aus dem Reichtum der Glaubensgeschichte schöpfen (Christoph Raedel)	S. 261
Peter Schicketanz, Der Pietismus von 1675 bis 1800 (Christoph Raedel)	S. 263
Mark A. Noll, Das Christentum in Nordamerika (Christoph Raedel)	S. 264
Dietmar Lütz, Der Weg zum Glauben. Emil Brunner und das unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik (Uwe Swarat)	S. 266
Herbert Ford, „Fluchtwege. Jean Henri Weidner als Lebensretter“ (Holger Teubert)	S. 271
Paul Ernst Hammer, Baronin Amelie von Langenau (Karl Heinz Voigt)	S. 273
Ulrike Jenett, Nüchterne Liebe. Theodor Schäfer, ein lutherischer Diakoniker im Kaiserreich (Karl Heinz Voigt)	S. 275

INHALT

Ulrich Gäßler (Hg.), Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert (Karl Heinz Voigt)	S. 277
Lexikon der Kirchengeschichte (Karl Heinz Voigt)	S. 284
Thomas Rigl, Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog (Karl Heinz Voigt)	S. 285
Uwe A. Gieske, Die unheilige Trias Nation – Staat – Militär. Baptisten und andere Christen im Hitlerismus (Andreas Peter Zabka)	S. 289
Dietrich Meyer Bibliographie 2000 zur Geschichte der Freikirchen	S. 295
Autorenregister zur Bibliographie	S. 341
Vereinsmitteilungen und Satzung	S. 346

Zu diesem Band

Mit dem elften Band FREIKIRCHENFORSCHUNG hat das zweite Jahrzehnt unseres Vereins begonnen. In Emden beschlossen wir am 29. März 2001 die Satzungs- und damit verbunden auch die Namensänderung des Vereins. Den Text der neuen Satzung fügen wir den Vereinsmitteilungen an.

Auf die Referate der beiden Symposien, in Emden „Freikirchen und Calvinismus in Ostfriesland“ und in Wiedenest „Freikirchen und Eschatologie“ folgen zwei Forschungsberichte von Martin Rothkegel (Prag) „Ein ‚schwärmerischer‘ Vorfahr des siebenbürgischen Gesangbuches: Täuferische und böhmisch-brüderische Lieder in einem Kronstädter Druck von 1543“ und Astrid von Schlachta „Die hutterische Gemeinde in Mähren von 1578 bis 1619.“ Im Zusammenhang mit beider Arbeiten steht unter „Archive und Bibliotheken“ die Anregung von Martin Rothkegel zur „Dokumentierung der Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts in den historischen Böhmisches Ländern als Aufgabe für die Forschung“.

Die Buchbesprechungen haben nach ersten Anfängen im „Rundbrief“ seit 1996 (Band 6) zunehmende Bedeutung gewonnen und nehmen auch in diesem Jahrbuch einen breiten Raum ein. Dabei bemühen wir uns, nicht nur auf die Freikirchen berührenden historischen Themen einzugehen, sondern auch theologische und frömmigkeitsspezifische Arbeiten zu besprechen. Die Bibliographie für das zurückliegende Jahr 2000 hat wieder dankenswerter Weise Dr. Dietrich Meyer, jetzt Herrnhut, erstellt. Er bleibt dabei immer auf die Unterstützung der verschiedenen Kirchen und Gemeinden angewiesen.

Nach dem umfangreichen Jubiläumsband 10 (2000) haben wir uns bemüht, auf einen „normalen“ Umfang zurückzukommen.

Münster, April 2002

Der Redaktionskreis

Manfred Bärenfänger, Reimer Dietze, Astrid Nachtigall, Karl-Heinz Voigt

Anschriften der Verfasserinnen und Verfasser

Anneliese Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster

Pastor i.R. Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster

Claus Bernet, Taurogener Str. 2, 10589 Berlin

Pastor Dr. Gerrit Jan Beuker, Bathorner Diek 3, 49846 Hoogstede

Prof. Dr. Kurt Erlemann, Potthoffstr. 40, 48332 Schwelm

Prof. Dr. Erich Geldbach, Breite Hille 44, 44892 Bochum

Dr. Franz Graf-Stuhlhofer, Krottenbachstr. 122/20/5, A-1190 Wien

Dozent Dr. Stephan Holthaus, Rathenastr. 5, 35394 Gießen

Pastor Kurt Jägemann, Tresckowstraße 5, 20259 Hamburg

Hero Jelten, Firreler Straße 33, 26835 Hesel-Neuemoor

Std. Gerhard Jordy, Theodor-Heuss-Straße 3, 58332 Schwelm

Prof. Dr. Werner Klän, Altkönigstrasse 150, 61440 Oberursel

Prof. Dipl.-Theol. Dr. phil. habil. Harm Klueting, M. A., Linckens-
straße 64, 48165 Münster

Diether Götz Lichdi, Schwaigerner Str. 19, 74080 Heilbronn

Landeskirchenarchivdir. A.D. Dr. Dietrich Meyer, Zittauer Str. 27, 02747
Herrnhut

Dr. Eberhard Natho, Starenweg 24, 06849 Dessau

AOR Dr. Friedhelm Pelzer, Großer Berg 19, 48341 Altenberge

Dozent Dr. Rolf J. Pöhler, An der Ihle 19, 39291 Friedensau

Dipl.-Theol. Christoph Raedel, Hegstr. 2, 72762 Reutlingen

Martin Rothkegel, c/o Kulka, Jugoslavských partyzánů 31, byt č. 20,
Bubeneč, 160 00 Praha, Tschechische Republik

Astrid von Schlachta, Fürstenweg 20/10, A-6020 Innsbruck

Prof. dr. Herman J. Selderhuis, Landauer 2, NL-8061 LS Hasselt

Dozent Dr. Uwe Swarat, Johann-Gerhard-Oncken-Str. 7, 14627 Elstal

Holger Teubert, Freibergstr. 16, 71691 Freiberg/Neckar

Karl Heinz Voigt, Toulser Str. 1c, 28211 Bremen

Stud. theol. Andreas Peter Zabka, Eduard-Scheve-Allee 4, 14627 Elstal

„...wo von hier stand im 16. Jahrhundert die „Groote Kerk“⁶¹,
 die heute in der Lascio Bibliothek wieder einstündigen Raum wie in
 der Zeit der Reformkammer oder Sakristei versammelt sind. Dort taufte
 Melchior Hoffman als 470 Jahren der Kirschner Melchior Hoffman aus dem
 Schwäbisch Hall „ungefähr 300 Personen, Bürger und
 Knechte öffentlich“, um sie auf das Jüngste Gericht,
 wo sie stehen sollte, vorzubereiten. Diese Taufe wirkte
 nicht nur in der Reichsgrafschaft Briesland,
 sondern auch in der weiteren Nachbarschaft. Mit dieser Taufe
 begann am Sonntag im Juni 1530 die Reformation
 in den Niederlanden, die bis etwa 1550 flüchtig geprägt war.
 In diesem großen Tag entstand hier eine Gemeinde, aus der die
 Mennoniten-Gemeinde hervorging. Diese ist die älteste
 Gemeinde überhaupt und kann auf eine mauerbröcherne
 Geschichte zurückblicken. Dieser Tag steht nicht nur am Anfang
 der Geschichte, er markiert darüber hinaus auch eine der
 ersten Schritte, die modernen Freikirchen entwickelten.“

„...Anfangen für die Täufer-Reformation in Emden und den
 Niederlanden.“

„...In der ersten Rahmenbedingungen sind zu rechnen.“

„...Die politische Situation der kaiserlichen Macht; Karl V. war zwar im
 Jahr 1530 zum Kaiser gekrönt worden, seine Herrschaft war aber durch

⁶¹ Vgl. Hans Tietertwege in Emden, Mennonisches Jahrbuch 1908.

⁶² Vgl. Hans Tietertwege, vor 1563, Bibliotheca Reformatoria Neerlandica (BRN)
 121-122, Zitiert nach H. Post (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen
 1922. H. Obbe-Philips, Wundervoll in Leiden, war ein reformatorischer „Eiferer“
 und sein Zuhörer (1536) und Schüler war Menno Simons. Um 1539/40 verließ
 er die Kirche der Täufer.

⁶³ Vgl. Hans Tietertwege, 1525 in Zollikon – siehe: F. Blanke, Bruder in Christus, Zürich 1975;
 Hans Tietertwege, Reform und die 600 Täufervergangen, Lage 1978 – nach
 Hans Tietertwege, Täufergemeinde war keine Dauer beschieden, ebenso wie die
 anderen Gemeinden, die im oberdeutschen Raum zwischen 1523 und 1530
 entstanden waren.

Diether Götz Lichdi

Melchior Hoffman in Emden

I. Der große Tag

Nur wenige Schritte von hier stand im 16. Jahrhundert die „Groote Kirk“¹, in deren als Johannes á Lasco Bibliothek wieder erstandenem Raum wir in der geräumiger Geerkammer oder Sakristei versammelt sind. Dort taufte vor etwas mehr als 470 Jahren der Kürschner Melchior Hoffman aus dem hohenlohischen Schwäbisch Hall „ungefähr 300 Personen, Bürger und Bauern, Herren und Knechte öffentlich“², um sie auf das Jüngste Gericht, das drei Jahre später stattfinden sollte, vorzubereiten. Diese Taufe wirkte wie ein Donnerschlag, der nicht nur in der Reichsgrafschaft Friesland nachhallte, sondern auch in der weiteren Nachbarschaft. Mit dieser Taufe an einem – vielleicht heißen – Sommertag im Juni 1530 begann die Reformation in den Niederlanden, die bis etwa 1550 täuferisch geprägt war. Nach Melchiors großem Tag entstand hier eine Gemeinde, aus der die heutige Emdener Mennoniten-Gemeinde hervorging. Diese ist die älteste freikirchliche Gemeinde überhaupt und kann auf eine ununterbrochene 471jährige Tradition zurückblicken. Dieser Tag steht nicht nur am Anfang der mennonitischen Geschichte; er markiert darüber hinaus auch eine der Wurzeln, aus denen sich die modernen Freikirchen entwickelten.³

II. Voraussetzungen für die Täufer-Reformation in Emden und den Niederlanden

1. Zu den politischen Rahmenbedingungen sind zu rechnen:

a) Die kritische Situation der kaiserlichen Macht: Karl V. war zwar im selben Jahr zum Kaiser gekrönt worden, seine Herrschaft war aber durch

¹ Menno Smid, Täuferwege in Emden, Mennonitisches Jahrbuch 1998.

² Obbe Philips, Bekenntnisse, vor 1565, Bibiliotheca Reformatoria Neerlandica (BRN) VII, S. 121-138. Zitiert nach H. Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, S. 322 ff. Obbe Philips, Wundarzt in Leeuwarden, war ein geistlicher „Enkel“ Melchiors, sein Täufling (1536) und Schüler war Menno Simons. Um 1539/40 verließ der enttäuschte Obbe die Täufer.

³ Der Ende Januar 1525 in Zollikon – siehe: F. Blanke, Brüder in Christo, Zürich 1955; Diether Götz Lichdi, Konrad Grebel und die frühe Täuferbewegung, Lage 1998 – entstandenen ältesten Täufergemeinde war keine Dauer beschieden, ebenso wenig wie den zahlreichen anderen Gemeinden, die im oberdeutschen Raum zwischen 1525 und 1530 entstanden waren.

die Türken im Osten, die im vergangenen Jahr Wien belagert hatten, und im Westen durch den französischen König, mit dem er einen nachteiligen Frieden hatte abschließen müssen, beeinträchtigt. Schwerer noch als die äußere Gefahr wogen der Ausbau der Landesherrschaften und das wachsende Selbstbewußtsein der großen Städte. Die finanzielle Abhängigkeit von einzelnen Geldgebern schränkte seine politische Wirksamkeit ein. Die innenpolitische Situation wurde noch zusätzlich erschwert durch die „Protestation“ einiger Reichsstände auf dem 2. Speyerer Reichstag im Vorjahr gegen die Aufhebung des Reichstagsabschieds von 1526. Damit war die Duldung der reformatorischen Bestrebungen wiederhergestellt worden; die kaiserliche Politik hatte wieder einen schweren Rückschlag erlitten.⁴

b) In der Reichsgrafschaft Friesland regierte seit 1528 Enno II. aus dem Hause Cirksena. Er schwächte durch Kriege seine Herrschaft. Außerdem musste er Rücksicht nehmen auf die zahlreichen „Häuptlinge“ und Adelsherren in seiner Grafschaft; diese ihrerseits besaßen in der Regel nicht die Grundherrschaft in ihren Herrlichkeiten. Die Bauern dort waren überwiegend frei von Dienstbarkeiten und deshalb selbstbewusst; in den meisten Kirchspielen wählten die Gemeindeglieder ihre Pfarrer selbst.

2. Kritik bestimmte auch in Ostfriesland das Verhältnis der Menschen zur römisch-katholischen Kirche, einmal wegen ihres Klerus und zum anderen wegen ihrer Abendmahlspraxis.

a) Mitte der 1520iger Jahre hatten zwinglische Gedanken, vor allem auch beim Adel, Zustimmung gefunden; auch waren neugläubige Prediger aufgetreten und hatten für eine Reformation geworben. Ulrich von Dornum (1465/66–1536), Häuptling in der Herrlichkeit Oldersum⁵ und Vertrauter des Grafen Edzard I., galt als eifriger Anhänger Zwinglis. Graf Enno II. schien hingegen dem Luthertum zuzuneigen, entschloss sich aber 1529 trotzdem – wohl auch aus Rücksicht auf seine katholischen Nachbarn und den kaiserlichen Hof in Brüssel –, dem Speyerer Edikt⁶ zuzustimmen. Auch dieser Schritt beeinträchtigte seine Autorität in der Grafschaft. Melchior traf also auf eine große Unsicherheit im religiösen Bereich. Die Bewegung, die er nun entfachte, bot einen neuen Zugang zum

⁴ Das Speyerer Edikt von 1526 ordnete hinsichtlich der fortschreitenden Reformation in einzelnen Territorien an, „dass jeder sich so verhalten solle, wie ein jeder solches gegen Gott und kaiserliche Majestät hoffe und vertraue zu verantworten“.

⁵ Menno Smid, Ostfriesische Kirchengeschichte, Leer 1974, S. 123 ff.

⁶ S. Anm. 4.

Glauben an, der vor dem Hintergrund des Streites zwischen Zwinglianern, Lutheranern und Katholiken viele überzeugte, ja begeisterte. Die unübersichtliche Situation führte dazu, dass sich in Emden Vertreter vieler Überzeugungen einfanden, die dort aufmerksame Zuhörer fanden und die damit rechnen konnten, dass die Obrigkeit sich nicht allzu sehr um sie kümmerte. Für viele Verfolgte wurde Emden zu einem Ort, wo sie Unterkommen und Gesinnungsgenossen finden konnten.

b) Drei Entwicklungen untergruben seit den großen Konzilien des 15. Jahrhunderts die Autorität der Kirche und bereiteten den Boden für einen Umschwung vor: (I) die Frömmigkeitsbewegung der „Devotio Moderna“, die für ein einfaches und zurückgezogenes Leben eintrat; (II) die Sakramentarierbewegung, die die Realpräsenz Christi im Brot und die Austeilung „in einerlei Gestalt“ kritisierte; (III) die Aufklärungsbewegung des Humanismus, die auch religiöse Zusammenhänge rational zu erklären versuchte. Die Forderungen nach einer Reform an Haupt und Gliedern erfassten immer weitere Kreise, die Kritik an Papst, Priestern und Mönchen wurde immer schneidender. Die neugläubigen Lutheraner und Zwingliane versuchten im „Marburger Religionsgespräch“ 1529 ohne Erfolg ihre Differenzen beizulegen. Die Lehrunterschiede bezüglich des Abendmahls konnten erst in der „Leuenberger Konkordie“ von 1573 ausgeglichen werden. Das Abendmahlsverständnis blieb eine der Bruchstellen der Reformation, wie der täuferische Erfolg in den Niederlanden demonstriert, denn dort fielen die Lehren Luthers gerade wegen dessen Abendmahlslehre nicht auf fruchtbaren Boden.

3. Die immer wieder neu ausbrechende Pest und die „Franzosenkrankheit“ (Syphilis) bedrohten viele Landstriche und trugen zur allgemeinen Verunsicherung ebenso bei wie die oft beklagte Auflösung der bisherigen kirchlichen und moralischen Maßstäbe und des „Alten Rechts“, das dem Ausbau der Territorialherrschaften zum Opfer fiel.

4. Im wirtschaftlichen Bereich wirkten sich langfristige Trends negativ aus: Der technische Fortschritt (Buchdruck, Uhren, Mühlrad) löste eine Mechanisierungswelle aus, die zu Produktionssteigerung und zur Freisetzung von Handwerkern führte. Trotz der vielen Seuchen und Kriege wuchs die Bevölkerung, was zu Verstädterung, örtlicher Überbevölkerung und wachsender Mobilität führte. Die Nachfrage nach Nahrungsmitteln wuchs und konnte nur bei steigenden Preisen und dank des Ausbaus der

Handelsstraßen befriedigt werden. Unter der Depression von 1529 bis 1536 litten vor allem die Metall- und Textilhandwerke.⁷

III. Das Leben Melchiors

Melchior Hoffman wurde zwischen 1495 und 1500 in der Freien Reichsstadt Schwäbisch Hall geboren. Er war vermutlich mit Johannes Brenz, dem Reformator der Reichsstadt und später Württembergs, verwandtschaftlich verbunden.⁸ Über seine Bildung ist nichts bekannt, er konnte lesen und schreiben, kannte aber wohl die alten Sprachen nicht. Ungeachtet dessen konnte er sich der ober- und der niederdeutschen Sprachformen bedienen. In seiner Vaterstadt, einem Pelzzentrum, lernte er das Handwerk eines Kürschners, das er an den verschiedenen Orten seines Wirkens ausübte und auf das er stolz war. Seit wann er verheiratet war, ist unbekannt geblieben; es wird berichtet, dass Frau und ein Kind⁹ sein unsteues Leben teilten. Mindestens zehnmal mußte er zwischen 1525 und 1533 seine Wohnung verlassen und verlor dabei oft seine ganze Habe.

Melchior begann seine Laufbahn als Lutheraner in Wolmar, Livland. Warum sich der Handwerker als Prediger versuchte und warum er sich in den Dienst Luthers stellte, läßt sich nur vermuten. In den zehn Jahren seines Auftretens als Lutheraner und dann als Täufer wurde er zum wirkungsvollsten Laienprediger der Reformationszeit. Seine Laufbahn führte ihn vom Baltikum über Stockholm, Kiel (wo er als „Königlicher Majestät zu Dänemark gesetzter Prediger“ wirkte¹⁰), Lübeck, Emden und dann im Juni 1529 nach Straßburg. Norman Cohn nannte ihn „einen echten Nachfahr der umherziehenden Pseudopropheten des Mittelalters, der Europa kreuz und quer durchwanderte und die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi und das Tausendjährige Reich verkündet hatte“¹¹.

⁷ Wirtschaftliche Situation: Cipolla/Borchardt, Europäische Wirtschaftsgeschichte II, UTB 1974.

⁸ G. Wunder, Über die Verwandtschaft des Wiedertäufers Melchior Hoffman. Der Haal-
quell, Blätter für die Heimatkunde des Haller Landes Nr. 23, 1971, S. 21-23.

⁹ Anonymus (i.e. Melchior Hoffman und Andreas Bodenstein von Karlstadt), Dialogus
vnd gründtliche berichtung gehaltener disputation im land zu Holstein vnderm König
von Denmarck vom hochwirdigen Sacrament oder Nachtmal des Herren, Straßburg
1529, S. A2 a/b.

¹⁰ Titelblatt der Kampfschrift: Dat Nikolaus Amsdorff der Meydeborger Pastor/nicht
weth/wat he setten/schrieuen edder swetzen schal/darmede he synen lögen bestedigen
möge/ vnde synen gruweliken anlop. Melchior Hoffman Koninckliker Maiestat tho
Dennemacken gesetzter Prediger thom Kyll ym lande tho Holsten, Kiel 1528, A1a-A4b.

¹¹ Norman Cohn, Das neue irdische Paradies. Revolutionärer und mystischer Anarchis-
mus im mittelalterlichen Europa, Hamburg 1988, S. 284 ff.

Unter dem Einfluss der Straßburger Profeten (Lienhard und Ursula Jost sowie Barbara Rebstock) und der Begegnung mit Straßburger Täufergruppen änderte Melchior seine Theologie. Er hatte sich schon lange von Luther abgewandt, nun aber ergänzte er seine apokalyptischen Überzeugungen und übernahm daneben, vermutlich von Hans Denck, die Lehre vom freien Willen. Wie immer war er fleißig und schrieb mehrere Traktate, brachte die Visionen der Profeten¹² zu Papier. Von Melchior sind 18 eigene Schriften und neun Schriften, die er zusammen mit anderen (z. B. Karlstadt) verfasste, identifiziert und bekannt.¹³ Er erwartete, dass sich in Straßburg große Dinge ereignen sollten, und forderte deshalb zunächst, die Stadt möge den Täufern eine der Kirchen zur Verfügung stellen. Statt einer Erlaubnis erließ der Rat einen Haftbefehl, und Melchior musste die Stadt der himmlischen Offenbarungen fluchtartig verlassen.

Einige Tage später, Ende Mai 1530, traf er in Emden ein und meldete sich dort vermutlich sogleich bei Ulrich von Dornum. Melchior hatte schon bei seinem ersten Besuch in Emden von April bis Juni 1529 dessen Vertrauen gewonnen, ihm hatte er schon von Straßburg aus zwei Schriften gewidmet. Damals war er zusammen mit Karlstadt in Ostfriesland aufgetreten, ohne dass es schon damals zu einem nachhaltigen Aufbruch gekommen wäre. In Ulrich von Dornum hatte er aber einen einflussreichen Gönner und Freund gefunden.

Er erneuerte seine vorjährigen Kontakte und trat als Evangelist in immer größerer Öffentlichkeit auf. Danach kam es dann zur Massentaufe – möglicherweise unter den Augen des Grafen, der die Veranstaltung von der benachbarten Burg aus hätte beobachtet haben können. Es scheint, dass Melchior bis ins Spätjahr hinein ungehindert wirken konnte; er verließ Emden im November 1530. Dort traten zunächst der Pantoffelmacher Jan Volkerts und dann der Schneider Sicke Freerks als Nachfolger in seine Fußstapfen.

Melchior sah eine große Tür sich für ihn in den Niederlanden auftun, durchzog predigend und taufend das Land zwischen Ems und Schelde und fand immer mehr Nachfolger. Um den Jahreswechsel 1532/33 kam er zum drittenmal nach Emden. Dort „in Ostfriesland“ profetezte ihm ein alter

¹² M. Hoffman (Hg.), *Prophetische gesicht vnd Offenbarung/ der götlichen würckung zu dieser letsten zeit/ die vom XXIIIj, jra biß in dz XXX. Einer gottes liebhaber in durch den heiligen geist geoffenbart seind/ welcher hie in disem büchlin, LXXVII. verzeichnet seindt.* Straßburg 1530.

¹³ Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979, S. 345 ff.

Mann¹⁴, er werde eine kurze Zeit im Straßburger Gefängnis sitzen und danach Gelegenheit haben, seine Lehre noch vor dem von ihm für 1533 vorhergesagten Jüngsten Gericht¹⁵ weltweit verkündigen können. Melchior begab sich daraufhin eilends nach Straßburg und war beglückt, als ihn der Rat nach mehreren Provokationen endlich ins Gefängnis legte. Doch er wurde enttäuscht, das Reich Gottes wollte sich nicht einstellen, auch dann nicht, als er den Termin vom Gefängnis aus mehrfach korrigierte. Der Rat entzog ihm nach 1536 Papier, so dass er nicht mehr schriftlich, sondern nur noch über seine wenigen Besucher mit der Außenwelt kommunizieren konnte. Seine Nachfolger und Anhänger gehorchten ihm immer weniger, einige enge Mitarbeiter verrieten ihn, und seine Straßburger Gefolgschaft löste sich auf. Melchior starb 1543 im Straßburger Turm: Enttäuschung und Einsamkeit hatten seinem Geist und seinem Willen zugesetzt; Hunger und Dunkelheit, Krankheit und Kälte hatten seinen Körper zerstört. Über sein trauriges Ende ist nichts bekannt.

IV. Anmerkungen zu Melchiors Persönlichkeit

Melchior war ein begabter, temperamentvoller Redner, der seine Zuhörerschaft in seinen Bann schlagen konnte. Er benutzte farbige Bilder und faszinierende Vergleiche, vor allem, was seine apokalyptischen Vorstellungen anging. Seine Begeisterung konnte er auf Zuhörer übertragen. Er wollte andere überzeugen, um sie zu Anhängern zu machen; dabei suchte er im Stile der Zeit die Gegensätze und malte sie grob in schwarz und weiß. Über seine Art zu polarisieren berichtete sein ehemaliger Gefolgsmann Obbe Philips: „Alle, die nicht ja und amen sprachen, galten als teuflische und satanische Geister, gottlose Ketzer und bis in Ewigkeit verdamnte Menschen.“¹⁶ Sein Auftreten war getragen von persönlichem Mut und großem Selbstbewusstsein. Er verkehrte mit Luther, Bugenhagen und Karlstadt von gleich zu gleich und hatte auch keine Probleme, dem dänischen König, dem ostfriesischen Adel oder den Magistraten der Städte seine Sicht der Dinge mitzuteilen. Zurückhaltung war nicht seine Sache, die Verkündigung des Evangeliums vertrug sich bei ihm nicht mit Diplomatie und Leisetreteri. Dabei zeigte sein Auftreten oft, dass Melchior in Illusionen lebte und den Bezug zur Wirklichkeit immer mehr verlor. Wie viele Halbgebildete war er eingebildet auf das, was er sich als

¹⁴ Obbe Philips, Bekenntnisse ..., a.a.O.

¹⁵ Nach allgemeiner Annahme war Jesus im Jahre 33 gekreuzigt worden; das Jahr 1533 fiel also mit der 1500. Wiederkehr der Menschwerdung Christi zusammen.

¹⁶ Obbe Philips, Bekenntnisse ..., a.a.O.

Autodidakt an Wissen erarbeitet hatte; er wusste alles besser und nervte durch überlange Darlegungen. Seine Überzeugung stellte er über alles und ließ sich auch durch Argumente nicht davon abbringen. Dabei zeigte er sich unverträglich und geriet leicht in Streit; er tat sich schwer, Freunde zu finden und zu halten, er suchte eher Gefolgsleute, die ihn bewunderten. Trotzdem öffnete er sich immer wieder für Einflüsse von ganz unterschiedlicher Qualität, die er nicht immer in Übereinstimmung mit seinen theologischen Grundüberzeugungen bringen konnte. So konnte er die Visionen der Straßburger Profeten nicht mit den Darlegungen Dencks ausgleichen, auch nicht das, was ihm von Luther geblieben war, mit den Ideen Karlstadts. Melchior war sich der Verantwortung für seine Anhänger durchaus bewusst: als die Verfolgung im Laufe des Jahres 1531 einsetzte und es zu Vertreibungen und Hinrichtungen kam, ordnete er die Aussetzung der Taufe an, um die Taufgesinnten nicht in Lebensgefahr zu bringen. Er selbst war von seinem Auftrag ganz durchdrungen und bereit, ihm sein Auskommen und sein Leben wie auch das seiner Familie unterzuordnen. Trotz seines Mutes und seines Einsatzes hat er wohl das Martyrium nicht gesucht. Seine Arbeitskraft war beachtlich und er stellte sie unermüdlich und unverdrossen in den Dienst seiner Sache. Er blieb standhaft und hielt – wohl bis zuletzt – an der Hoffnung auf eine bessere Welt fest. Sein Charakter ist wie sein Werk: widersprüchlich und faszinierend, er ruft Identifikation und Ablehnung gleichzeitig hervor.

V. Zur Theologie Melchiors

Die Theologie Melchiors weist neben einigen Konstanten mehrere Brüche auf, wie das bei seinem Weg von Luther zu den schwärmerischen Täufern auch nicht verwunderlich ist. Sein Täuferum war von eigenständiger Art und mit dem der Schweizer Brüder, Balthasar Hubmaiers oder der süddeutschen Spiritualisten nicht vergleichbar. Mit diesen und anderen Täufergruppen verband Melchior nur die Taufe, und auch die hatte bei ihm einen anderen Charakter: sie war mehr eine Versiegelung zur Bewahrung im Jüngsten Gericht als öffentliches Bekenntnis, Aufnahme in die Gemeinde und Verpflichtung zur Nachfolge.

1. Melchiors Weltbild war dualistisch: Gott stand der Welt gegenüber, der Geist kämpfte mit dem Fleisch, die Welt war eine „Wüste und Wildnis“¹⁷, in der die Sünde regierte.

¹⁷ M. Hoffman (Hg.), *Prophetische gesicht ...*, a.a.O.

Zur Auslegung der Schrift benützte er die allegorische und typologische Methode. Er verglich die biblischen Texte mit der Gegenwart, um ihnen so eine geistliche Bedeutung abzugewinnen, weil er meinte, dass die Gegenwart vornehmlich im Alten Testament vorgebildet sei, wenn man es nur richtig lesen könne.¹⁸ Den Exodus der Kinder Israel verglich er mit dem Heilsweg der Seele¹⁹ und den Drachen der Apokalypse mit Kaiser Karl V.²⁰ Vom Alten zum Neuen Testament verlief eine aufsteigende Entwicklung; das Alte war der Prototyp des Neuen. Er kam oft auf das Alte Testament und vor allem auch auf den apokryphen 4. Esra zu sprechen. Jeder Text transportierte eine verborgene Bedeutung; es kam darauf an, die „gespaltene Klaue“ zu verstehen und mit dem „Schlüssel Davids“ diese Stellen auszulegen und in Weissagungen umzusetzen. Er stand mit seiner Hermeneutik in der spiritualisierenden Tradition und unterschied – wie Hans Denck – zwischen Sache (res) und Zeichen (signum), zwischen innerem und äußerem Wort. Dabei maß er dem Wirken des Geistes eine größere Bedeutung zu als dem Buchstaben des Wortes.

2. Das auffälligste Element von Melchiors Theologie ist seine chiliastische Naherwartung. Sie wird getragen von einer, damals verbreiteten, zunächst allgemeinen Erwartung von noch nie dagewesenen Katastrophen und wunderbaren Ereignissen. Viele redeten davon, dass das Oberste nach unten und das Unterste nach oben gekehrt werden solle, oder gar davon,

¹⁸ M. Hoffman, Das XII Capitel des propheten Danielis außgelegt/ vnd das evangelion des andern sondages/ gefallenit im Aduent/ vnd von den zeychenn des jün=gsten gerichtes/ auch vom sacrament/ beicht und absolution/ eyn schöne vnterweisung an die in Lieflandt/ vnd eym yden christen nützlich zu wissen. Stockholm 1526. Ders., Prophezey oder weissagung vß warer heiliger götlicher schrift. Von allen wundern und zeichen/ biß zuder zukunfft Christi Jesu vnsers heillands/ an dem Jüngsten tag/ und der welt end. Diese Prophezey wirt sich anfahren am end der weissagen (kürtzlich von mir außgangen/ in ein anderen buchlin). Von der schweren straff gotes/ über alles gotloß wesen/ durch den Türckischen tirannen/ auch wie er regieren vnd ein end nemmen wirt. Straßburg 1530.

¹⁹ M. Hoffman, Die Ordonnantie Godts/ De welcke hy/ door zijnen Soone Christum Jesum/ inghestelt ende bevesticht heeft/ op die waerachtighe Discipulen des eeuwigen woorts Godts. Ten eersten Ghedruckt Anno 1530. Ende nu door een liefhebber der gerechticheydt/ wt het Oostersche/ in Nederduytse ghetrouwelijken overgeset. Amsterdam, Claes Gerretsz, 1611 BRN, Bd. V, S. 157 ff. Anonymus (d.i. M. H): Die eedele hoghe ende trostlike sendebrief/ den die heylige Apostel Paulus to den Romeren geschreuen heeft/ verclaert ende gans vlitich mit ernste van woort to woorde vtgelecht Tot eener costeliker nutticheyde ende troost allen godtvruchtigen liefhebbers der ewighen onentliken waerheyt, o.O. 1533.

²⁰ Ordonnantie Godts a.a.O., S. 150/151.

dass die Herren zu Knechten erniedrigt und die Armen für immer von ihrem Kummer befreit werden sollten. Melchior verkündigte das Gericht über die Bösen und heizte damit die apokalyptische Stimmung bei vielen an, die durch die Türkeengefahr und die Umbrüche der Zeit verunsichert waren. Das endzeitliche Strafgericht wird durch die „beiden Zeugen“ (Apk. 11,3), die wiedererstandenen Elia und Henoch, herbeigeführt; sie sollen die verfolgten Christen in 1260 (Apk. 11,3) oder 1290 Tagen (Dan. 12,7) rächen.²¹ Melchior als Elia und sein Gefolgsmann Cornelis Poldermann als Henoch sahen sich als die „apostolischen Sendboten“, die die Gemeinden sammeln und auf den „hellen Tag“ Christi vorbereiten sollten.²²

Die apokalyptische Predigt Melchiors wurde durch die Straßburger Profeten konkretisiert und durch eine Hinwendung zur Gewalt akzentuiert. „Aber es sey nach der h.schrifft gantzer welt ein uffrur und rumoren zu besorgen ... Es muß der gantz pfaffenhauff zugrund gan. Es könn das recht Hierusalem nit uffgebauwen werden oder uffgeen, Babilon sey dann mit allem seinem hauffen und anhang vor zu grund gangen und gestürzt.“²³ Immer wieder tauchen in Hoffmans Schriften Passagen vom Untergang der „gottlosen Tyrannen“ auf.²⁴ Dabei zitierte er gerne Mt. 7,2 (mit welchen Maß ihr messet, soll euch gemessen werden).²⁵ Es war seine feste Überzeugung, dass die Frommen am Ende doch über die Gottlosen siegen sollten. Nicht jede Obrigkeit betrachtete er von vorneherein als gottlos. Er rief den Rat der Stadt Straßburg auf, dort das „Panier der göttlichen Gerechtigkeit“ aufzurichten und damit die Erneuerung von Welt und Kirche einzuleiten.²⁶ Melchior verbot revolutionäre Gewalt gegenüber der Obrigkeit, da er in ihr ein Werkzeug Gottes sah.

3. Von Hans Denck (1500–1527), der 1526 ein kurzes Gastspiel in Straßburg gegeben hatte, übernahm Melchior vermutlich die Lehre vom freien

²¹ Das XII. Capitel ..., a.a.O.

²² Prophetische gesicht und Offenbarung ..., a.a.O., A3a; M5a.

²³ Quellen zur Geschichte der Täufer (TAE II), hg. v. Krebs/Rott, Gütersloh 1960, Nr. 654.

²⁴ Weissagung usz heiliger göttlicher geschrift. Von den trübsalen dieser letzten zeit. Von der schweren hand vnd straff gottes über alles gottloß wesen. Von der zukunfft des Türkischen Thirannen/vnd seines gantzen anhangs. Wie er sein reiß thun/vnnd volbringen wirt. O.O. 1529, B2a. Prophetische gesicht und Offenbarung ..., a.a.O., X6a.

²⁵ Ebd., Q2b, Z5b.

²⁶ TAE II, Nr. 617.

Willen²⁷ und von der umfassenden Gnade Gottes. Nach Denck ist Gott nicht der Urheber der Sünde, er lässt sie aber zu. Aber er will vielmehr, daß alle Menschen gerettet werden (1.Tim. 2,4).²⁸ Gott wendet sich durch sein inneres Wort an jedermanns Gewissen.²⁹ Das innere Wort führt den Menschen zur freien Entscheidung zwischen Gut und Böse. Er ist zwar für die Folgen seines Tuns verantwortlich, kann aber auf die allumfassende Gnade Gottes hoffen. Denck und mit ihm auch Melchior waren der Auffassung, dass die „Bondsgenooten“³⁰ den Willen Gottes tun könnten: „denn die gerechtigkeit deß glaubens, die vor Gott gilt, soll und muß alle werck des gesetz weit übertreffen und sich aller erlaubniß, so unter der vollkommenheit ist, verzeihen (= verzichten)“.³¹ Sünde und Tod werden durch den Eigenwillen des Menschen verursacht³², der sich gegen Gott in freiem Entschluss auflehnt. Jeder hat also sein Schicksal in der Hand, „want so veel een yegelic haeft licht en bekennisse gehadt / also veel seit von hem geeytscht werden.“³³ Alle können glauben, wenn sie nur wollen.

4. Es ist möglich, dass Melchior seine monophysitische Christologie von Karlstadt, mit dem zusammen er ja 1529 Emden besucht hatte, übernahm, ebenso wie dessen Abendmahlslehre,³⁴ die dann mit den Ansichten der Sakramentarien in den Niederlanden fast nahtlos zusammenging. Melchior ging von der Unvereinbarkeit von Geist und Fleisch aus. Das Göttliche sei mit dem Kreatürlichen nicht vereinbar. Christus sei das „pur ewig wort on alle vermischung“. Um nun zu erklären, wie Jesus, der Sohn Gottes, Mensch werden konnte, ohne vom sündlichen Fleisch seiner Mutter Maria befleckt zu werden, entwickelte er die Lehre vom „himmlischen Fleische

²⁷ Die Debatte über den gebundenen oder freien Willen zwischen Luther und Erasmus von Rotterdam hatte kurz zuvor (1523) eine große Beachtung gefunden (de libero arbitrio diatribe).

²⁸ Hans Denck, Schriften, hg. v. Walter Fellmann, 1956, Bd. II, S. 38.

²⁹ Ebd., S. 37.

³⁰ Ordonnantie Godts ..., a.a.O., S. 157 ff.

³¹ Hans Denck, Schriften, hg. v. Walter Fellmann, 1956, Bd. II, S. 79.

³² M. Hoffman, Warhafftige erklerung aus heylicher Biblischer schriftt/ das der Satan/ Todt/Heil/ Sünd/ und dy ewige verdammuß im vrsprung nit auß gott/ sondern alleyn auß eygenem will erwachsen sei, Straßburg 1531.

³³ ... to den Romeren ..., a.a.O.

³⁴ Anonymus (i.e. Melchior Hoffman + Andreas Bodenstein von Karlstadt): Dialogus vnd gründtliche berichtunge gehaltenen disputation im land zu Holstein vnderm König von Denmarck vom hochwirdigen Sacrament oder Nachtmal des Herren. In geegwertigkeit Kü. Ma. Sun Hertzog Kerstens sampt Kü. Räten/ vilen vom Adel/ vnd grosser versamlung der Priesterschaft. Yetzt kurtzlich geschehenden andern Donderstag nach Ostern/ im jar Christi als man zalt MDXXIX, Straßburg 1929.

Christi“.³⁵ Das Verhältnis zwischen Maria und dem von jeder Sünde freien Jesus erläuterte Melchior mit zwei Bildern: einmal gezeugt vom heiligen Geist ging Jesus durch Maria hindurch wie Wasser durch ein Rohr; und zum anderen entstand Christus in Maria wie Perlen in einer Muschel. Auf diese Weise überkam die Erbsünde Jesus nicht, er haben „kein verfluchtes Adamsfleisch“ von ihr angenommen.

Dies bedeutete, dass Jesus nicht Bruder des Menschen, sondern sein Vorbild und Lehrmeister war, dem er nachfolgen sollte. Kreuz und Auferstehung traten in den Hintergrund, der Mensch selbst konnte an seinem Heil mitwirken. In diesen Zusammenhang gehört auch Melchiors Überzeugung, dass die bewusste, die mutwillige Sünde ebensowenig vergeben werden könne wie die Sünde wider den heiligen Geist (Hebr. 6,4 ff.).³⁶

VI. Melchior und die Folgen

Über Melchior wäre die Reformationsgeschichte schon längst hinweggegangen, wie über so viele andere, auch klügere Leute, wenn nicht von diesem Tag in Emden so große Wirkungen ausgegangen wären.

1. Mit Melchior fing die Reformation in den Niederlanden an, eine Volksbewegung zu werden, und diese Volksbewegung war täuferisch geprägt, sie begann mit Massentaufen als Zeichen für die Auserwählten Gottes, mit dem sich einer für die kommende Endzeit wappnen konnte. Innerhalb von wenigen Monaten breitete sich die melchioritische Täuferbewegung bis nach Flandern und auch nach Westfalen hin aus.

2. Aus dieser Massenbewegung entwickelten sich u.a. zwei Gruppen: einmal die militanten Täufer, die unter der Führung von Jan Mathijs, einem Bäcker aus Haarlem, und Jan Beukelsz, einem Schankwirt aus Leiden, nach Münster zogen, um dort das „Neue Jerusalem“ zu errichten. Melchior war darüber so entsetzt, dass er mit diesen Kindern und Enkeln nichts zu tun haben wollte.

Die friedlichen Mennoniten gingen ebenfalls – durch die Vermittlung des Wundarztes Obbe Philips – auf die Mission Melchiors zurück. Die Mennoniten sind Teil der ältesten Freikirche, der sie ihren Namen gegeben haben, einer Freikirche, die heute in etwa 70 Ländern über eine Mil-

³⁵ ... to den romeren ..., a.a.O., A6b. Außlegung der heimlichen Offenbarung Joannis des heyligen Apostels vnnd Euangelisten. Straßburg 1530. Das Motto der Melchioriten in Münster lautete denn auch: „das Wort ward Fleisch“.

³⁶ ... to den romeren ..., a.a.O., C8b. Ordonantie Godts ..., a.a.O., S. 162.

lion getaufte Geschwister versammelt. Außer den Münsteranern und den Mennoniten gingen auch noch die spiritualistischen Davidjoristen, die gewaltbereiten Batenburger, die rationalistischen Adamiten und andere auf Melchior zurück. Alle diese Gruppen sind im Laufe des 16. Jahrhunderts verschwunden. Die Gegensätzlichkeit des melchioritischen Nachwuchses lässt sich mit der Widersprüchlichkeit der melchioritischen Theologie leicht erklären.

3. Drei Theologumena Melchiors haben die Mennoniten lange begleitet und zu inneren und äußeren Auseinandersetzungen geführt:

a) Die monophysitische Christologie gehörte zunächst zu den Grundelementen der mennonitischen Theologie; sie war Anlass zu zahlreichen, streitigen Diskussionen mit den Schweizer Brüdern, einem anderen Flügel der Täuferbewegung. Die Lehre vom „himmlischen Fleisch“ verschwand dann um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert, ohne jemals offiziell abgelegt worden zu sein. Die niederländischen Mennoniten schlossen sich ohne viel Aufhebens der allgemeinen Überzeugung an, dass Christus wahrer Mensch und wahrer Gott sei.

b) Diese Form der Christologie führte dann bei Menno zur Vorstellung von einer Gemeinde „ohne Flecken und Runzel“. Wenn Christus nicht an der menschlichen Sündhaftigkeit teilhatte, dann musste seine Gemeinde, die ja „Braut Christi“ war, sich eben sündlos und rein halten, denn sie sollte die irdische Entsprechung des „himmlischen Fleisches“ Christi sein. Es ging also nicht so sehr um Versöhnung und Vergebung, sondern um die Durchsetzung eines Ideals. Dies führte zu einer rabiatischen Gemeindezucht mit Bann und Meidung, die allerdings von Menno, der eher nach Gemeinsamkeiten als nach Abgrenzungen suchte, nicht in dieser Schärfe vertreten wurde, weshalb er selbst dann auch später an den Rand der nach ihm genannten Bewegung geriet.

c) Melchiors Lehre von den „apostolischen Sendboten“ führte im Ergebnis zu einer Ältesten-Oligarchie. Die Sendboten standen gleichsam als Beauftragte Gottes über der Gemeinde; sie übten die Banngewalt aus und entwickelten in vielen Gemeinden eine unbeschränkte und unkritisierte Gewalt, die viele Spaltungen im Laufe der Jahrhunderte nach sich zog. Auch heute noch kann ein aufmerksamer Beobachter Spuren dieses Erbes bei einigen konservativen Gruppen entdecken.

VII. Melchiors Würdigung

Melchior Hoffman vertrat ein Täufertum ganz eigener Art, das mit dem der Schweizer Brüder oder dem anderer Gruppen nur die Opposition gegen die alt- und neugläubigen Kirchen gemeinsam hatte. Ein Teil seiner Nachfolger – die Mennoniten – überlebte, weil er sich von einem großen Teil der melchioritischen Ideen distanziert hatte.

In der Geschichte der apokalyptischen Prediger und der sozialrevolutionären Utopisten kommt Melchior als geistigem Urheber des Münsterischen Täuferreiches eine herausragende Bedeutung zu. Die politische Dimension der Evangeliumspredigt kann am Beispiel Hoffmans abgelesen werden. Seine Widersprüchlichkeit, sein Schwanken in Grundsatzfragen ließ viele Interpretationen zu. Das Beispiel Melchior Hoffmans macht deutlich, dass die Täuferbewegung auf disparate Ursprünge zurückgeht, dass sie sich auf unterschiedliche theologische Ansätze gründet und jeweils abweichenden Zielvorstellungen anhängt.

Unter den vielen Handwerkern, die sich in der Reformationszeit als Prediger und Verfasser von Flugschriften engagierten, ragt Melchior heraus, einmal wegen der Zahl und Qualität seiner Schriften und zum anderen wegen seiner besonderen Gedanken, die im Strom des sonstigen Schriftguts eine eigene Position markieren. Der große Erfolg, der ihm in Friesland und darüber hinaus zuteil wurde, ist wohl eher dem Zufall zu verdanken, der ihn zum richtigen Zeitpunkt und mit dem bis dahin entstandenen Gemisch seiner Gedanken eine so mitreißende Überzeugungskraft verlieh, dass er an diesem Junitag eine Massenbewegung auslösen konnte. Die Zeit war reif und Melchior war der rechte Mann am richtigen Ort. Bei diesem Kairos trafen sicherlich viele günstige Faktoren zusammen, aber Melchior war in der Lage, nicht nur die Bewegung auszulösen, sondern sie auch für einen gewissen Zeitraum zu inspirieren und voranzutreiben. Freilich glitten ihm später die Zügel aus der Hand, als er nicht in der Lage war, die auseinanderstrebenden Kräfte zu bändigen. Der folgenreichste Laienprediger der Reformation wurde zur tragischen Figur, als er verlassen und vergessen im Gefängnis zugrundeging. Sein Leben und Wirken ist in seinem Scheitern anrührend, in seiner aggressiven Polemik abstoßend und in seinen häretischen Elementen abzulehnen.

Literatur zu Melchior Hoffman in Auswahl

- a) M. Arnold, Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation, Göttingen 1990, S. 268-294.
- b) E. Crous, Von Melchior Hoffman zu Menno Simons, in: Mennonitische Geschichtsblätter 1962, S. 2-14.
- c) K. Deppermann, Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation, Göttingen 1979
- d) Ders., Melchior Hoffman. Widersprüche zwischen lutherischer Obrigkeitstreue und apokalyptischem Traum, in: H.-J. Goertz (Hg.), Radikale Reformatoren, München 1978
- e) H. Fast (Hg.), Der linke Flügel der Reformation, Bremen 1962, Sammlung und Übersetzung von ausgewählten Quellen
- f) W. O. Packull, Melchior Hoffman. A Recanted Anabaptist in Schwäbisch Hall, Mennonite Quarterly Review 57 (1983)
- g) C. A. Pater, Melchior Hoffman's Explication of the Songs of Songs, ARG 67 (1977)
- h) Sjouke Voolstra, Het word is vlees geworden: De melchioritisch-menniste incarnatieleer, Kampen 1982



Kulturbild v. f. Göttingen 1758.

Freikirchen und Calvinismus im 16. und 17. Jahrhundert¹

1. Einleitung

Es scheint überflüssig, auf einem Symposium des „Vereins für Freikirchenforschung“ die Frage zu stellen, was denn eine Freikirche ist. Und doch ist die Klärung dieser Frage notwendig, wenn über „Freikirchen und Calvinismus im 16. bis 18. Jahrhundert“ gesprochen werden soll. Ich schicke dabei voraus, dass zwar im Titel meines Beitrags vom „Calvinismus“ die Rede ist, dass ich es aber hier – wie zumeist auch in anderen Arbeiten – vorziehe, vom „Reformiertentum“ zu sprechen. Es gab in Deutschland nur am Rande, z. B. beim späten Christoph Pezel² in Bremen, originären Calvinismus. Dazu fehlte in Deutschland vor allem die Prädestinationslehre,³ die Calvin in seiner „Institutio“ als Lehre von der „prædestinatio duplex“ vertreten hatte⁴ und die von der Dordrechter Synode 1619 dogmatisiert wurde. Hingegen hat der Heidelberger Katechismus von 1563 die Prädestinationslehre nicht.⁵ Aber auch in der Kirchenverfassung zeigten die Reformierten in Deutschland – jedenfalls ganz überwiegend – kaum Ähnlichkeiten mit dem „calvinisch-puritanischen Ideal-

¹ Vortrag auf dem Symposium des „Vereins für Freikirchenforschung“ am 30. März 2001 in der Johannes-à-Lasco-Bibliothek zu Emden (Ostfriesland).

² Dazu jetzt Harm Klueting, „Wittenberger Katechismus“ (1571) und „Wittenberger Fragstücke“ (1571): Christoph Pezel (1539–1604) und die Wittenberger Theologie, in: ZKG 112 (2001), S. 1–43; ders., Art. Christoph Pezel(ius) (Pezolt, Bezetus), in: NDB 20 (2001), S. 287 f. Siehe auch Jürgen Moltmann, Christoph Pezel (1539–1604) und der Calvinismus in Bremen (HosEc 2), Bremen 1958; Richard Wetzel, Christoph Pezel (1539–1604). Die Vorreden zu seinen Melachthon-Editionen als Propagandatexte der ‚Zweiten Reformation‘, in: Heinz Scheible (Hg.), Melanchthon in seinen Schülern (Wolfenbütteler Forschungen 73), Wiesbaden 1997, S. 465–566.

³ Theodor Mahlmann, Art. Prädestination V (Reformation bis Neuzeit), in: TRE 27 (1997), S. 118–156 (Lit.).

⁴ Jean Calvin, Institutio Christianae Religionis. CR 30 (1559 [CR 29: editio princeps 1536]). Dt. Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Religionis Christianae. Übers. Otto Weber, 3 Bde., Neukirchen 1936, Buch III, Kap. 21: Von der ewigen Erählung [= dt. Fassung, Bd. 2, S. 508–522].

⁵ Harm Klueting, Die reformierte Konfessionalisierung als „negative Gegenreformation“. Zum kirchlichen Profil des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: ZKG 109 (1998), S. 167–199 u. 306–327, hier S. 322.

bild“.⁶ Ich zitiere den 1996 verstorbenen Bonner reformierten Kirchenhistoriker Johann Friedrich Gerhard Goeters. Er schreibt: „Doch zeigt der Regelfall einer deutsch-reformierten Landeskirche durchweg ein ganz bemerkenswertes Gewicht des konsistorialen Elements [...]. Das entspricht dem Normalbild lutherischen Landeskirchentums“.⁷

Aber zurück zu der Frage, was eine Freikirche⁸ ist. In der m. W. jüngsten größeren Arbeit zur Geschichte einer Freikirche in Deutschland, dem Buch von Ulrike Schuler über die Evangelische Gemeinschaft,⁹ finde ich folgenden Definitionsversuch:

*„Charakteristisch für die schon seit der Reformationszeit entstehenden Freikirchen ist ihre entschiedene Ablehnung der organisatorischen Form der Kirche Jesu Christi als Territorial- bzw. später Staatskirche und in der Folgezeit Volkskirche. Freikirchen sind Bekenntniskirchen, d.h. bilden sich im freien Zusammenschluß bekehrter Christen in staatsunabhängiger Form und zumeist in überregionaler bis hin zu internationaler Verbundenheit der Gemeinden untereinander“.*¹⁰

Von dieser Definition möchte ich

- die Entstehung schon in der Reformationszeit und
- das Gegenüber zu den Territorial-, Staats- oder Volkskirchen übernehmen. Auf das Gegenüber zu den Territorial-, Staats- oder Volkskirchen werde ich gleich zurückkommen.

Die Entstehung schon in der Reformationszeit ist, wenn man von vor-reformatorischen Gruppen wie Waldensern oder Hussiten absieht, offensichtlich, auch wenn die Bezeichnung „Freikirche“ mit dem englischen „Free Church“ erst aus dem 19. Jahrhundert stammt.¹¹ Die erste „Freikirche“ der nachreformatorischen Christenheit tritt uns in der Täuferbewegung entgegen. Ich meine die Schweizer Täufer, die sich als kleiner Kreis Auserwählter zu sehen begannen. Dazu gehörten die rigorose Abgrenzung von der „Welt“ und die Unterscheidung zwischen dem „Reich des Lichts“

⁶ J. F. Gerhard Goeters, Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht, in: Heinz Schilling (Hg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der „Zweiten Reformation“ (SVRG 195), Gütersloh 1986, S. 44-59, Zitat S. 55.

⁷ Ebd., S. 54.

⁸ Hans Schwarz, Art. Freikirche, in: TRE 11 (1983), S. 550-563.

⁹ Ulrike Schuler, Die Evangelische Gemeinschaft. Missionarische Aufbrüche in gesellschaftspolitischen Umbrüchen (emk-Studien 1), Stuttgart 1998.

¹⁰ Ebd., S. 30, Anm. 42.

¹¹ Schwarz, Art. Freikirche (wie Anm. 8), S. 550.

unter der Herrschaft Christi, dem die Täufer sich selbst zurechneten, und dem „Reich der Finsternis“ unter der Herrschaft des Satans, das die Täufer mit der „Welt“, mit den übrigen Menschen, mit Staat und Politik und auch mit den großen Kirchen identifizierten. So grenzten sich die Täufer auch im weltlich-politischen Bereich ab und sahen ihre Gemeinden als „Gegenwelt“ und als Muster einer besseren Ordnung. Dieses Selbstverständnis stand hinter der „Brüderlichen Vereinigung“, die die Schweizer Täufer 1527 in Schleithem bei Schaffhausen schlossen.¹² In den „Schleitheimer Artikeln“ finden sich die wichtigsten Grundsätze des Täuferturns – Erwachsenentaufe der Glaubenden, Eidesverweigerung, Ablehnung des Wehrdienstes und der Annahme von Beamtenstellen, das Verständnis der christlichen Gemeinde als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, die freie Wahl der Prediger, das Abendmahl als Ausdruck der christlichen Gemeinschaft und die Absonderung von der „Welt“.¹³ Mit den „Schleitheimer Artikeln“ wurde der Bruch der Schweizer Täufer mit der zwinglianischen Zürcher Stadt- oder Staatskirche vollzogen und eine „Freikirche“ als radikaler Gegensatz zu jeder Form von obrigkeitlich verfaßter Kirche gegründet.¹⁴

Problematisch scheint mir bei dem erwähnten Definitionsversuch jedoch die Gleichsetzung von Freikirchen mit „Bekenntniskirchen“. Als Folge von Reformation, Konfessionsbildung und Konfessionalisierung¹⁵ formierten sich Luthertum und Reformiertentum als Bekenntnis- oder Konfessionskirchen – Bekenntnis als *confessio* –, denen Bekenntnisschriften wie die *Confessio Augustana* von 1530 und die im Konkordienbuch von 1580 vereinigten lutherischen Bekenntnisschriften oder der Heidelberger Katechismus zugrunde lagen. Aber auch die katholische Kirche wurde mit dem 1563 beendeten Konzil von Trient, mit der „Professio fidei Tridentinae“ von 1564 und dem „Catechismus Romanus“ von 1566 –

¹² Harm Klueting, Das Konfessionelle Zeitalter 1525–1648 (UTB 1556), Stuttgart 1989, S. 185.

¹³ Arnold Snyder, The Schleithem Articles in Light of the Revolution of the Common Man: Continuation or Departure?, in: SCJ 16 (1985), S. 419–430.

¹⁴ Hans-Jürgen Goertz, Pfaffenhaß und groß Geschrei. Die reformatorischen Bewegungen in Deutschland 1517–1529, München 1987, S. 203–206; ders., Die Täufer. Geschichte und Bedeutung. München 1980, S. 20–23; Gottfried Wilhelm Locher, Zwingli und die schweizerische Reformation (KiG J 1), Göttingen 1982, S. 36–42.

¹⁵ Harm Klueting, Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980, in: Matthias Freudenberg (Hrsg.), Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten (Emder Beiträge zum reformierten Protestantismus 1), Wuppertal 1999, S. 17–47.

wenn man die Dinge nicht aus der Perspektive der katholischen Ekklesiologie betrachtet¹⁶ – eine Bekenntnis- oder Konfessionskirche neben anderen.¹⁷ Damit unterschied sie sich ganz wesentlich von der Kirche des Mittelalters. Ich möchte deshalb für die Freikirchen nicht von „Bekenntniskirchen“ sprechen, sondern von „Entscheidungskirche“ oder „Freiwilligkeitskirche“. Es sind – nimmt man die reformatorische Ekklesiologie – Kirchen, bei denen die Mitgliedschaft auf freier Entscheidung des Einzelnen beruht. Nur am Rande sei die Bemerkung gestattet, dass unsere evangelischen Landeskirchen¹⁸ angesichts des heute erreichten Grades der Entkirchlichung im Begriff sind, ebenfalls „Freiwilligkeitskirchen“ zu werden. Man gehört ihnen zwar aufgrund der Kindertaufe nicht „freiwillig“ an, behält die Mitgliedschaft aber freiwillig bei.

Nichts anfangen kann ich für mein Thema mit der Definition der Freikirchen als Zusammenschlüsse bekehrter Christen. Es gibt Freikirchen, bei denen die Bekehrung kein Kriterium der Mitgliedschaft ist. Solch eine Freikirche ist sicher die Alt-Katholische Kirche in Deutschland und ebenso die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK). Dasselbe gilt, blicken wir über Deutschland hinaus, für die römisch-katholische Kirche in den Vereinigten Staaten, die dort faktisch eine Freikirche ist, ganz zu schweigen von Ländern wie der Volksrepublik China.¹⁹ Außerdem ist das, was wir unter „Bekehrung“ verstehen, historisch und damit dem Wandel unterworfen und deshalb selbst definitionsbedürftig. Wenn wir von „Bekehrung“ – *conversio* – sprechen, so steht dahinter der Bekehrungsbegriff des Pietismus und des Methodismus, wie er im deutschen Pietismus vor allem auf Theophil Großgebauer²⁰ und seine „Wächter-

¹⁶ Die katholische Ekklesiologie unterscheidet auch nach dem II. Vaticanum zwischen „der Kirche“ und „den Konfessionen“ oder den „kirchlichen Gemeinschaften“, wie das zuletzt mit der Erklärung „*Dominus Iesus*“ der päpstlichen Kongregation für die Glaubenslehre vom August 2000 deutlich wurde, siehe [Kongregation für die Glaubenslehre] Erklärung „*Dominus Iesu*“. Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148). Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 6. August 2000.

¹⁷ Kluebing, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 12), S. 292 f.

¹⁸ Der Verfasser ist in einer evangelischen Landeskirche ordiniert.

¹⁹ Ich sehe mich bestätigt durch Schwarz, Art. Freikirchen (wie Anm. 8), S. 550, der die Bekehrung nicht unter den Kriterien für „Freikirche“ nennt, sondern diese durch den Gegensatz zur Staats- oder Volkskirche definiert sieht, auch wenn er den Gegensatz zur Territorialkirche nicht für hinreichend für die Bestimmung dessen hält, was eine Freikirche ist.

²⁰ Johannes Wallmann, Art. Theophil Großgebauer, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1301 f. Großgebauer ist hier wichtiger als Spener: Johannes Wallmann, Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus (BHTh 42), Tübingen ²1986, S. 161.

stimme Auß dem verwüsteten Zion“ von 1661 zurückgeht: Bekehrung als einmaliger Akt der Umkehr, der als individuelle, erlebbare und datierbare Lebenswende in die Wiedergeburt führt oder mit dieser zusammenfällt und mit der der „tote“ Glaube lebendig und die göttliche Gnade im Leben wirksam wird.²¹ Dieser Bekehrungsbegriff liegt pietistisch-methodistischen Bekehrungsgeschichten zugrunde, wie dieser Bekehrungsbegriff es erlaubt, ein Bekehrungsschema aufzustellen, was Rudolf Mohr anhand der von Johann Henrich Reitz im 18. Jahrhundert publizierten pietistischen Selbstzeugnisse gemacht hat.²²

Dieser Bekehrungsbegriff war dem 16. Jahrhundert aber noch fremd. Für Luther und Melanchthon stehen Reue und Buße im Vordergrund, verbunden mit der Rechtfertigungslehre und dem Vertrauen auf die göttliche „promissio“. So ist Bekehrung für Luther keine einmalige Wende, sondern eine ständige Bewegung dessen, der auf die „promissio“ vertraut. Melanchthon kennt immer wieder neue Bekehrungen, was so auch in den Bußartikel der *Confessio Augustana* – CA XII²³ – und in die Apologie der CA²⁴ Eingang fand: „Von der Buß wird gelehrt, daß diejenigen, so nach der Tauf gesündigt haben, zu aller Zeit [*quocumque tempore*], so sie zur Buße kommen, Vergebung der Sunden erlangen“.²⁵ Calvin spricht zwar in der Vorrede zum Psalmenkommentar von 1557 von seiner „subita conversio“,²⁶ hat aber in der „Institutio“ kein eigenes Lehrstück über die Bekehrung, sondern integriert sie wie Luther und Melanchthon in die Bußlehre. Dieselbe Gleichsetzung von Bekehrung und Buße hat auch der Heidelberger Katechismus, der beide in den Fragen 88 bis 90 als Absterben des alten Menschen (*mortificatio*) und Auferstehen des neuen Menschen (vi-

²¹ Falk Wagner, Art. Bekehrung II (16.–20. Jahrhundert), in: TRE 5 (1980), S. 459-469; Ute Mennecke-Haustein, Art. Bekehrung/Konversion IV, 2a (Mittelalter und Neuzeit. Europa), in: RGG⁴ 1 (1998), Sp. 1233 f.; Walter Wendland, Die pietistische Bekehrung, in: ZKG 38 (1920), S. 193-238.

²² Rudolf Mohr, Über die „Historie der Wiedergeborenen“ von Johann Henrich Reitz, in: MEKGR 23 (1974), S. 56-104, dort S. 80-87.

²³ CA XII: „Nun ist wahre rechte Buß eigentlich nichts anderes dann Reue und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben glauben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei, welcher Glaub wiederum das Herz tröstet und zufrieden machet. Darnach soll auch Besserung folgen, und daß man von Sünden lasse; denn dies sollen die Fruchte der Buß sein“, BSLK S. 66 f.

²⁴ ApolCA XII, 44 (BSLK S. 259f.).

²⁵ CA XII, BSLK S. 66. Dazu Leif Grane, Die *Confessio Augustana*. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation (UTB 1400), Göttingen⁵ 1996, S. 107.

²⁶ CR 59, 21.

vificatio) beschreibt²⁷ und das ganze als lebenslangen Vorgang auffaßt.²⁸ „Bekehrung“ im pietistischen Sinne können wir für das 16. Jahrhundert somit nicht zum Definitionskriterium für Freikirche machen, wohl aber „Entscheidung“, wie sie jeder fällen mußte, der sich der Täuferbewegung anschloß, zumal nachdem die Täufer seit dem Täufermandat des Rates von Zürich von 1526 und dem Täufermandat des Reichstags von Speyer von 1529 – beide setzten die Todesstrafe für die Täufer fest – schärfster Verfolgung unterlagen.

Nach diesen Vorüberlegungen möchte ich für diesen Beitrag, der dem 16. und 17. Jahrhundert gilt, zwei Punkte als Kriterium für eine Freikirche nehmen:

1. (in erster Linie) den Gegensatz gegenüber jeder Territorial- oder Staatskirche;
2. (als sekundäres Kriterium) die Betonung dieses Gegensatzes nicht wegen zufälliger politischer Umstände, sondern wegen der Ablehnung der „Nachwuchskirche“ – die zu werden jeder Freiwilligkeitskirche im Laufe der Zeit droht –, weil die „Nachwuchskirche“ unterschiedslos Gläubige und Ungläubige vereinigt.

Beide Kriterien treffen auf die Täufer der Schleithemer Artikel von 1527 zu. Aber nicht von ihnen soll die Rede sein, sondern vom Reformiertentum. Dabei möchte ich – für das 16. und 17. Jahrhundert – zwei Fragen behandeln: 1. das Reformiertentum als Freikirche, 2. das Reformiertentum und die Freikirchen.

2. Das Reformiertentum als Freikirche

Das Luthertum hatte mit der in enger Verbindung mit deutschen Territorialfürsten und Stadtmagistraten und skandinavischen Königen vollzogenen lutherischen Konfessionsbildung und mit der lutherischen Lehre von den zwei Regimenten keinen Anlaß, territorial- oder staatskirchlichen Strukturen grundsätzlich ablehnend gegenüberzustehen. Die lutherische Rechtfertigungslehre gab auch wenig Anlaß, die „Nachwuchskirche“ zugunsten der „Freiwilligkeitskirche“ aufzugeben. Wenn es in CA 4 heißt: „Daß wir Vergebung der Sunde und Gerechtigkeit vor Gott nicht erlangen mögen durch unser Verdienst, Werk und Genugtun, sondern daß wir Vergebung der Sunde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnaden umb Christus willen durch den Glauben, so wir glauben, daß Christus für uns gelit-

²⁷ BSRK Nr. 35, S. 707.

²⁸ Wagner, Art. Bekehrung II (wie Anm. 21), S. 459-463.

ten habe und daß uns umb seinen willen die Sunde vergeben wird“,²⁹ so sprach vieles für die Nachwuchskirche, in der im Vertrauen auf Gottes Gnade dieser Glaube vermittelt werden konnte. Luther hat ja den Gedanken besonderer Versammlungen derer, „so mit ernst Christen wollen seyn“,³⁰ der in seiner Vorrede zur „Deutschen Messe“ von 1525³¹ formuliert ist, später nicht weiter verfolgt.

Eher als das Luthertum bot das Reformiertentum Anknüpfungspunkte für den Gedanken der staatsfernen Freiwilligkeitskirche. Ich denke an Calvins Kirchenverfassungsmodell in der Genfer Kirchenordnung von 1541³² mit der Vier-Ämter-Ordnung – Pastoren, Doktoren, Presbyter und Diakone –, die Calvin nach dem Straßburger Vorbild Martin Bucers in Genf einführte,³³ und außerdem an die erste Fassung der Genfer Kirchenordnung von 1541, in der Calvins Vorstellung Ausdruck fand, dass die Kirche von obrigkeitlicher Bevormundung frei sein müsse. Ich denke aber auch an das Scheitern dieser Kirchenordnung am Widerstand des Rates von Genf, wodurch Calvin gezwungen war, im November 1541 eine zweite Fassung seiner Kirchenordnung vorzulegen, bei der es sich um einen Kompromiss handelte, der der Kirche ihre Selbständigkeit weitgehend ließ, aber zugleich dem Rat in allen wesentlichen Fragen sehr viel Einfluß gab.³⁴ Ich denke schließlich an die strenge Handhabung der Kirchenzucht, die ihren „Sitz im Leben“ in der Abendmahlspraxis hatte, sprich: in der Fernhaltung Unwürdiger vom Empfang des Sakraments unter Bezug auf 1Kor. 11,28 f.,³⁵ worauf sich auch Frage 81 des Heidelberger Katechismus³⁶ bezieht. Hier liegt durchaus so etwas wie die Unterscheidung zwischen denen, „die mit Ernst Christ sein wollen“, und den übrigen.

Wie aber sah es in der Praxis des Reformiertentums aus? Hier ist festzustellen, dass presbyteriale Verfassungsformen bei den Reformierten in Deutschland vielfach gar nicht zustande kamen.³⁷ Gleichzeitig muss man

²⁹ BSLK S. 56.

³⁰ WA 19, 75.

³¹ WA 19, 72-113.

³² Die erweiterte Fassung der Genfer Kirchenordnung von 1541 in Gestalt der „Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève“ von 1561 BSKORK S. 43-64. Siehe auch Ernst Pfisterer, Übersetzung der Genfer Kirchenordnungen aus der Zeit Calvins, Neukirchen-Vluyn 1937.

³³ Kurz zusammenfassend Klueting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 12), S. 174 f.

³⁴ Ebd., S. 174.

³⁵ Klueting, Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 5), S. 324.

³⁶ BSRK Nr. 35, S. 705, Z. 5-13.

³⁷ Klueting, Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 5), S. 325 f.

sehen, dass Presbyter im Ursprung keine reformierte Eigentümlichkeit waren. Goeters weist u.a. auf das Straßburg Bucers hin, wo sich Vergleichbares aus mittelalterlichem Sendschöffenwesen mit sittlicher und kirchlicher Rügebefugnis entwickelt hatte.³⁸ Die Praxis des Reformiertentums reichte vom Zürcher Staatskirchentum³⁹ und den landeskirchlich verfassten reformierten Kirchen deutscher Fürsten- und Grafenterritorien bis zur Hugenottenkirche Frankreichs, die seit der ersten reformierten Nationalsynode – 1559 in Paris – unter den verschiedenen Friedensedikten der Bürgerkriegszeit und danach unter dem Edikt von Nantes eine Freikirche war. Die Praxis des Reformiertentums integrierte den 1578 in Schottland von Andreas Melville als göttliches Recht propagierten Presbyterianismus, der in langen Kämpfen gegen den Episkopalismus und die staatskirchlichen Bestrebungen des Stuartkönigtums durchgesetzt werden konnte, aber erst im Unionsgesetz von 1707 seine endgültige rechtliche Sicherung erfuhr. Sie integrierte aber auch die bischöfliche Verfassung der ungarischen Reformierten, seit Márton Sánta Kálmáncsehi, ein Schüler Bullingers und Calvins, 1556 reformierter Bischof von Debrecen geworden war.⁴⁰ Noch heute ist die reformierte Kirche Ungarns episkopalistisch verfaßt. Aber wir wissen von den Methodisten, dass es auch bischöfliche Freikirchen geben kann.

Trotz all dieser Gegensätze, die nur schwer unter einen Hut zu bringen sind, tritt uns ein entscheidender Flügel des Reformiertentums auch in Deutschland im 16. Jahrhundert und weit darüber hinaus als Freikirche entgegen.

Die Reformierten saßen ja anfangs mit den Täufern in einem Boot. In Zürich waren die ersten Täufer ursprünglich Anhänger Zwinglis, die über Zwinglis Haltung in der Zehntfrage und wegen seines Zusammengehens mit der Obrigkeit der Reichsstadt Zürich zu Täufern wurden.⁴¹ In Deutschland klagte der katholische Würzburger Bischof Konrad III. von Thüngen 1528, daß „Ketzer, Täufer und Sakramentierer im Land“ Auf-
ruhr stifteten.⁴² Die Sakramentierer waren die Anhänger der Abend-

³⁸ Goeters, Genesis (wie Anm. 6), S. 53.

³⁹ Robert Clifford Walton, *Zwingli's Theocracy*, Toronto 1967.

⁴⁰ Dazu der Überblick bei Harm Klueting, *Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa*, [im Druck] in: Volker Leppin/Ulrich A. Wien (Hg.), *Konfessionalisierung, Geistes- und Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts in Siebenbürgen*.

⁴¹ Klueting, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 12), S. 184.

⁴² DRTA.JR 7/2 (1963), Nr. 36, S. 1019. Siehe auch Harm Klueting, *Der Calvinismus im Reich und in Europa*, in: Udo Wennemuth (Hg.), *Reformierte Spuren in Baden* (VVKGB 57), Karlsruhe 2001, S. 10-39, dort S. 10.

mahlslehre Zwinglis. Das Täufermandat des Reichstags von Speyer von 1529 richtete sich zwar nur gegen die Täufer, nicht gegen die Sakramentierer. Doch zeigt das Schreiben des Bischofs von Würzburg, das in die Vorgeschichte des Täufermandats von Speyer gehört, dass die Sakramentierer mit den Täufern von ihren Gegnern in einen Topf geworfen werden konnten. Tatsächlich wurden die sog. Sakramentierer oft als Täufer verdächtigt. Bernd Rothmann, der Reformator Münsters, zeigt überdies, dass es einen Weg von Luther über Zwingli zu den Täufern geben konnte, der in seinem Fall in die Täuferherrschaft von Münster von 1534/35 führte. Der Augsburger Religionsfrieden von 1555 privilegierte – in Artikel 16 – „die Stände, so der Augspurgischen Confession verwandt“ und „die Stände [, so] der alten Religion anhängig“,⁴³ also Lutheraner und Katholiken. Der Augsburger Religionsfrieden schloß – in Artikel 17 – Täufer und Reformierte gleichermaßen aus und beließ beide unter dem Ketzerrecht. Das änderte sich für die Reformierten erst mit dem Westfälischen Frieden von 1648.⁴⁴ Doch wurden die Reformierten hier nicht – wie man oft lesen kann – als dritte Konfession neben Katholiken und Lutheranern anerkannt, sondern – in Artikel VII § 1 des Osnabrücker Friedensvertrages – als der Augsburgischen Konfession zugehörig anerkannt. Reichsrechtlich verließen die Reformierten also 1648 das gemeinsame Boot mit den Täufern, um – reichsrechtlich – gemeinsam mit den Lutheranern in einer „evangelischen“ Konfession aufzugehen.⁴⁵

Beim Abschluss des Augsburger Religionsfriedens, 1555, spielten die Reformierten in Deutschland aber noch kaum eine Rolle. Das änderte sich erst 1563 mit dem in diesem Jahr abgeschlossenen Übertritt des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zum Reformiertentum,⁴⁶ womit das re-

⁴³ Karl Zeumer (Hg.), Quellensammlung zur Geschichte der deutschen Reichsverfassung in Mittelalter und Neuzeit, Tübingen 1913, Nr. 189, S. 344.

⁴⁴ Auf die faktische Anerkennung der Einführung des Reformiertentums in der Kurpfalz im Jahre 1563 durch den Augsburger Reichstag von 1566 kann hier nur hingewiesen werden; dazu Walter Hollweg, Der Augsburger Reichstag von 1566 und seine Bedeutung für die Entstehung der Reformierten Kirche und ihres Bekenntnisses (BGLRK 17), Neukirchen-Vluyn 1964.

⁴⁵ Harm Klueting, Die Bedeutung des Westfälischen Friedens für das Rheinland, in: MEKGR 47/48 (1998/99), S. 1-33, hier S. 19 f.; ders., Der Westfälische Frieden als Konfessionsfrieden im rheinisch-westfälischen Raum, in: NSJ 71 (1999), S. 23-50, hier S. 36 ff.

⁴⁶ [J. F. Gerhard Goeters,] Einführung, in: EKO X (1969), S. 1-89; Volker Press, Calvinismus und Territorialstaat. Regierung und Zentralbehörden der Kurpfalz 1559-1619 (KiHiSt 7), Stuttgart 1970; ders., „Zweite Reformation“ in der Kurpfalz, in: Schilling (Hg.), Reformierte Konfessionalisierung (wie Anm. 6), S. 104-124; Meinrad Schaab,

formierte Landeskirchentum in Deutschland seinen Anfang nahm. Vor 1563 aber gab es in einigen Teilen Deutschlands das Reformiertentum bereits in seiner freikirchlichen Gestalt – und hier bewahrte es die freikirchliche Gestalt bis an die Schwelle des 19. Jahrhunderts. Ich meine die reformierten Flüchtlingsgemeinden in zahlreichen nordwest- und westdeutschen Städten, darunter Emden.

Eines wird oft übersehen: Reformierte waren – von ihren Schweizer Brüdern und Schwestern abgesehen – Flüchtlinge, Exulanten, Asylanten, *Réfugiés*. Das gab es im 16. und 17. Jahrhundert nicht oder kaum bei Katholiken oder Lutheranern. Eine Ausnahme bildeten die lutherischen Exulanten aus Österreich in oberdeutschen Reichsstädten wie Regensburg, die ihre Heimat im Zuge der gegenreformatorischen Rekatholisierung verlassen hatten. Für die Reformierten war das Flüchtlingsschicksal beinahe wesensbestimmend. Auch das hatten sie mit den Täufern gemeinsam. Calvin selbst war Religionsflüchtling und wirkte in seiner Straßburger Zeit, 1538 bis 1541, als Prediger der französischen Flüchtlingsgemeinde in der deutschen Reichsstadt am Oberrhein. Das Leben im Exil hat nichts mit reformierter Theologie zu tun. Die Bedeutung von Flucht und Vertreibung für das Reformiertentum hat äußere Gründe, trug aber zu seinem Wesen und seiner Gestalt bei. Sowohl reformierte Obrigkeitslehren als auch reformierte Kirchenverfassungsmodelle hängen damit zusammen – und nicht zuletzt das Reformiertentum als Freikirche. Darüber hinaus gibt es Zeugnisse, wonach auch die reformierte Empfänglichkeit für die Prädestinationslehre in der Situation von Flucht und Vertreibung eine ihrer Erklärungen findet. Auffällig ist, daß die Prädestinationslehre in jenen Teilen des Reformiertentums zur „*nota ecclesiae*“ wurde, wo man zumindest zeitweise die Erfahrung von Flucht und Vertreibung machte oder gemacht hatte und wo zumindest zeitweise freikirchliche Strukturen bestanden.

Obrigkeitlicher Calvinismus und Genfer Gemeindemodell. Die Kurpfalz als frühestes reformiertes Territorium im Reich und ihre Einwirkung auf Pfalz-Zweibrücken, in: ders. (Hg.), Territorialstaat und Calvinismus (Veröff. d. Kommission f. gesch. Landeskunde in Baden-Württemberg B 127), Stuttgart 1993, S. 34-86; Anton Schindling/Walter Ziegler, Kurpfalz, Rheinische Pfalz und Oberpfalz, in: ders./ders. (Hg.), Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Bd. 5 (KLK 53), Münster 1993, S. 8-49; Eike Wolgast, Reformierte Konfession und Politik im 16. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Kurpfalz im Reformationszeitalter (Schr. d. Phil.-hist. Kl. d. Heidelberger Akademie d. Wiss. 10), Heidelberg 1998.

Wesel am Niederrhein war schon 1544/45 Ziel wallonischer Flüchtlinge. Ein anderer wichtiger Asylort war London, wo Anfang der 1550er Jahre ein- bis zweitausend niederländisch- oder französischsprachige reformierte Religionsflüchtlinge aus den Niederlanden lebten. Nach der Thronbesteigung Maria Tudors 1553 in England und Maria Stuarts 1554 in Schottland kamen auch reformierte Glaubensflüchtlinge aus England und Schottland, vor allem aber die zunächst nach England geflohenen Niederländer nach Deutschland. Jetzt gewann auch die Flüchtlingsgemeinde in Emden große Bedeutung. Schon 1543 hatte der Pole Johannes à Lasco in Emden Aufnahme gefunden und war dort Superintendent geworden, bevor er 1549 nach London ging. Von dort kehrte er 1553 mit großen Teilen seiner Londoner Flüchtlingsgemeinde nach Emden zurück.⁴⁷ Auch in den 1560er und bis in die 1570er Jahre hinein kamen niederländische Religionsflüchtlinge nach Deutschland. Die wichtigsten niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinden bestanden in Wesel, Emden und Frankfurt am Main, später im pfälzischen Frankenthal, ferner in Köln und in zahlreichen kleinen Orten am Niederrhein.⁴⁸

Die wichtigsten Stationen der niederländischen reformierten Flüchtlingsgemeinden in Deutschland waren der Weseler Konvent von 1568⁴⁹ und die Emdener Synode von 1571.⁵⁰ Die Emdener Synode wurde entschei-

⁴⁷ Henning P. Jürgens, Johannes à Lasco. Ein Leben in Büchern und Briefen [Ausstellungskat.] (Veröff. d. Johannes à Lasco-Bibliothek 1), Wuppertal 1999; Christoph Strohm (Hg.), Johannes a Lasco (1499–1560). Polnischer Baron, Humanist und europäischer Reformator (SpätMA u. Reformation 14), Tübingen 2000.

⁴⁸ Harm Klueting, Obrigkeitstheorie reformierte Flüchtlingsgemeinden und obrigkeitliche reformierte Landeskirchen – zwei Gesichter des Reformiertentums im Deutschland des 16. Jahrhunderts, in: JHKG 49 (1998), S. 13–49 (Lit.); Achim Dünwald, Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt. Die Aufnahme der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve 1566–1585 (Schr. d. Heresbach-Stiftung), Kalkar 1998.

⁴⁹ J. F. Gerhard Goeters (Hg.), Die Beschlüsse des Weseler Konvents von 1568 (SVRKG 30), Düsseldorf 1968; Frederick Lodewijk Rutgers (Hg.), Acta van de Nederlandsche synoden der zestiende eeuw, Utrecht 1889 (Werken der Marx-Vereeniging R. I, 4), Nachdr. Dordrecht 1980, S. 1–41; J. F. Gerhard Goeters, Der Weseler Konvent niederländischer Flüchtlinge vom 3. November 1568, in: MEKGR 17 (1968), S. 88–114; dasselbe in: Weseler Konvent 1568–1968. Eine Jubiläumsschrift (SVRKG 29), Düsseldorf 1968, S. 88–114.

⁵⁰ J. F. Gerhard Goeters (Hg.), Die Akten der Synode der Niederländischen Kirche zu Emden vom 4.–13. Oktober 1571 (BGLRK 34), Neukirchen-Vluyn 1971; ders., Die Emdener Synode von 1571, in: Elwin Lomberg (Bearb.), Die Emdener Synode von 1571, Neukirchen-Vluyn 1971, S. 183–202; Bernardus van der Meer, De Synode te Emden 1571, 's-Gravenhage 1892; Doede Nauta/Jan Pieter van Dooren/Otto Jan de Jong (Hg.), De Synode van Emden oktober 1571, Kampen 1971; Jan de Jong, De voorbereiding en constitueering van het kerkverband der Nederlandsche gereformeerde Kerken

dend für die Bildung der niederländischen reformierten Kirche. Aber schon in Wesel wurden die Grundlagen zu einer Kirchenverfassung mit Synodalwesen und Presbyterbeteiligung, mit dreistufigem Synodalaufbau nach Klassen, Provinzialsynoden und Gesamt- oder Generalsynode und mit der Zuweisung des Kirchenregiments an das dreistufig gestaffelte Synodalwesen gelegt. Mehrere Einzelgemeinden sollten zu einer *Classis*, mehrere Klassen zu einer Provinzialsynode und alle Provinzialsynoden zu einer niederländischen Gesamtsynode vereinigt werden.⁵¹ Was in Wesel aber nur Pläne gewesen waren, das verwirklichte die Emdener Synode und übernahm es in das Kirchenverfassungsrecht ihrer Beschlüsse und in die Praxis der niederländischen reformierten Kirche im Exil und in der Heimat: das dreistufige Synodalwesen mit Presbyterbeteiligung als Träger des Kirchenregiments.⁵² Der wichtigste Baustein war dabei die *Classis* oberhalb der Einzelgemeinden, zusammengesetzt aus Predigern und Ältesten, was sich in den höheren Synodalstufen fortsetzte. Dabei ging es nicht um eine Vertretung des Laienelements gegenüber den Predigern, sondern um Vertretung der Gemeinde in der *Classis* durch „diener und elteste“ oder „ministris et senioribus“.⁵³ Es sollte also kein Gegenüber von Presbytern und geistlichem Amt geben, sondern Teilhabe der Ältesten an der Leitung der Kirche auf der Gemeindeebene und oberhalb der Gemeindeebene in geistlicher Vollmacht⁵⁴ – das war der entscheidende Punkt. Das blieb nicht bloße Verfassungsnorm, sondern wurde Verfassungswirklichkeit in der niederländischen reformierten Flüchtlingskirche, vor allem am Niederrhein.⁵⁵

Das war die Verfassung einer Freikirche, die sich von der Einzelgemeinde her aufbaute und keinen Staatseinfluß kannte. Wo lagen die Vorbilder? Die Hugenottenkirche in Frankreich sah seit ihrer ersten Nationalsynode zu Paris von 1559 in ihrer „Discipline ecclésiastique“⁵⁶ ein drei-

in der zestiende eeuw. Historische studiën over het Convent te Wesel (1568), Groningen 1911; Doede Nauta, Wesel (1568) en Emden (1571), in: NAKG NF XXXVI,4 (1949), S. 220-246.

⁵¹ Klueting, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 48), S. 45; Goeters, Weseler Konvent (wie Anm. 49), S. 89 f., 108.

⁵² Ebd., S. 90.

⁵³ Goeters (Hg.), Akten (wie Anm. 50), Acta Generalia, Nr. 10 (S. 18 f.).

⁵⁴ Ulrich Scheuner, Die Beschlüsse des Weseler Konvents in ihrer Auswirkung auf die Entwicklung der Kirchenordnung in Rheinland-Westfalen, in: MEKGR 17 (1968), S. 163-191, bes. S. 163.

⁵⁵ Klueting, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 48), S. 45.

⁵⁶ BSKORK S. 75-79; J. F. Gerhard Goeters/Rudolf Mau, Kirchliche Ordnung (Discipline ecclésiastique) [Einleitung], in: Rudolf Mau (Hg.), Evangelische Bekenntnisse. Be-

stufiges Synodalwesen oberhalb der Gemeinden vor. In den Gemeinden gab es das aus dem Prediger und Ältesten sowie Diakonen gebildete „consistoire“. Die drei Synodalstufen waren das – der *Classis* entsprechende – „colloque“, die Provinzialsynode und die Nationalsynode.⁵⁷ Die „Discipline ecclésiastique“ sah zwar die Beteiligung von Ältesten und Diakonen vor, doch blieb das „colloque“ eine reine Pfarrerversammlung. Dasselbe gilt für die Genfer „Vénérable compagnie des pasteurs“. Tatsächlich fehlte es in Frankreich also an einer Presbyterbeteiligung oberhalb der Einzelgemeinde. Dennoch gewann die Ordnung der Hugenottenkirche Modellcharakter und wurde 1560/62 in Antwerpen rezipiert – wenn auch unvollständig, weil der Synodalverband hier nur zweistufig aufgebaut war.⁵⁸ Von dort aus brachten die geflüchteten Reformierten das synodale Gedankengut mit nach Wesel und Emden. Und hier wurde daraus – unter den Bedingungen einer Flüchtlingskirche im Exil – der dreistufige Synodalaufbau mit Presbyterbeteiligung auf allen Synodalstufen und mit oberkeitsunabhängiger Trägerschaft des Kirchenregiments.

Als Ergebnis der Emdener Synode von 1571 gliederte sich die deutsche Provinz der niederländischen reformierten Kirche in die Pfälzische, die Emdische, die Weselsche und die Kölnische *Classis*.⁵⁹ Zur Kölnischen *Classis* gehörten die niederdeutschen und die wallonischen Flüchtlingsgemeinden in Köln, Aachen, Maastricht, im Herzogtum Limburg, in Neuss und im Herzogtum Jülich.⁶⁰ Ob in dieser *Classis* von Anfang an Fremde und Einheimische, also deutsche Reformierte, verbunden waren, bleibt fraglich.⁶¹ In der Weseler *Classis*, zu der die Flüchtlingsgemeinden in Wesel, Emmerich, Goch, Rees, Gennep und im übrigen Herzogtum Kleve gehörten,⁶² waren die Niederländer zunächst unter sich, doch schlossen sich deutsche reformierte Gemeinden ab 1578 der *Classis* an.⁶³ Dadurch entstand synodale Gemeinschaft zwischen niederländischen

kenntnisschriften der Reformation und neuere Theologische Erklärungen, Bd. 2, Bielefeld 1997, S. 197-199.

⁵⁷ Robert Holtzmann, Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution, München/Berlin 1910, S. 464 f.

⁵⁸ Herbert Frost, Der Konvent von Wesel im Jahre 1568 und sein Einfluß auf das Entstehen des deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts, in: ZSRG.K 56 (1970), S. 325-387, hier S. 347 f.

⁵⁹ Goeters (Hg.), Akten (wie Anm. 50), S. 18/19 u. 72/73.

⁶⁰ Ebd., S. 18/19.

⁶¹ Trotz J. F. Gerhard Goeters, Die Entstehung des niederrheinischen Protestantismus und seine Eigenart, in: RhV 58 (1994), S. 149-201, hier S. 191.

⁶² Goeters (Hg.), Akten (wie Anm. 50), S. 18/19.

⁶³ Goeters, Entstehung (wie Anm. 61), S. 191 f.

Flüchtlingsgemeinden in Deutschland und deutschen reformierten Gemeinden. Dabei handelte es sich um obrigkeitsfreie und somit nicht um landeskirchlich verfaßte deutsche Gemeinden.

Oberste Instanz, auch für die angeschlossenen deutschen reformierten Gemeinden, blieb bis 1610 die niederländische Nationalsynode.⁶⁴ Erst 1610 wurde diese Verbindung mit der niederländischen reformierten Kirche aufgehoben. Seit 1610 gab es für die Reformierten der Herzogtümer Jülich, Kleve und Berg und der Grafschaft Mark eine gemeinsame Generalsynode;⁶⁵ in den vier Einzelterritorien bestanden reformierte Provinzialsynoden, die teilweise an die Klassen von 1571 anknüpften. Vor 1609 hatte die konfessionspolitische Haltung der Herzöge von Jülich in diesen Ländern, die auf das „ius reformandi“ und das „cuius regio, eius religio“-Prinzip verzichteten, die Entstehung obrigkeitsfreier deutscher reformierter Gemeinden möglich gemacht. Nach 1609, als aus dem Jülich-klevischen Erbfolgestreit die Teilung der Länder in Jülich und Berg unter dem katholischen Pfalzgrafen von Neuburg und Kleve und Mark unter dem reformierten Kurfürsten von Brandenburg hervorging, setzte sich das aufgrund der politischen Konkurrenz zwischen diesen beiden Fürsten fort. Juristisch wurde das durch den Religionsvertrag von 1672 zwischen dem Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg und dem Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg festgeschrieben.⁶⁶ Dadurch blieb es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bei der territorienübergreifenden reformierten Generalsynode. Außerdem brachte der Vertrag von 1672 den Verzicht der weltlichen Obrigkeit auf das landesherrliche Kirchenregiment und die obrigkeitliche Bestätigung der presbyterial-synodal verfaßten reformierten Freikirche der Länder Jülich, Kleve, Berg und Mark.⁶⁷

⁶⁴ Ebd., S. 192; Rutgers (Hg.), *Acta* (wie Anm. 49); Eduard Simons (Hg.), *Synodalbuch. Die Akten der Synoden und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg 1570–1610*, Neuwied 1909.

⁶⁵ Albert Rosenkranz (Bearb.), *Generalsynodalbuch. Die Akten der Generalsynoden von Jülich, Kleve, Berg und Mark 1610–1793*, Tl. 1/Abt. 1: 1610–1698 (SVRKG 20), Düsseldorf 1966.

⁶⁶ Theodor von Moerner (Hg.), *Kurbrandenburgische Staatsverträge von 1601–1700*, Berlin 1867, Nachdr. Berlin 1966, Nr. 204 (S. 349–359), hier Art. VIII §§ 3 u. 4 (S. 354 f.). Siehe auch Klaus Jaitner, *Die Konfessionspolitik des Pfalzgrafen Philipp Wilhelm von Neuburg in Jülich-Berg von 1647–1679* (RGST 107), Münster 1973, S. 268–311.

⁶⁷ Klüeting, *Bedeutung* (wie Anm. 45), S. 29 f.; ders., *Westfälischer Frieden* (wie Anm. 45), S. 47–50.

Was für die Reformierten⁶⁸ galt, das farbte in diesen Ländern auch auf die Lutheraner⁶⁹ ab. Zwar hatten die Lutheraner keine überterritoriale Generalsynode, wohl aber Provinzialsynoden in jedem der Territorien.⁷⁰ Reformierte und Lutheraner lebten in diesen Ländern nicht in Staats- oder Territorialkirchen. Das landesfürstliche Kirchenregiment spielte keine Rolle, wie der fürstliche Summepiskopat unbekannt war. Seit 1713 gab es in Berlin das reformierte Kirchendirektorium als Oberbehörde für die Reformierten. Diese Behörde war für die Reformierten in ganz Preußen zuständig – mit Ausnahme der Reformierten in den preußischen Provinzen Kleve, Mark und Moers. 1750 kam das lutherische Oberkonsistorium in Berlin hinzu, von dessen Zuständigkeit die lutherischen Gemeinden in Kleve und Mark ebenfalls ausgenommen waren. Ganz anders die Gemeinden in den preußischen Provinzen Minden und Ravensberg! Diese unterstanden den Berliner Behörden, während auf der Provinzialebene vier geistliche Räte der preußischen Kriegs- und Domänenkammer in Minden die konsistorialen Aufgaben wahrnahmen. Das alles spielte für Kleve und Mark keine Rolle. Hier gab es kein Konsistorium, sondern – bei allen Einschränkungen durch innere Aushöhlung u.ä. im Laufe des 18. Jahrhunderts – den Fortbestand synodaler Strukturen und sich durch Synoden selbstverwaltende Freikirchen. Daran ändert die Tatsache nichts, daß der preußische Staat durch die preußische Kriegs- und Domänenkammer in Kleve eine Aufsicht ausübte.

Es gab also in Deutschland vor dem 19. Jahrhundert neben reformierten Landeskirchen auch das Reformiertentum als Freikirche, und zwar auf dem Boden, den die niederländischen Flüchtlingsgemeinden im 16. Jahrhundert bereitet hatten, und aufgrund der besonderen politischen Umstände der Länder Jülich, Kleve, Berg und Mark. Die Reformierten in Jülich, Kleve, Berg und Mark erfüllten uneingeschränkt das erste der beiden von mir genannten Kriterien für Freikirche: den Gegensatz gegenüber der Territorial- oder Staatskirche. Wie aber steht es mit dem zweiten Kriterium? Sahen sich die Reformierten in der „Kirche unter dem Kreuz“, wie sie sich am Niederrhein nannten, als Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden, wie die Schweizer Täufer der Schleithemer Artikel von 1527? Oder bildeten sie eine freikirchlich organisierte Nachwuchskirche? Ich habe davon

⁶⁸ Johann Viktor Bredt, Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark (BGLRK 2), Neukirchen 1938.

⁶⁹ Reinhold Brämik, Die Verfassung der lutherischen Kirche in Jülich-Berg, Cleve-Mark-Ravensberg in ihrer geschichtlichen Entwicklung (SVRKG 18), Düsseldorf 1964.

⁷⁰ Harm Klueting, Geschichte Westfalens. Das Land zwischen Rhein und Weser vom 8. bis zum 20. Jahrhundert, Paderborn 1998, S. 358.

gesprochen, daß die Prädestinationslehre im deutschen Reformiertentum keine Rolle spielte und im Heidelberger Katechismus nicht vorkommt. Das konnte dort anders sein, wo Gemeinden unter starkem niederländischen Einfluß standen. In den Niederlanden nahm die Dordrechter Synode von 1618/19 zwar auch den Heidelberger Katechismus an, dogmatisierte aber die Prädestinationslehre.⁷¹ Die Prädestinationslehre konnte Auserwähltheitsbewußtsein konstituieren, das seinen Grund nicht in „Bekehrung“ und „Wiedergeburt“ und sein Zeichen nicht in der Erwachsenentaufe hatte, sondern im Gedanken der göttlichen Gnadenwahl, der Erwählung und der Vorherbestimmung für die ewige Seligkeit. Vor allem in reformierten Freikirchen außerhalb Deutschlands spielte diese Vorstellung eine beträchtliche Rolle. Doch verlor sich die Prädestinationslehre im Laufe des 17. Jahrhunderts und vollends in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts aus dem Zentrum reformierter Theologie. Außerdem war die Prädestinationslehre in besonderem Maße kennzeichnend für verfolgte und unterdrückte, für flüchtende oder geflohene reformierte Gemeinde. Nach dem Dreißigjährigen Krieg erfreute sich die reformierte Freikirche in Jülich und Berg und vor allem in Kleve und Mark der Förderung seitens des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg. Die „Kirche unter dem Kreuz“ wurde zur „Nachwuchskirche“ und überdies zu einer Art „Beamtenreligion“ der Führungselite im Dienst des brandenburg-preußischen Staates.⁷²

3. Das Reformiertentum und die Freikirchen

Fragen wir nun noch nach dem Reformiertentum und den Freikirchen. Vor dem Pietismus und vor Aufklärung und Aufklärungstheologie war das Reformiertentum in Deutschland, von den Böhmisches Brüdern abgesehen, mit freikirchlichen Religionsgruppen im wesentlichen nur in Gestalt der Täufer bzw. der Mennoniten konfrontiert. Aus einer in Köln von einem meiner Schüler verfaßten Arbeit⁷³ geht hervor, in welch erstaunli-

⁷¹ Johannes Pieter van Dooren, Art. Dordrechter Synode (1618/19), in: TRE 9 (1982), S. 140-147 (Lit.); Willem van't Spijker (Hg.), De Synode van Dordrecht in 1618 en 1619, Houten 1987. Siehe auch Jürgen Moltmann, Prädestination und Perseveranz. Geschichte und Bedeutung der reformierten Lehre „de perseverantia sanctorum“ (BGLRK 12), Neukirchen-Vluyn 1961, S. 127-137.

⁷² Klüeting, Konfessionelles Zeitalter (wie Anm. 12), S. 221, mit Literatur dort Anm. 48.

⁷³ Mathias von der Heide, Täufer nach dem Ende des „Täuferreiches von Münster“. Zum Überleben täuferischer Gruppen am Niederrhein nach 1535, Mag.-Arbeit Univ. zu Köln 1998 (ungedruckt).

chem Maße täuferische Gruppen im Herzogtum Berg und am Niederrhein nach der Katastrophe des Täuferreiches von Münster von 1535 überlebten – im Verborgenen und in der Illegalität, auf einsamen Bauernhöfen, oft unter katholischer Tarnung und keineswegs nur im mennonitischen Krefeld. Man sieht dort aber auch, wie das Reformiertentum die täuferischen Gruppen allmählich verdrängte.

Von den Gemeinsamkeiten der Reformierten und der Täufer im 16. Jahrhundert war die Rede. Der wichtigste Unterschied bestand, auch bei den niederländischen Religionsflüchtlingen und den reformierten Freikirchen, in der Tauftheologie und der Taufpraxis. Im Zürich Zwinglis wurde die Kindertaufe in den ersten acht Tagen nach der Geburt im Januar 1525 zur Pflicht gemacht.⁷⁴ Mit dem Luthertum und mit der alten Kirche hielt das Reformiertentum an der Kindertaufe fest. Auf die Frage „Soll man auch die jungen kinder tauffen?“ antwortete der Heidelberger Katechismus in Frage 74 – ich zitiere eine sprachlich modernisierte Fassung –: „Ja, denn sie gehören ebenso wie die Erwachsenen in den Bund Gottes und seine Gemeinde. Auch wird ihnen nicht weniger als den Erwachsenen in dem Blut Christi die Erlösung von den Sünden und der Heilige Geist, der den Glauben wirkt, zugesagt. Darum sollen sie auch durch die Taufe als das Zeichen des Bundes in die christliche Kirche als Glieder eingefügt und von den Kindern der Ungläubigen unterschieden werden, wie dies im Alten Testament durch die Beschneidung geschah, an deren Stelle im Neuen Testament die Taufe eingesetzt ist“.⁷⁵ Die Betonung der Kindertaufe im Reformiertentum hatte auch – schon 1525 in Zürich – Züge der Abgrenzung gegen das Täuferium, mit dem die Reformierten anfangs nur zu oft gleichgesetzt wurden.

Blicken wir auf die reformierte Kurpfalz, so stoßen wir auf den Bericht der Pfarrer der Kirche und der Theologen der Universität zu Heidelberg von 1571,⁷⁶ eine offizielle Darstellung des reformierten Standpunktes, wie

⁷⁴ Klueting, *Konfessionelles Zeitalter* (wie Anm. 12), S. 184.

⁷⁵ Der Heidelberger Katechismus. Für den Jugendunterricht in evangelischen Gemeinden vereinfachte Ausgabe. Neukirchen-Vluyn 1975; dasselbe in der Originalfassung BSRK Nr. 35, S. 702, Z. 1-9: „Ja: Denn dieweil sie so wol als die alten in den Bund Gottes unnd seine [Gemeinde] gehören, unnd jhnen in dem blut Christi die erlösung von sünden, und der heilig Geist, welcher den glauben würcket, nit weniger denn den alten zugesagt wird: so sollen sie auch durch den Tauff, als des Bunds zeichen, der Christlichen kirchen eingeleibt, und von der ungläubigen kinder unterscheiden werden, wie im alten Testament durch die beschneidung geschehen ist, an welcher statt im neuen Testament, der Tauff ist eingesetzt.“

⁷⁶ EKO 14, Nr. 51 (S. 450-455).

ihn die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg und der kurpfälzische Kirchenrat einnahmen.⁷⁷ Hier werden die Täufer mit „Papisten“, „Schwenckfeldern“ und „anderen, so frembde meinungen, die wider die ewige warheit Gottes sein“, vertreten, in einen Topf geworfen.⁷⁸ Was der Verfasser des Titusbriefes von den Ältesten der Gemeinde auf Kreta verlangt, nämlich zu ermahnen durch die heilsame Lehre und zu strafen die Widersprecher (Tit 1,9), das wird hier auch von den Dienern am Wort Gottes der reformierten Kirche der Kurpfalz verlangt: Täufer und Katholiken durch die heilsame Lehre zu überwinden.⁷⁹ Deutlicher wird die kurfürstliche Resolution wegen der auf einer Heidelberger Synode festgestellten Mängel des Kirchenwesens von 1673.⁸⁰ Die Schultheißen und die Gerichte eines jeden Orts, also die landesfürstliche Lokalobrigkeit, sollen die Vorsteher der Täufer genau beobachten und gegebenenfalls in Haft nehmen, weil der Kurfürst gedenkt, gegen sie als Aufwiegler und Übertreter seiner Verbote mit Leibesstrafen vorzugehen.⁸¹ Auch in der Zeit des Pfalzgrafen Johann Casimir zwischen 1583 und 1592 wurden Täufer, Katholiken, Schwenckfelder und Ubiquitarier, also Vertreter der lutherischen Ubiquitätslehre, gleichermaßen als Sektierer behandelt, die nötigenfalls vor den Classikal-Konvent zu stellen waren.⁸²

Die reformierte Kirche der Kurpfalz war eine unter landesherrlichem Kirchenregiment stehende reformierte Landeskirche, keine Freikirche. Aber auch in den reformierten Freikirchen, ja in den niederländischen reformierten Flüchtlingskirchen auf deutschem Boden sah es nicht anders aus. Nehmen wir das lateinische Bekenntnis der Frankfurter Fremden-gemeinde von 1554.⁸³ Dessen Verfasser⁸⁴ war der frankophone Flame Valérand Poullain, Prediger zunächst der französischen Flüchtlingsgemeinde in Straßburg, 1552 Prediger der wallonischen reformierten Flüchtlings-gemeinde in Glastonbury in England und 1554 mit dieser Gemeinde aus England geflohen und nach Frankfurt am Main gekommen, wo seine Gemeinde den Ursprung der Französisch-Reformierten Kirchengemeinde Frankfurts bildete.⁸⁵ Poullains Frankfurter Bekenntnis von 1554 war also

⁷⁷ Ebd. S. 56 (Einleitung Goeters).

⁷⁸ Ebd., S. 453.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ EKO 14, Nr. 54 (S. 458).

⁸¹ Ebd.

⁸² EKO 14, Nr. 85 (S. 527-534), S. 532.

⁸³ BSRK Nr. 33 (S. 652-666).

⁸⁴ Kluetig, Flüchtlingsgemeinden (wie Anm. 48), S. 26 f.

⁸⁵ Ebd. S. 24.

das Bekenntnis einer reformierten Freikirche. Für die Abfassung des Frankfurter Bekenntnisses gab es einen konkreten Anlaß: Poullain wollte Verdächtigungen entgegentreten, bei den reformierten niederländischen Flüchtlingen handle es sich um Täufer.⁸⁶ So steht im Abschnitt über die Taufe: „atque ideo infantes fidelium nobis a fidelibus oblatos, fide promissionis huius baptisamus: quia Deus noster, non adultorum tantum, et qui fidem ore profiteri possunt, Deus est, verum etiam infantium“⁸⁷ [= „Und deshalb taufen wir die Kinder der Gläubigen, die uns von den Gläubigen aus ihrem Glauben an die Verheißung gebracht werden: denn unser Gott ist nicht nur ein Gott der Erwachsenen und derer, die den Glauben mit dem Mund bekennen können; Gott ist wahrhaftig auch ein Gott der Kinder“]. Poullain entwickelt aber nicht nur eine theologische Begründung der Kindertaufe; er verwirft auch Täufer und Mennoniten als Häretiker: „Proinde omnes coetus falso dictos Ecclesias, quicunque doctrinam aut religionem diversam sequuntur abiuramus, puta, Mahometistarum, Anabaptistarum, Libertinorum, Mennonistarum, Davidistarum, Marcionitarum, Arrianorum, et si qui sunt praeterea similium haereseon“⁸⁸ [= „Ebenso verwerfen wir alle Vereinigungen, die fälschlich Kirchen genannt werden, welcher Lehre oder welcher verschiedener Religion auch immer sie anhängen, zum Beispiel Mohammedaner, Wiedertäufer, Libertiner, Mennoniten, Juden, Markionisten, Arianer, ferner ähnliche Häresien“].

Zum Schluß ein Blick nach Emden und nach Ostfriesland. Bekannt sind Disputationen von Johannes à Lasco oder Marten Micronius mit Täufern.⁸⁹ 1578 fand in Emden über mehrere Monate hin ein großes Religionsgespräch der Reformierten mit den Mennoniten statt, bei dem auf reformierter Seite Menso Althing, der Präses des *Coetus* der reformierten Prediger Ostfrieslands, als Hauptgegner der Mennoniten auftrat.⁹⁰ 1591 veröffentlichte Menso Althing eine bedeutende anti-täuferische Schrift.⁹¹ Dennoch konnten die Mennoniten – 1622 eine Gruppe von etwa 400 Personen⁹² – in Ostfriesland relativ unbehelligt leben. Dabei spielten sie die Rolle, die in vielen Territorien den Juden eigen war. So wie es sog.

⁸⁶ Philippe Denis, *Les Églises d'étrangers en Pays rhénans (1538–1564)* (BFPUL 242), Paris 1984, S. 318; Ernst Friedrich Karl Müller in BSRK, S. II.

⁸⁷ BSRK Nr. 33, S. 665, Z. 9–12.

⁸⁸ Ebd. S. 666, Z. 3–6.

⁸⁹ Menno Smid, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, Pewsum 1974, S. 267.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd., S. 268.

⁹² Ebd., S. 327.

„Schutzjuden“ gab, die sich durch erhebliche Geldzahlungen, Judenschutzgelder, an die Landesherren Aufenthaltsrechte und die Möglichkeiten zur Ausübung ihrer Religion erkauften, so war es auch mit den Menoniten in Ostfriesland. Ihren ersten Schutzbrief erhielten sie 1626 von Graf Rudolf Christian von Ostfriesland. Ihnen wurde darin die nichtöffentliche Religionsausübung gestattet. Dafür hatten sie jährlich sechs Rtlr. Schutzgeld pro Familie als Mennonitensteuer an den Grafen zu zahlen.

4. Schluß

Halten wir fest: Es gab das Reformiertentum als Territorial- oder Landeskirche. Dieser Typus des Reformiertentums unterschied sich kaum von lutherischem Landeskirchentum. Es gab das Reformiertentum aber auch als Freikirche, als Freikirche inmitten einer Welt obrigkeitlich organisierter Kirchentümer und als Fremdkörper unter den politischen und sozialen Gegebenheiten des 16. und 17. Jahrhunderts. Im Verhältnis zu anderen Freikirchen – das waren in jener Zeit vornehmlich täuferische Gruppen – zeigte das landeskirchliche Reformiertentum dieselben Formen von Ketzerverfolgung wie die anderen großen Konfessionskirchen, auch wenn von Todesstrafe im Sinne der Täuferedikte von Zürich 1526 oder Speyer 1529 in der zweiten Hälfte des 16. und im 17. Jahrhundert keine Rede mehr war. Auch das freikirchliche Reformiertentum verketzerte Täufer und Mennoniten, wobei hier neben der Reformierte, Lutheraner und Katholiken verbindenden Bejahung der Kindertaufe und Ablehnung der Taufwiederholung das Bedürfnis maßgebend war, Verdächtigungen entgegenzutreten, selbst Täufer zu sein.

Herman J. Selderhuis

Kirche im Theater: Die Dynamik der Ekklesiologie Calvins

1. Psalmenkommentar: Ekklesiologie im Kontext

In der Erforschung der Ekklesiologie Calvins hat sich der Blick konzentriert auf die mehr organisatorische Seite der Kirche, wie Kirchendisziplin, Ämter, das Verhältnis zwischen Kirche und Obrigkeit und die Einheit der Kirche. Nur teilweise hat die Forschung hier die historische Lage, in der Calvin spricht, berücksichtigt. Außerdem hat die Forschung sich zu einem beträchtlichen Teil durch aktuelle Debatten zur Kirche bestimmen lassen. Hinzu kommt eine Konzentration auf die *Institutio*. Deshalb sind einige wichtige Aspekte der Ekklesiologie Calvins wie z. B. die Kirche als Offenbarungsquelle und ihr Ort inmitten des Alltag- und Weltwirbels unterbeleuchtet geblieben.¹

Betrachtet man Calvins Psalmenkommentar (1557), so wird das Bild der Ekklesiologie Calvins komplettiert. In diesem Kommentar verwendet Calvin öfters das Bild des Theaters. Der Kommentar eignet sich für die Feststellung der Dynamik von Calvins Ekklesiologie, weil er sich an Leser in der verfolgten Kirche in Frankreich richtet und Calvin sich mit diesem Streit beschäftigt. Die Parallelen zwischen dem Volk Israel in der Wüste, David auf der Flucht, dem Martyrium Christi und der Lage von der Kirche sind ihm ganz klar und helfen ihm, die Natur der Kirche zu definieren und zugleich ihre Mitglieder zu trösten.

Calvin kann in den Psalmen viel über die Kirche lesen, weil er das Königreich Davids als eine Vorschattung des Reiches Christi ansieht.² Auch nennt Calvin die Regierung Davids und der anderen Könige von Israel ein Unterpfand der Herrschaft Christi.³ Er sagt, dass er sich an den Apostel Paulus anschließt, der in Römer 3,13 auf Psalm 5,10 zurückgreift und dort die Kirche in der Person Davids beschrieben sieht.⁴ Von David

¹ Absichtlich wird auf eine Diskussion mit der Calvinliteratur verzichtet, weil Calvin soviel wie möglich selbst zu Wort kommen soll. Außerdem ist die Literatur zu Calvins Psalmenkommentar sehr beschränkt.

² „Caterum hic typus vaticinium continet de futuro Christi regno...“, Ps. 2: intro (CO 31, 41).

³ „... velut arrha quaedam veteri populo fuit aeterni regni...“, Ps. 2,1 (CO 31, 43).

⁴ „... sub Davidis persona nobis describi ecclesiam tam in Christo capite quam in membris“, Ps. 5,10 (CO 31, 70).

gilt, „dass er in seiner Person sowohl Christus als auch den ganzen Leib der Kirche vergegenwärtigt“⁵. Was über David gesagt wird, gilt also sowohl Christus als auch den Christen.⁶

2. Die Kirche als Bundesgemeinschaft

Gott ist mit der Kirche eine heilige Verbindung eingegangen.⁷ Es geht hier um „einen geistlichen Bund, womit Gott sich eine Kirche erwählt, die auf Erden ein himmlisches Leben führt“⁸. Der Ursprung der Kirche liegt in der unverdienten Liebe Gottes.⁹ Gott will, dass es auf Erden Menschen gibt, die ihn preisen. Das Ziel der Kirche ist also das Gotteslob. Die Kirche hat die Aufgabe, die Güte Gottes zu bezeugen. Es war die Aufgabe der ganzen Menschheit, Gott zu ehren, aber die Aufgabe wird nun durch die Kirche erfüllt. Aus diesem Grunde wird sie „eine Pflanzung Gottes zu seiner Ehre“ genannt.¹⁰ Calvin spricht mehr über die Erwählung der Kirche als über die Erwählung des individuellen Gläubigen, und wenn er über die individuelle Erwählung spricht, dann immer im Rahmen der Gemeinschaft der Kirche. Die Kirche ist für Calvin Bundesgemeinschaft in zweierlei Hinsicht, nämlich als der Ort, wo der Bund mit Gott Gestalt gewinnt in der Kommunikation zwischen Gott und Mensch, und als der Ort, an dem die aus diesem Bund entstandene Verbundenheit mit anderen Gläubigen Gestalt gewinnt. Der Glanz der Kirche ist, dass Gott ihr den Bund des ewigen Lebens anvertraut hat, so dass die himmlische Herrlichkeit am meisten in der Kirche leuchtet.¹¹ Die Kirche ist dann auch vor allem durch Gott auserwählt als „das Theater seiner väterlichen Fürsorge“¹². Die Kirche ist ein Theater, wo man Gottes Glorie sehen kann.¹³ Zwar ist die ganze Welt „das Theater von Gottes Güte, Weisheit, Gerechtigkeit und Kraft“, aber in diesem Theater ist die Kirche eigentlich das

⁵ Ps. 109, 1 (CO 32, 147).

⁶ Ps. 120, 2 (CO 32, 296).

⁷ „... vinculum sancate coniunctionis ...“, Ps. 44, 3 (CO 31, 438).

⁸ Ps. 105, 1 (CO 32, 98).

⁹ „Et certe hic fons et origo est ecclesiae, nempe gratuitus Dei amor“, Ps. 44, 4 (CO 31, 439).

¹⁰ Ps. 95, 7 (CO 32, 31).

¹¹ „... quod foedus aeternae vitae in ecclesia sua deposuerit ...“, Ps. 93, 5 (CO 32, 18).

¹² „... ut theatrum esset paternae suae sollicitudinis.“, Ps. 68, 8 (CO 31, 622).

¹³ „... ecclesia insigne sit gloriae Dei theatrum ...“, Ps. 76, 2 (CO 31, 706).

Orchester als der Teil, der am deutlichsten hervortritt.¹⁴ Hier zeigt sich der Offenbarungscharakter der Kirche. Obwohl auch diese Offenbarung nicht klar gesehen werden kann ohne die Brille des Wortes, bleibt Kirche doch Offenbarung. Calvin verwendet hier die klassische Theater-Metapher, die schon von einigen mittelalterlichen Autoren aufgenommen wurde und bei Renaissance-Autoren an Popularität gewann. Dabei ist äusserst wichtig zu bedenken, dass das Theater im frühneuzeitlichen Europa nicht zur Unterhaltung diente, sondern in Metaphern die Wirklichkeit darstellen sollte. Die Welt und ihre Geschichte ist die Bühne, und Gott ist Regisseur. Das Dekor auf der Bühne und das Theaterstück stellen Gottes Weisheit, Ehre, Gnade, Kraft und Liebe dar.

Die Kirche ist in Anbetracht der Absicht, die Gott mit ihr hat, seines fortwährenden Schutzes sicher.¹⁵ Die Sicherheit liegt faktisch in der Schöpfung begründet. Gott hat die Welt geschaffen, damit es Menschen gebe, die Gott als Vater erkennen und preisen. Wenn Gott die Kirche nicht stets retten würde, wären die Menschen nicht mehr da, und somit wäre eigentlich die ganze Schöpfung sinnlos gewesen.¹⁶ Gott muß ja für die Kirche sorgen, will er sein Ziel mit der Schöpfung nicht verfehlen. Auch spricht Calvin von der Gnade her über die Sicherheit des Fortbestehens der Kirche. Dass die Kirche durch die Gnade Gottes entsteht und besteht und nicht durch das Werk von Menschen, garantiert ihr Fortbestehen. Die Kirche ist Gott auch zu kostbar, um ihr Bestehen von den Anstrengungen von Menschen abhängig sein zu lassen.¹⁷ Es steht für Calvin fest, dass die Kirche niemals untergehen wird. Die Überzeugung entspringt aus Calvins Sicht von Gottes Gott-Sein. Wenn Gott einmal beschlossen hat, die Kirche zu retten, ist keine Macht imstande, das zu verhindern. Die Kirche geht Gott zu Herzen, und es ist Gottes Art, für das zu sorgen, was er liebhat.¹⁸ Gerade weil Gott die Kirche geschaffen hat, damit es Menschen geben würde, die ihn ehren können, wird das Ende der Kirche das Ende seiner Königsherrschaft bedeuten.¹⁹ Auch hier zeigt sich, wie Calvin Gott von einer wechselseitigen Abhängigkeit von Gott und Kirche aus gleichsam an die Schöpfung und an die Kirche bindet.

¹⁴ „... mundus theatrum ... pars tamen illustrior, instar orchestare, est ecclesia ...“, Ps. 135, 13 (CO 32, 361).

¹⁵ Ps. 68, 20 (CO 31, 629).

¹⁶ „... irrita erit mundi creatio ...“, Ps. 115, 17 (CO 32, 192).

¹⁷ Ps. 78, 68 (CO 31, 745).

¹⁸ „... quia Deo curo erat ecclesiae servandae ...“, Ps. 3, 9 (CO 31, 57).

¹⁹ „... ecclesia, cuius abolitione rex esse desineret.“, Ps. 135, 13 (CO 32, 361).

Die Daseinsberechtigung der Kirche liegt ausschließlich in der Predigt des Wortes Gottes. „Allein wegen der Predigt der Gnade Gottes wird die Kirche niemals untergehen.“²⁰ Calvin verbindet damit die Schlussfolgerung, dass die Kirche dafür sorgen muss, dass die wahre Lehre auch gut weitergegeben und also gelehrt wird, so dass die Lehre, und damit also auch die Kirche, bleiben werden, wenn wir nicht mehr da sind. *Doctrina, praedicatio* und *ecclesia* können nicht ohne einander bestehen. Darum ist die Kirche nur da, wo die Religion rein ist²¹, das heisst, wo das Evangelium rein überbracht und Gott rein gedient wird. Die Gemeinschaft mit Gott bedeutet, dass auch die Kirche immer aktiv ist, denn fortwährend gilt es zu beten, zu predigen, zu lehren oder zu loben. Calvins Protest gegen den *Deus otiosus* resultiert in einer Kirche, die nie *otiosus*, aber immer in Betrieb ist.

Calvin stellt die These auf, dass die Kirche zu seiner Zeit schlecht dran war. Sie liegt ohne jeden Schutz durch die Obrigkeit offen und bloß und bildet eine leichte Beute für die Feinde der Kirche. Die Kirche ist ernstlich verdorben, in großer Verwirrung²² und in einen betrüblichen Zustand des Verfalls²³ verkehrt. Dies ist die Situation seit dem Beginn der Reformation, durch Calvin angedeutet als der Moment, „an dem das Evangelium wieder zum Vorschein zu kommen begann“²⁴.

*„Denn auch wenn Gott hier und da seine Tempel hat, wo ihm noch auf ganz reine Weise gedient wird, wenn wir unsere Augen über das Ganze der Erde schweifen lassen, sehen wir doch, dass sein heiliger Tempel überall in trostlose Ruinen zerfallen ist, weil Gottes Wort mit Füßen getreten wird und der Dienst an ihm mit zahllosen Schändlichkeiten entweiht ist. Selbst die kleinen Kirchlein, wo Gott wohnt, sind verkrüppelt und zerstreut.“*²⁵

Wegen dieser Situation geht Calvin davon aus, dass die Gläubigen gemeinsam nach der Wiederherstellung der Kirche verlangen²⁶ und dass Gott alle seine Auserwählten wieder in den einen Leib Christi zurück-

²⁰ Ps. 22, 31 (CO 31, 327).

²¹ „... sed ubi viget pura religio, illic quaerendam esse ecclesiam.“, Ps. 122, 8 (CO 32, 307).

²² „... in tristi corruptissimi et prorsus confusi status ...“, Ps. 12, 1 (CO 31, 126).

²³ „... in deploratis ecclesiae ruinis ...“, Ps. 14, 1 (CO 31, 135).

²⁴ Ps. 123, 3 (CO 32, 310).

²⁵ Ps. 102, 15 (CO 32, 68).

²⁶ „... modo sincero fidei consensu simul adspirent ad restitutionem ecclesiae ...“, Ps. 102, 18 (CO 32, 69).

bringen wird, so dass „der verkrüppelte Leib der Kirche, der noch jeden Tag zerrissen wird, doch wieder in seiner Makellosigkeit wiederhergestellt werden wird“²⁷. Mit der Reformation – durch Calvin gesehen als Analogie zur Rückkehr aus dem babylonischen Exil – hat Gott nämlich wieder begonnen, seine Kirche zu sammeln.²⁸ Die geistliche Einheit der Gläubigen kann für Calvin nicht bestehen ohne die sichtbare Einheit der Kirche.

3. Die Kirche als *corpus mixtum*

Gott ruft jeden, den er zu seiner Herde zulässt, zur Heiligung.²⁹ Nur diejenigen, die sich selbst heiligen, um Gott zu dienen, haben das Recht, in Gottes Heiligtum zu kommen. Diese Regel galt für die Stiftshütte und den Tempel und sie gilt allezeit für die Regierung der Kirche.³⁰ Wenn Calvin konstatiert, dass zu seiner Zeit, ebenso wie im alttestamentlichen Israel, die Kirche mit gottlosen Menschen beschmutzt ist, ruft er nicht zu Disziplinarmaßnahmen auf, sondern zum Gebet. Die Kirche muss Gott fragen, ob er sie von solchen Menschen erlösen will, wie er dies auch zur Zeit Israels getan hat.³¹

Gegenüber der Sicht der Täufer, dass eine Kirche ohne Sünde möglich sei, stellt Calvin die These auf, dass wir es Christus überlassen müssen, die Schafe von den Böcken zu scheiden.³² „Es ist nicht an uns, die Kirche zu reinigen; es ist wohl unsere Aufgabe, nach ihrer Reinheit zu verlangen.“³³ Von der Linie David-Christus-Kirche aus stellt Calvin die These auf, dass die Kirche, da David in Psalm 18,47 sagt, dass die Rache Gott zukommt, auf Erden ebensowenig das Recht hat, Rache zu üben, als allein an jenen, die hartnäckig in ihren Sünden verharren.³⁴ Es ist gerade die Aufgabe der Kirche, den Feinden Gutes zu tun und für ihr Heil zu beten. Die Kirche setzt sich für die Bekehrung von Sündern ein, bis es absolut

²⁷ Ps. 147, 2 (CO 32, 427).

²⁸ Ps. 126, 2 (CO 32, 318).

²⁹ „Ergo quoscumque admittit Deus in gregem suum, ipsa adoptione ad sanctitatem vocat“, Ps. 24, 3 (CO 31, 245).

³⁰ „... ad perpetuum ecclesiae regimen accomodare oportet“, Ps. 24, 3 (CO 31, 245).

³¹ „Rogandus tamen est Deus ut domum suam cito purget ...“, Ps. 10, 16 (CO 31, 119).

³² Ps. 10, 16 (CO 31, 119).

³³ Ps. 22, 26 (CO 31, 233).

³⁴ „Ecclesiae sub Christi auspiciis militanti, non alia quam adversus obstinatos vindicta permittitur“, Ps. 18, 48 (CO 31, 193).

feststeht, dass es keine Hoffnung auf Besserung mehr gibt. Calvin warnt nachdrücklich vor zu schnellen Disziplinarmaßnahmen.³⁵ Wir müssen das Böse, das wir nicht verändern können, tragen, bis der Zeitpunkt der Reinigung durch Christus angebrochen ist. Die Kirche hat zu warten, „bis dass der himmlische Richter die Verworfenen von den Auserwählten scheidet“.³⁶ Dies bedeutet nicht, dass wir darin gleichgültig sein sollen. Wir sollen so weit wie möglich danach streben, dass alle, die den Namen Christi bekennen, auch nach seinem Willen leben, und dass Gottes Kirche so weit wie möglich von allem Verfall gereinigt wird.³⁷ Aber wenn die Kirche zuweilen in ihrem Streben nach Heiligkeit zu kurz schießt, ist das kein Grund, nicht mehr in der Gemeinschaft der Kirche zu bleiben.³⁸

Calvin nennt in diesem Zusammenhang namentlich die Täufer, die er, was das Heiligkeitsideal betrifft, in eine Linie mit Donatisten, Katharern und Novatianern stellt.³⁹ Es ist ein Irrtum zu glauben, dass man sich aus Furcht vor Beschmutzung sofort zurückziehen müsse, wenn deutlich ist, dass die Guten mit den Bösen vermischt sind. David zum Beispiel geht weiterhin zum Tempel, selbst in dem Moment, als er die Gemeinschaft dort als „die Versammlung von Ungläubigen“ bezeichnen muss. Er geht weiterhin, weil der Tempel der Ort ist, den Gott als den Platz angewiesen hat, wo ein Mensch „an den heiligen Dingen teilnehmen“ kann.⁴⁰ Ja, so sehr die Israeliten auch von der wahren Frömmigkeit abgefallen waren, sie bildeten weiterhin einen Teil der Kirche.⁴¹

Calvin bemerkt, dass es auch innerhalb der Kirche Feinde Christi gibt. Sie sind zwar Glieder der Kirche, jedoch nicht durch Gottes Geist wiedergeboren.⁴² Nicht alle, die im Tempel einen Platz haben, haben den Platz auch zurecht.⁴³ Sie kommen zwar oft zur Kirche, aber ihre eigentliche Absicht ist es gerade, so weit wie möglich von Gott entfernt zu bleiben.⁴⁴ Sie schmücken sich mit dem Namen „Israel“, als ob sie wohl die bedeutendsten Menschen in der Kirche wären, während sie im Wesen zu

³⁵ „.... ne ante tempus praecipites feramur“, Ps. 18, 48 (CO 31, 193).

³⁶ Ps. 79, 6 (CO 31, 749).

³⁷ Ps. 10, 16 (CO 31, 119).

³⁸ Ps. 26, 5 (CO 31, 267).

³⁹ Ps. 26, 5 (CO 31, 266).

⁴⁰ „.... sacrorum participatio ...“, Ps. 26, 5 (CO 31, 266).

⁴¹ Ps. 80, 17 (CO 31, 758).

⁴² Ps. 5, 10 (CO 31, 70).

⁴³ „.... neque iure omnes locum in templo occupabant“, Ps. 65, 5 (CO 31, 606).

⁴⁴ Ps. 24, 6 (CO 31, 247).

den Ismaeliten oder Edomitern gehören.⁴⁵ Es geht hier um „theaterspielende Israeliten“⁴⁶. Calvin zufolge gab es zu seiner Zeit sogar viele – durch ihn als „Heuchler“ bezeichnete – Menschen, die im Schoß der Kirche verkehren, aber nur dem Namen nach Christen sind.⁴⁷ Kraft des Bundes haben sie einen Platz im Tempel, aber weil sie nicht „der Regel des Bundes“ zustimmen, gehören sie eigentlich nicht dorthin.⁴⁸ Die wahren Kinder Gottes und die Heuchler werden zwar in *einer* Kirche gefunden, aber genau wie Spreu und Weizen werden die Gläubigen fest stehenbleiben und die anderen fortwehen.⁴⁹ Heuchler sind deutlich an ihrem Lebensstil zu erkennen, denn sie streben nicht nach Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit.⁵⁰ Diejenigen, die sich mit herzlicher Liebe Gott widmen, sind dagegen die wirklichen, geistlichen Kinder Abrahams.⁵¹ Sie dienen in einem Geist von Sanftmut, der *aequitas*, und nehmen den Bund, in dem Gott uns zu seinen Kindern annehmen will, in aufrichtigem Glaubensgehorsam an.⁵² Es geht also nicht nur darum, „daß wir uns in der Kirche Gottes aufhalten, sondern daß wir danach streben, zu ihren rechtmäßigen Bürgern gerechnet zu werden“⁵³. Ungeachtet der Anwesenheit von Heuchlern⁵⁴ ist dies, wie Calvins inklusives Sprechen über „uns Auserwählte“⁵⁵ zeigt, nicht eine Gruppe, an die sich Calvin gesondert wendet. Calvin erkennt, dass es einen Unterschied gibt, jedoch spricht und predigt er nicht unterschiedlich. Bei der Auslegung von Psalm 18 weist Calvin mit Nachdruck darauf hin, dass Gott die Kirche auch von inneren Feinden erlösen muss, auch wenn der Psalm darüber nicht spricht. Calvin macht hier Gebrauch von der Analogie David-Christus-Kirche. Auch Christus hatte mit der Feindschaft seiner eigenen Volksgenossen zu tun. Außerdem ist es die Erfahrung durch alle Jahrhunderte hin, dass die Kirche Christi

⁴⁵ Ps. 73, 1 (CO 31, 675).

⁴⁶ „... larvatos Israelitas ...“, Ps. 73, 1 (CO 31, 675).

⁴⁷ „... sicuti hodie plerique titulo tenus Christiani locum in ecclesiae gremio occupant“, Ps. 10, 16 (CO 31, 118).

⁴⁸ Ps. 15, 1 (CO 31, 143).

⁴⁹ Ps. 52, 10 (C) 31, 530).

⁵⁰ Ps. 15, 1 (CO 31, 143).

⁵¹ Ps. 73, 1 (CO 31, 675).

⁵² „... qui spiritu mansuetudinis praediti, aequitatem colunt cum fratribus, et oblatum ab ipso foedus adoptionis sincero fidei obsequio confirmant“, Ps. 50, 4 (CO 31, 497).

⁵³ Ps. 129, 7 (CO 32, 333).

⁵⁴ „... hypocriti, qui degeneres erant Abrahae filii ...“, Ps. 115, 11 (CO 32, 188).

⁵⁵ „Nunc quum nos quoque Deus, evangelii sui participes faciens, in corpus Filii sui inserere dignatus sit ...“, Ps. 115, 2 (CO 32, 183).

durch die Zwiste heimgesucht wird, die die Heuchler verursachen. Hierbei bemerkt Calvin, dass „wir wohl wissen, wie schwierig es ist, diejenigen im Geschirr zu halten, die ein Joch noch nicht gewöhnt sind“⁵⁶. Über dieses Letzte ist im Psalm nichts zu lesen, aber es ist wohl die Erfahrung, die Calvin in Genf macht. Unter Berufung auf Bernhard von Clairvaux sagt Calvin, dass wir den internen Feinden nicht entkommen noch sie verjagen können. Es sind die „inländischen Feinde“⁵⁷, mit denen der Satan die Kirche beschmutzt, und sie arbeiten mit viel tückischeren Mitteln als der mehr physischen Gewalt der „ausländischen“ Widersacher. Die Feinde sind für Calvin die heutigen, abtrünnigen Brüder.⁵⁸

Die Kirche ist also ein *corpus mixtum* aus wirklichen, bleibenden Bürgern und zeitweiligen Eindringlingen. Dies bedeutet nach Calvin, dass „wenn der Tempel Gottes mit vielen Unreinheiten beschmutzt ist, Eigensinn und Hochmut uns nicht dazu bringen sollen, aus der Kirche wegzugehen“⁵⁹. Eine Kirche kann sogar größtenteils verdorben sein, aber wenn es in der Kirche noch aufrichtige Gläubige gibt, wenn es auch nur ein kleines Grüppchen ist, noch dann darf man der Kirche den Namen „Volk Gottes“ nicht vorenthalten.⁶⁰

4. Christus und seine Glieder

Wenn die Bundesbeziehung zwischen Gott und der Kirche auf das individuelle Kirchenglied bezogen wird, muss Calvin konstatieren, dass wir von Geburt kein Glied der Kirche sind, sondern dass wir es durch Wiedergeburt werden.⁶¹ Zugleich stellt Calvin die These auf, „daß wir auf keine andere Weise zum himmlischen Leben wiedergeboren werden als durch den Dienst der Kirche“⁶². Die Bedeutung der Kirche wird durch Calvin unterstrichen, wenn er sagt, dass ein Mensch durch Wiedergeburt sowohl Kind Gottes als auch Kind der Kirche wird. Es ist alsdann auch nicht möglich, Gläubiger ohne Kirche zu sein. „Wer unter Gottes Kinder ge-

⁵⁶ Ps. 18, 44 (CO 31, 190).

⁵⁷ „... hostes domesticos...“, Ps. 55, 13 (CO 31, 540).

⁵⁸ „Sicuti hodie nulli importunius in nos insaniunt quam degeneres Christiani“, Ps. 83, 6 (CO 31, 776).

⁵⁹ Ps. 15, 1 (CO 31, 143).

⁶⁰ Ps. 50, 4 (CO 31, 497).

⁶¹ „... quia tamen ipse in ecclesiam transitus secunda est nativitas ...“, Ps. 87, 5 (CO 31, 803).

⁶² „... per ecclesiam ministerium ...“, Ps. 87, 5 (CO 31, 803).

rechnet werden will, muss sich in der Kirche einen Platz suchen, um so die brüderliche Einheit mit den anderen Gläubigen zu pflegen.“⁶³

Stark betont wird durch Calvin das Band zwischen Christus als dem Haupt und der Kirche als seinem Leib. Weil Christus der ewige Priester ist, der fortwährend bei Gott für uns bittet und für uns spricht, schickt es sich auch für die Kirche, sich im Gebet zu Gott zu vereinigen.⁶⁴ Wie das Haupt betet, betet auch der Leib. Zugleich gibt es für die Kirche nur eine Erhörung des Gebets, wenn Christus mit seinem Gebet vorangeht. Umgekehrt bedeutet diese Verbindung auch, dass, wenn die Kirche in Bedrängnis ist, das Haupt der Kirche dieses als seine eigene Bedrängnis erfährt.⁶⁵ Das Band zu Christus garantiert auch die Einheit der Kirche, ebenso wie das Faktum, dass die Kirche bestehen bleiben wird. Christus lebt in seinen Gliedern, darum gibt es eine Kirche und darum bleibt die Kirche bis an das Ende dieser Welt.⁶⁶ Das Band zu Christus erklärt auch den Reichtum der Kirche. Laut Calvin wird das Gott-Sein Christi im geistlichen Reichtum der Kirche widergespiegelt.⁶⁷ Ebenso kann Calvin sagen, dass die Kirche der Spiegel ist, in dem die Gnade und die Gerechtigkeit Gottes sichtbar werden.⁶⁸

Das individuelle Gemeindeglied ist zum Dienste der Gemeinde da. Nach Calvin gilt das so sehr, dass, „wer die Sorge für die Kirche nicht über alle anderen Sorgen stellt, es nicht wert ist, als Glied der Kirche gerechnet zu werden“⁶⁹. Es ist „äußerst absurd“⁷⁰, wenn die einzelnen Glieder wohl für ihr eigenes Wohl beten, aber nicht für das Ganze des Leibes. Calvin weist auf die Gefahr hin, dass Gläubige in Situationen der Sorge und Not vor allem an sich selbst denken, wodurch die Sorge für ihre Brüder und Schwestern abnimmt. Ihm zufolge ist es aber gerade so, dass Gott uns durch die individuellen Mühen anspornt, „unsere Sorgen auf den gesamten Leib der Kirche zu richten“⁷¹. Es bedeutet, dass jemand inmitten seines eigenen Elends die Mühen der Gesamtheit der Kirche nicht vergisst, und umgekehrt, „daß die gegenseitige Gemeinschaft, die

⁶³ Ps. 47, 10 (CO 31, 471).

⁶⁴ Ps. 20, 2 (CO 31, 208).

⁶⁵ Ps. 20, 2 (CO 31, 208).

⁶⁶ Ps. 61, 7 (CO 31, 583).

⁶⁷ Ps. 45, 14 (CO 31, 458).

⁶⁸ „... ecclesia speculum est gratiae et iustitiae Die ...“, Ps. 11, 5 (CO 31, 168).

⁶⁹ Ps. 102, 4 (CO 32, 62).

⁷⁰ Ps. 128, 5 (CO 32, 329).

⁷¹ Ps. 14, 7 (CO 31, 142).

zwischen Gläubigen besteht, es erfordert, daß jeder über das Glück des anderen froh ist, und daß man zusammen für das Heil jedes einzelnen dankbar ist⁷². Zugleich bringt die Gemeinschaft der Heiligen es mit sich, dass jeder die Not aller als persönliche Last erlebt und zu Gott bringt.⁷³ Damit ist Kirche als Gemeinschaft des Leibes Christi *ipso facto* dynamisch.

5. Die Einheit der Kirche

„Die Einheit ist ein unschätzbar großes Gut.“⁷⁴ Diese Auffassung erklärt Calvins Einsatz für die Wiederherstellung der *unitas ecclesiae*. Gottes Kinder müssen die Einheit der Kirche suchen und ihr dienen, gerade weil die Feinde der Kirche sich auch zusammenschließen und miteinander einen Pakt bilden.⁷⁵ Einheit und Einmütigkeit sind notwendig, will die Kirche sich in dieser Welt behaupten. Darum muss der heiligen Einheit mit Glauben und Liebe gedient und muss sie bewahrt werden. Gott bildet sich eine Kirche, weil er durch die Gemeinschaft der Gläubigen verehrt und angebetet werden will. Das ist das Ziel des Kirche-Seins, und darum „gehört es sich für alle Kinder Gottes, sich miteinander durch das Bruderband zu verbinden, um so ihren Vater mit einer einmütigen Liebe und Hingabe zu verehren“⁷⁶. Ökumene dient der Ehre Gottes. Das beste Opfer, das wir Gott bringen können, ist, dass wir uns der Gemeinschaft aller Gläubigen anschließen und diese Gemeinschaft mit „einem brüderlichen Wohlwollen“⁷⁷ festhalten.

Calvin warnt vor einer Vielzahl von Kirchen, die die Einheit des Leibes Christi zerreißen.⁷⁸ Es gibt nur eine Braut Christi, und die Braut ist die Gesamtheit aller Christen in dieser Welt. Für Calvin besteht die Einheit dann auch nicht in Äusserlichkeiten oder Nebensächlichkeiten. „Die Einheit der Kirche besteht allein darin, dass man gemeinsam von Herzen bereit ist, Gottes Wort zu folgen, so dass es eine Herde und einen Hirten

⁷² Ps. 22, 25 (CO 31, 232).

⁷³ „... mutua inter sanctos societas postulat ut singuli publicis miseriis affecti, apud Deum uno consensu gemant“, Ps. 25, 22 (CO 31, 262).

⁷⁴ Ps. 133, 1 (CO 32, 353).

⁷⁵ Ps. 119, 63 (CO 32, 242).

⁷⁶ Ps. 16, 3 (CO 31, 150).

⁷⁷ Ps. 16, 3 (CO 31, 150).

⁷⁸ „Nam si plures fingantur ecclesiae, lacerabitur corporis Christi unitas“, Ps. 45, 11 (CO 31, 456).

gibt.⁷⁹ Solange es durch gegenseitigen Hass und Spannungen Zerrissenheit gibt, „sind wir zwar noch Brüder aufgrund des Faktums, daß jeder ein Band mit Gott hat, aber wir können doch nicht als eins betrachtet werden, weil wir faktisch allesamt lose Stückchen eines zerrissenen Leibes sind“⁸⁰. Das Ziel der kirchlichen Einheit ist, dass man sich gemeinsam Gott unterwirft, um zusammen Gottes Knechte zu sein und ihn zusammen zu verehren.⁸¹ Die Initiative zum Erreichen der Einheit muss von den Gläubigen selbst ausgehen.

*„Laßt uns dann, soviel wir nur können, uns einsetzen, um Raum für brüderliche Einstimmigkeit (fraterna concordia) zu schaffen, so daß Gottes Segen auch unter uns bleiben kann. Laßt uns jene mit ausgestreckten Armen zu empfangen begehren, die mit uns Meinungsverschiedenheiten haben, es sei denn, sie weigern sich, in die Einheit des Glaubens zurückzukehren, denn wenn sie das nicht wollen, müssen wir ihnen Lebewohl sagen.“*⁸²

Jedes Glied der Kirche hat sich einzusetzen für „den brüderlichen *consensus*, der zwischen allen Kindern Gottes bestehen muß“⁸³. Calvin plädiert dafür, jeden in der Gemeinschaft der Kirche zu empfangen, der sich Gott unterwerfen will. Allein jenen, die sich halsstarrig gegen Gott auflehnen, muss die brüderliche Gemeinschaft verweigert werden.⁸⁴ Das letztere verursacht wohl viel Kummer, denn jeder, der nur ein bisschen Glauben hat, ist so voller Kummer über jene, die sich von Gott abkehren, „daß uns nicht nur ein paar Tränen in die Augen springen, sondern ein regelrechter Fluß“⁸⁵.

Wie schon bemerkt wurde, gibt es für Calvin keine geistliche Einheit ohne sichtbare Einheit. Wenn wir tatsächlich im Glauben an Gott den Vater und an Christus eins sind, dann muss die Einheit auf dem Wege von *consensus* und brüderlicher Liebe Gestalt gewinnen.⁸⁶ Seine Bemerkungen zur Einheit der Kirche bestätigen die These, dass seine Ekklesiologie dynamisch ist. Die Kirche ist nie fertig, nie realisiert. Sie ist nicht eine

⁷⁹ Ps. 47, 10 (CO 31, 471).

⁸⁰ Ps. 133, 1 (CO 32, 353).

⁸¹ Ps. 133, 2 (CO 32, 354).

⁸² Ps. 133, 2 (CO 32, 355).

⁸³ Ps. 133, 1 (CO 32, 353).

⁸⁴ Ps. 133, 1 (CO 32, 354).

⁸⁵ Ps. 119, 136 (CO 32, 277).

⁸⁶ Ps. 133, 1 (CO 32, 354).

Kirche, die steht, sondern eine, die geht. Deshalb ist Einheit für Calvin nicht zuallererst Einssein, sondern der Einheit folgen.

6. *Ecclesia militans*: Kirche zwischen Gott und dem Teufel

Die Kirche wird fortwährend bekämpft und ist niemals ohne Feinde⁸⁷, selbst vehemente Feinde⁸⁸, „die sie grausam und erbarmungslos bekämpfen“.⁸⁹ Niemand braucht die Hoffnung zu hegen, dass die Kirche in dieser Welt jemals in eine Lage der Ruhe gelangt, denn der Satan wird ihr stets mit neuen Feinden zusetzen. Gott wird dies zulassen, um so unsere Geduld sowohl zu üben als auch zu prüfen.⁹⁰ Die Umzingelung durch Feinde dient der Übung im Kriegsdienst.⁹¹ Gott will seine Kirche Demut lehren, was ihm zugleich Gelegenheit bietet, seine Macht zu offenbaren.⁹² Gott kann die Zügel des Satans etwas locker lassen, um danach seine Herrlichkeit um so besser zu offenbaren.⁹³ In den Angriffen sieht die Kirche ihre Ohnmacht und erfährt sie Gottes Kraft. Eine mehr positive Erklärung gibt Calvin, wenn er sagt, dass Gott uns ungerechter Verfolgung aussetzt, „damit wir uns desto lebhafter dessen rühmen können, dass wir mit Christus das Kreuz tragen, so daß wir auch mit ihm an der Auferstehung teilhaben“⁹⁴. Die Geschichte lehrt, dass die Kirche schon immer Unrecht gelitten hat, aber auch, dass die Kirche stets gut über die Prüfungen hinweg gekommen ist.⁹⁵ Geschichte kann also in dem Sinne ermutigen, dass das Zurücksehen auf das, was Gott in der Vergangenheit getan hat, Mut für das Heute geben kann.⁹⁶ Das ist einer der Gründe, die Psalmen zu lesen, denn dann wird deutlich, „daß uns heute nichts widerfährt, was Gottes Kirche nicht auch schon früher mitgemacht hat“⁹⁷. Hinter den Kulissen der Geschichte wird der Kampf zwischen Gott und dem Satan geführt. Der Streit bestimmt die Geschichte derart, dass in jeder Phase stets

⁸⁷ Ps. 21, 9 (CO 31, 216).

⁸⁸ Ps. 86, 22 (CO 31, 629).

⁸⁹ Ps. 46, 7 (CO 31, 463).

⁹⁰ Ps. 68, 31 (CO 31, 634).

⁹¹ Ps. 110, 2 (CO 32, 162).

⁹² Ps. 48, 4 (CO 31, 475).

⁹³ „Quia ergo Deus, ut potentiam suam clarius illustret, laxat fraenum Satanae ...“, Ps. 118, 25 (CO 32, 212).

⁹⁴ Ps. 44, 23 (CO 31, 447).

⁹⁵ Ps. 129, 1 (CO 32, 330).

⁹⁶ Ps. 4, 2 (CO 31, 59).

⁹⁷ Ps. 10: intro (CO 31, 108).

dasselbe geschieht, nämlich der Angriff des Satans auf die Kirche und Gottes rettende Reaktion darauf. So wird David durch den Satan bekämpft, weil er ein Typus von Christus ist.⁹⁸ Geschichte ist für Calvin die Geschichte des Ganges des Evangeliums.⁹⁹ Die Kirche lebt in der Geschichte zwischen Gott und dem Satan, aber Gott wird siegen: „Es ist wirklich ein göttliches Wunder, daß die Kirche, die so heftig durch Satan und zahllos viele Feinde angegriffen wird, doch bewahrt bleibt“¹⁰⁰. In Calvins Theater gibt es immer nur dieselbe Vorstellung, und diese wird fortwährend wiederholt. Das Bühnenbild ändert sich nach der historischen Lage, aber das Thema und die Spieler, Gott, Satan und die Kirche sind immer die gleichen.

Wie die Rückkehr aus dem Exil für Israel nicht das Ende von Mühe und Kampf bedeutete, so gilt das auch für die Kirche nach dem Tod, der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi. Bis zur Wiederkunft „müssen wir kämpfen unter dem Kreuz“¹⁰¹. Diese „Schmach des Kreuzes“ verdunkelt vor dem Auge der Welt (*coram mundo*) wohl die Glorie der Kirche.

Kampf wird die Kirche stets kennen, „denn Christus kann nur durch Kriegführen ein friedliches Königreich erlangen“¹⁰². Zwar ist das Reich Christi ein Reich von Frieden und Ruhe und geht von diesem Reich auch Ruhe für die Welt aus, aber weil dieses Königreich in der Welt mit der Schlechtigkeit der Menschen zusammenstößt, kann es sich nicht ohne Tumult verbreiten. Calvin gibt dieser *theologia crucis* eine seelsorgerische Spitze, indem er sagt, dass die Bekämpfung, die die Kirche erfährt, kein Grund zur Panik ist, sondern gerade zur Ermutigung. Tumult ist ein Zeichen für den Fortschritt des Reiches Christi.¹⁰³ Hier liegt für Calvin übrigens wohl eine „Theologie von unten“ auf der Lauer. Was wir sehen, ist ein Königreich Christi, das zerstreut, verfallen und verkrüppelt ist. Wenn es in Psalm 2 um die Herrschaft Christi und den Untergang der Gottlosen geht, scheint heute das Gegenteil der Fall zu sein. Die eiserne Keule aus Vers 9 ist eher in den Händen der Gottlosen als in denen Chri-

⁹⁸ „Porro quum gstartet Christi figuram non mirum est diaboli satellites tam atrociter in eum saevisse“, Ps. 140, 1 (CO 32, 387).

⁹⁹ „... evangelii cursum ...“, Ps. 2, 1 (CO 31, 43).

¹⁰⁰ Ps. 73, 15 (CO 31, 681).

¹⁰¹ Ps. 44, 1 (CO 31, 436).

¹⁰² Ps. 18, 38 (CO 31, 188).

¹⁰³ Ps. 2, 2 (CO 31, 43).

sti, und geht auf die Kirche anstatt auf die Feinde nieder.¹⁰⁴ Andererseits ist das Wissen, dass die Kirche immer mit Feindschaft zu tun hat, auch Grund, nicht in Panik zu geraten, wenn eine neue Art von Angriffen heraufzieht.¹⁰⁵ Der Trost für die kämpfende Kirche entspringt auch der Beziehung zwischen Christus und der Kirche. Gott tritt zum Schutze auf, weil er jeden, der die Gläubigen angreift, als seinen eigenen Feind betrachtet.¹⁰⁶ Wer die Kirche anrührt, rührt Gott selbst an.¹⁰⁷ Ganz konkret spricht Calvin in der Auslegung von Psalm 83 über den Papst, der mit einer „teuflischen Wut“ die ganze Welt gegen „uns“ aufwiegle.¹⁰⁸ Nirgendwo anders in diesem Kommentar wird so direkt und so scharf über den Papst und die Feindschaft gegen die Kirche gesprochen. Calvin sieht eine deutliche Parallele zu dem Leiden, das Christus auf Erden erfuhr. Er wurde durch die offiziellen Amtsträger der Kirche bekämpft, und so wird sein Leib auch heute durch gesetzmäßige Diener bekämpft, die sich als Nachfolger Petri betrachten, aber in Wirklichkeit Nachfolger des Kaiphas sind.¹⁰⁹

Das Sprechen über „wir gegenüber dem Rest der ganzen Welt“¹¹⁰ verstärkt wohl eine Art „calvinistischen Isolationismus“. Doch ist in diesem Kommentar nirgends ein Aufruf zu finden, mit der römisch-katholischen Kirche zu brechen. Calvin weist wohl auf die Mühen hin, die Menschen wegen des Lebens in einer Kirche haben, wo das Licht zu Dunkelheit und die Majestät Gottes verspottet wird.¹¹¹ Auch David wurde ein Fremdling in seinem eigenen Land;¹¹² das ist die Situation des Gläubigen in der Kirche. Die Analogie David-Christus-Kirche kann Calvin auch positiv anwenden. So weist er darauf hin, dass David ein Flüchtling war¹¹³ und nur mit knapper Not sein Leben zu retten wußte, dass aber Gott zum Schluss

¹⁰⁴ „... imo sub ferreis eorum malleis ecclesia ainfirma testae similis est ...“, Ps. 2, 9 (CO 31, 49).

¹⁰⁵ Ps. 66, 10 (CO 31, 614).

¹⁰⁶ Ps. 68, 22 (CO 31, 630); „... bellum cum Deo suspicere quicunque ecclesiam infestant ...“, Ps. 83, 6 (CO 31, 775).

¹⁰⁷ „... pronuntiat Deus, quoties iniuste laedimur, se quoque violari ...“, Ps. 83, 6 (CO 31, 775).

¹⁰⁸ Ps. 83, 6 (CO 31, 775).

¹⁰⁹ Ps. 118, 25 (CO 32, 212).

¹¹⁰ „Nam ut in nos conspiret totus mundus ...“, Ps. 83, 6 (CO 31, 775).

¹¹¹ Ps. 120, 2 (CO 32, 298).

¹¹² „Et notandum est, quum in patria ageret, fuisse inquitinum ...“, Ps. 120, 5 (CO 32, 297).

¹¹³ „Profugus quidem ad tempus fuit David...“, Ps. 18, 38 (CO 31, 188).

die Rollen vertauschte, und Davids Feinde fliehen mussten. Es wird den Feinden der Kirche Gottes anders ergehen als Julius Caesar, der nach der leichten Eroberung Ägyptens sagen konnte, dass er kam, sah und siegte. Gottes Feinde werden kommen, staunen und besiegt werden.¹¹⁴

Freilich schützt Gott die Kirche nicht immer auf sichtbare Weise. Die äussere Erscheinung der Kirche kann sogar derartig verschwunden sein, dass es scheint, als ob die Kirche tot wäre. Gerade in dem Moment erschafft Gott sie gleichsam von Neuem.¹¹⁵ Das ist nach Calvin das Charakteristische an Gottes Weise zu arbeiten, denn wie Gott einst aus nichts (*ex nihilo*) Himmel und Erde geschaffen hat, so passt es zu seiner Arbeitsweise, auch die Kirche wieder aus der Dunkelheit des Todes aufzurichten.¹¹⁶ Für Calvin gibt es nicht nur *post tenebras lux*, sondern gilt ebenfalls *ex tenebris mortis ecclesia*. Das ist die Spezialität in Calvins Theater: nicht die Rettung im letzten Moment, aber das Moment des Todes als der ultimative Zeitpunkt für Gottes Leben-bringenden Auftritt.

Zum Schluss

Calvins Psalmenkommentar zeigt keine andere Ekklesiologie als die der *Institutio*. Aber wegen des anderen Genres gibt es eine vollständigere und dynamischere Ekklesiologie. Viele haben die Idee, dass Calvins Lehre von der Kirche genauso statisch ist wie der Reformator selber. Kirche ist ein Gebäude mit strengen Gesetzen und eine straffgeordnete Liturgie, mit Disziplin und viel Doktrin. So ist der Mann, so ist seine Kirche. Calvin aber ist kein Standbild, er ist ein Mensch mit Sorgen und Freuden, er ist zerbrechlich, genau wie seine Kirche.

Calvins Psalmenkommentar ist ein Theater, in dem man Calvins Theologie und seine Spiritualität sehen und hören kann.

¹¹⁴ Ps. 48, 4 (CO 31, 475).

¹¹⁵ „... sed ubi mortua videtur, repente novam creari ...“, Ps. 102, 19 (CO 32, 70).

¹¹⁶ Ps. 102, 19 (CO 32, 70).

Hero Jelten

Der frühe Baptismus in Ostfriesland bis zum Anschluß an Preußen (1867)

Professor Reinhard Henkel hat in seiner Untersuchung über die räumliche Verteilung der Freikirchen festgestellt, dass der Anteil Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung in Ostfriesland mit 0,34% am größten ist.¹ Der Landkreis Leer weist mit 0,83% Anteil von Baptisten im Verhältnis zur Einwohnerzahl die größte Dichte auf.²

Gegenwärtig gibt es in Ostfriesland 14 Baptistengemeinden. Bis auf die Gemeinde Esens, die eine Frucht der Neulandmissionsarbeit aller ostfriesischer Baptistengemeinden, der Ems-Jade-Mission, ist und als Stationsgemeinde zur Gemeinde Norden gehört, sind die Anfänge der anderen 13 Gemeinden aufs Engste verbunden mit der Gemeinde Ihren in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens. Darum soll von dieser Anfangszeit des Baptismus hier die Rede sein.

Im Jahre 1827 besuchte der spätere Begründer des Baptismus in Deutschland, Johann Gerhard Oncken, erstmals Ostfriesland. Er befand sich auf einer Reise nach Rotterdam. Bei der Überfahrt über die Ems bei Leer verteilte er Traktate, die auch dem Kaufmann Christian Bonk in die Hände kamen. Dieser äusserte den Wunsch, Onken näher kennenzulernen. Auf der Rückreise nach Hamburg blieb Onken einige Tage in Leer und hatte Gelegenheit, bei Bonk und seinen Freunden, die sich in einem Hauskreis trafen, das Wort Gottes zu verkündigen.

Onken selbst berichtete später rückblickend:

„Ich lernte einige sehr liebe, gläubige Seelen kennen, die ein Herz für die geistliche Not des Volkes hatten und die bereit waren, in Ausstreuung des göttlichen Samens hilfreiche Hand zu leisten. Und so war der Weg gebahnt, auf welchem vielen Tausenden in Ostfriesland und den angrenzenden Teilen des Großherzogtums Oldenburg die Wahrheit zuerst schriftlich, und später mündlich und schriftlich, nahe gebracht wurde.“³

¹ Jahrbuch für Freikirchenforschung Nr. 9 (1999), S. 214-263.

² Ebd., S. 224.

³ Missionsblatt (MB) der Gemeinden getaufter Christen 1855 Nr. 4, S. 3.

Über seine ostfriesischen Freunde machte Oncken im Jahre 1830 die Bekanntschaft mit dem Berliner Kupferstecher Gottfried Wilhelm Lehmann, dem späteren Leiter der ersten Baptistengemeinde Berlin. Dieser hatte verwandschaftliche Beziehungen nach Leer.

Als Oncken 1834 Baptist wurde und Lehmann 1837 in Berlin getauft und Leiter der dortigen Gemeinde wurde, wird auch die Frage nach der biblischen Lehre von Taufe und Gemeinde Gegenstand von Erörterungen zwischen diesen beiden und ihren ostfriesischen Freunden gewesen sein. Als es 1840 zur Gründung einer Baptistengemeinde in Jever im Großherzogtum Oldenburg kam, wurde auch von dort aus durch die Leiter A. F. Remmers und Johann Ludwig Hinrichs, einem nach seiner Taufe aus dem Schuldienst entlassenen Lehrer – Berufsverbote sind keine Erfindung in der jüngeren deutschen Vergangenheit – der Kontakt zu Bonk und seinen Freunden aufgenommen und gepflegt.⁴

Als Oncken im Oktober 1845, wieder auf der Durchreise nach Holland, Bonk in Leer besuchte, baten dieser und ein Weber, Hinrich Coords, ebenfalls aus Leer, auf das Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus getauft zu werden. Oncken vollzog an diesen beiden Männern am 11. Oktober 1845 die Taufe „in einem Kolke bei Leer“.

Natürlich blieb dieses Geschehen nicht geheim. Die Superintendenten des zuständigen lutherischen und reformierten Kirchenbezirks, Lentz und Barenborg, berichteten dem Konsistorium von der „Vollziehung der Wiedertaufe an zweien ihrer Gemeinde-Mitglieder durch den Baptisten Oncken aus Hamburg“ und begründeten die Anzeige damit, dass „die Folgen zu bedeutend werden könnten, als dass man nicht im Voraus Bedacht auf gesetzliche Maßregeln gegen weiteres Umsichgreifen in dieser so bewegten Zeit nehmen sollte“.⁵

Die Taufe hatte Folgen. Am 22. Mai 1846 tauft Julius Köbner, 2. Prediger der Hamburger Baptistengemeinde, neun Personen in Ihren. Tags darauf, am 23. Mai 1846, gründet er mit diesen neun und den beiden in Leer Getauften die Gemeinde Ihren, die sich selbst als „Gemeinde getaufter Christen“ bezeichnet. Christian Bonk wird zum Ältesten der Gemeinde berufen. Kurze Zeit später werden noch vier Personen, davon auch zwei aus Weener stammend, getauft.⁶

⁴ Jubiläumsschrift: Hundert Jahre Baptistengemeinde Ihren von B. Grafenburg/Enno Popkes, 1946, S. 3.

⁵ Archiv der Ev.-ref. Landeskirche Nordwestdeutschland in Leer. Abt. Sekten- und Konventikelwesen Nr. 8, Acta betreffend das Treiben des Baptisten Oncken aus Hamburg.

⁶ Hundert Jahre Baptistengemeinde Ihren, S. 4-5.

Es ist verständlich, dass diese Gemeindegründung in der kirchlichen Landschaft Westoverledingens große Beunruhigung auslöste. Die Pastoren der reformierten Gemeinden Ihrhove und Großwolde berichten am 3. November 1846 der unteren Kirchenbehörde in Leer, was sie über die Baptisten in Erfahrung gebracht haben:

„Ihre religiösen Privatversammlungen, welche sie gewöhnlich des Sonntags während des Gottesdienstes und des Abends ... zu Ihren halten, öffnen sie mit Absingen eines Psalms und mit Gebet, lesen dann einen Abschnitt aus der Heiligen Schrift, welche sie auf ihre Weise, wie es ihnen gelüftet, erklären. Dies tut derjenige in der Versammlung, der sich dazu, wie sie vorgeben, alsdann besonders getrieben fühlt [...]

Übrigens werden sie in ihrem Irrglauben durch täglich herumziehende Baptisten aus Berlin, Hamburg und aus dem Königreich der Niederlande [...] bestärkt, jedoch können wir über den Charakter dieser Menschen, als uns völlig unbekannt, nichts sagen.

In Hinsicht der Sekte selbst und der Teilnehmer folgendes: Soviel wir in Erfahrung gebracht, glauben wir unbeschadet der freien Übung der Religion behaupten zu dürfen, dass die Sekte in Ihren mit ihren gefährlichen Grundsätzen, welche sie in Wort und Tat ausspricht, in keinem zivilisierten Staate geduldet werden darf.“⁷

Nun wurden die Behörden aktiv. Das königlich Hannoversche Amt Leer lud alle beim Gemeindemitglied Matthias de Weerdts sich versammelnden Baptisten vor das Amt zum Verhör. Der Amtsvogt ließ sich die Kenntnisnahme der Vorladung am 3. Januar 1847 von in der Versammlung Anwesenden quittieren. Doch zum Verhör der Gemeindeglieder kam es nicht. Bonk, der ebenfalls anwesend war, schrieb dem Amtsassessor, dass er sich höheren Ortes beschweren werde.

„Ich meines Teils bin fest überzeugt, mit meinen Glaubensansichten auf biblischem Grunde zu stehen, auch auf alles vorbereitet, es komme, was da wolle und will lieber alles verlieren als meinen Glauben verleugnen. Ich erkenne keine menschliche Tradition, sonder bloß das Wort Gottes als alleinige Regel und Richtschnur und als Grund unseres Glaubens.“⁸

⁷ Niedersächsisches Staatsarchiv Aurich, Rep.31, Nr. 136: Kirchliche Bewegungen in Ihrhove.

⁸ Staatsarchiv Aurich, Rep. 31, Nr. 34: Denunziation wider den Matthias de Weerth.

Am 28. Januar 1847 wandte sich Bonk als Ältester der Gemeinde zusammen mit allen Gemeindegliedern mit einer Eingabe direkt an den König von Hannover. Sie kündigten ihren Austritt aus den Kirchengemeinden an, zu denen sie bisher gehörten, und baten um Duldung ihrer eigenen Gottesdienste. Leider ist das Schreiben bislang weder im Original noch in Abschrift entdeckt worden⁹, sondern der Inhalt nur aus dem begleitenden Schriftverkehr nachzuvollziehen.

Natürlich forderte das königliche Kabinett jetzt Bericht vom zuständigen Konsistorium über die kirchlichen Zustände in Leer und Umgebung. Das Konsistorium antwortete am 4. November 1847 in einem langen Bericht über die Anfänge der baptistischen Bewegung und empfahl, „da die kirchlichen Bewegungen eher im Ab- als im Zunehmen zu sein scheinen, die ganze Sache einstweilen auf sich beruhen zu lassen“¹⁰.

Der König nahm diese Anregung auf und gab sein Einverständnis, dass die Eingabe Bonks und die ganze baptistische Angelegenheit bis auf weiteres auf sich beruhen bleiben sollten.¹¹

So hatte die Gemeinde Ihren eine Zeit lang Ruhe, zumal die Hannoverische Verfassung vom 5. September 1848 Glaubens- und Gewissensfreiheit zusicherte, die freie Religionsausübung aber den nicht privilegierten Religionsgemeinschaften nur im eigenen Hause gestattete. Und die Baptisten trafen sich damals nur zu Hausversammlungen.

Aber sie hatten einen Blick für die Mission. In einem Buch über Kirche und Sekten hat ein lutherischer Pastor 1859 die Wirksamkeit der Baptisten treffend beschrieben:

*„denn zu den Stillen im Lande gehören sie nicht. Sie haben sich in der reformierten Ortschaft Ihrhove, dicht an der Eisenbahn, die von Leer nach Papenburg führt, festgesetzt. Dort werden hauptsächlich die Fäden zu dem Gewebe gesponnen, womit sie das ganze Land gern überziehen möchten.“*¹²

Anschaulich beschreibt der Pastor die Missionsmethode der Baptisten, dass sie da

⁹ Das Original scheint verloren gegangen zu sein, da laut mündlicher Auskunft des niedersächsischen Hauptstaatsarchivs Hannover die königlichen Kabinettsakten aus jener Zeit bei einem Hochwasserschaden 1946 vernichtet wurden.

¹⁰ Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover 113 KIII, Nr. 348: Der Austritt verschiedener baptistisch gesinnter Einwohner der Stadt Leer und Umgebung aus der Staatskirche.

¹¹ Ebd.

¹² H. Meyer: Kirche und Sekten. Emden 1859, S. 255.

„wo Gottes Wort rein und kräftig gepredigt wird, etwas mehr auf Socken gehen, als wo die Predigt einen matten Puls hat und der Pastor schläft oder bei ihrem Treiben ein Auge zudrückt. Aber ab und an sich sehen lassen, hie und da einkehren, um zu sehen ob sich nicht ein Weiblein gefangen nehmen lässt, Traktate, besonders über die Taufe im Umlauf setzen oder aus Versehen liegen lassen oder auch unterwegs verlieren, dass können sie wohl nicht lassen. Besser freilich, wenn es gelingen will, festen Fuß zu fassen, Versammlungen zu halten und bei Nacht und Nebel irgend eine betörte Seele zu taufen“¹³.

Eine kräftige Unterstützung für ihre Missionstätigkeit bekam die Gemeinde Ihren durch Johann Carl Cramer. Oncken sandte ihn als Handwerkermissionar im Dezember 1848 auf die Station Weener. Cramer, 23 Jahre alt, von Beruf Tischler, stammte aus Berolzheim in Bayern. Ein zeitgenössischer Bericht stellte fest:

„Sein bayrischer Dialekt war den Ostfriesen zwar fremd und erschwerte ihnen das Verstehen, namentlich da er sehr schnell redete, dennoch aber machte seine Rede von vorn herein auf alle einen sehr günstigen Eindruck [...] Den fremden Dialekt wusste der Herr durch Salbung seines Geistes unschädlich zu machen.“¹⁴

Cramer war unermüdlich tätig und schonte auch seine Gesundheit dabei nicht. In der kurzen Zeit seiner Wirksamkeit bis Februar 1850 konnte er 14 Personen taufen, davon acht in Ihren, fünf in Weener und eine Person in Leer. Aber als Ausländer wurde er im Februar 1849 verhaftet und auf dem königlichen Amt Weener verhört. Ihm drohte die Abschiebung und damit der Missionsarbeit der Gemeinde ein empfindlicher Rückschlag, obwohl Cramer seit März 1849 Unterstützung durch J. L. Hinrichs bekommen hatte, den Bonk als Hauslehrer eingestellt hatte und der der Gemeinde als Prediger diente.

Um die Abschiebung zu verhindern, wandte sich die Gemeinde am 14. April 1849 in einer Eingabe an das Königliche Konsistorium in Aurich, wohl wissend, dass das Verfahren gegen Cramer auf ein Zusammenspiel zwischen weltlicher und kirchlicher Behörde beruhte. Das Schreiben ist ein bewegendes Dokument aus der Anfangszeit des Baptismus in Ostfriesland:

¹³ Ebd., S. 259 f.

¹⁴ MB 1850 Nr. 9, S. 4.

„Mit nicht geringem Befremden haben gehorsamst Unterzeichnete in Erfahrung gebracht, dass einer unserer Gemeindeglieder in Weener auf Veranlassung des Hochwürdigen Konsistoriums [...] aufgefordert wurde seine Teilnahme an unseren Versammlungen und Erbauungsstunden [...] zu entsagen, welches er um Gottes und seines Glaubens Willen ablehnen musste [...]

Gehorsamst Unterzeichnete haben sich schon öfters bei Anfragen und öffentlichem Verhöre ausgesprochen und wiederholen hierdurch nochmals, dass wir in Glaubens- und Gewissenssachen keinen Herrn über uns anerkennen, dem wir verantwortlich sind, als den Herrn Jesus Christus und keinen anderen Richter als das Wort Gottes [...]

Glaubens- und Gewissensfreiheit betrachten wir als ein unveräußerliches Gut; wir behaupten solches nicht bloß für uns, sondern fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in gleichem Maße für alle und halten es für eine unchristliche Sünde, für Hierarchie und Despotie, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgendeines Menschen zu legen, seien sie Juden, Mohammedaner oder was sonst und aus diesem Grunde fühlen Gehorsamst Unterzeichnete sich gedrungen, Königlich Hochwürdiges Konsistorium allen Ernstes zu warnen, sich jeglicher unchristlicher Mittel uns zu unterdrücken, zu enthalten [...]

*Warum begegnet man uns nicht mit der rechten Waffe, mit dem scharfen Schwerte des Wortes Gottes? Warum, wenn geglaubt wird, wir seien im Irrtum, sucht man uns nicht mit dem Wort Gottes zu überführen und zurechtzuweisen? Wir sind zu jeder Zeit bereit, Grund unseres Glaubens und Hoffnung zu geben. Wir sind nicht über Nacht zu unseren Glaubensansichten gekommen, sondern haben solche unter vielen Kämpfen von innen und außen und Tränen mit Bitten und Flehen aus dem teuren Worte Gottes geschöpft und weil wir uns auf biblischem Grunde wissen, so brauchen wir nicht damit im Finsternen schleichen, sondern dürfen jedem frei unter die Augen treten [...]*¹⁵

¹⁵ Archiv der Ev.-ref. Landeskirche Nordwestdeutschland in Leer, Abt. Sekten und Konventikelwesen Nr. 12: Acta des königl. Konsistoriums Aurich, betreffend die öffentlichen Religionsvorträge des Tischlergesellen J.C. Cramer aus Berolsheim, Regierungsbezirk Anspach im Königreich Bayern. Es sei hier darauf hingewiesen, dass der Passus über Glaubens- und Gewissensfreiheit offensichtlich dem 1848 von Julius Köbner ver-

Cramer wird Anfang 1850 aus dem Königreich Hannover ausgewiesen. Er stirbt am 4. August desselben Jahres an den Folgen einer schweren Erkältung, die er sich bereits im Sommer 1849 auf seinen oft beschwerlichen Missionsreisen zugezogen hatte.

Bleibt noch die Frage zu klären, was denn nun die besonderen Glaubensansichten der Baptisten waren, wofür sie Glaubens- und Gewissensfreiheit beanspruchten. Um Rechenschaft von ihren Überzeugungen zu geben, legten sie gerne das 1847 veröffentlichte Glaubensbekenntnis vor, das auch dem vorhin zitierten Schreiben beigelegt war.

Der Stein des Anstoßes bildeten aber die baptistische Lehre von der Gemeinde der Gläubigen und damit zusammenhängend die Lehre und Praxis von der Gläubigentaufe.

In einer Eingabe an König Georg V. von Hannover hat die Gemeinde ihren ihre Überzeugung diesbezüglich in scharf akzentuierter Weise auf den Punkt gebracht:

„Nach den Glaubenslehren unserer Gemeinschaft, womit wir uns auf biblischem Grunde wissen, sind es besonders zwei Stücke, worin wir uns von der herrschenden Staatskirche unterscheiden, welche jedoch tief einschneiden in die Verhältnisse des Lebens. Wir verwerfen nämlich die Kinderbesprengung (Taufe genannt) sowie die daraus entsprungene Konfirmation und handhaben dagegen die Taufe der Gläubigen und halten die Konfirmation für eine menschliche Erfindung, woraus nichts Heilsames hervorgehen kann.

Nach dem Worte Gottes und dem Vorgange der Apostel wurden und sollen die an den Herrn Jesum gläubig gewordenen durch die Taufe der Gemeine der Gläubigen (andere Gemeinen kennt die Schrift nicht) einverleibt werden. Von Herzen glauben, dann mit dem Munde bekennen und diesem Glauben, diesem Bekenntnis gemäß nach dem Evangelium zu leben und zu wandeln begehren, als Bedingung zur Aufnahme; und solche nur nehmen teil an der zweiten Anordnung des Herrn, dem heiligen Abendmahl zur Stärkung ihres Glaubens [...]

Die bestehende Staatskirche nun macht durch die Kinderbesprengung und nachherige Konfirmation Mitglieder ihrer Gemeinschaft, wodurch der Mensch ohne Unterschied, Gute und Böse, Diebe und Mörder, Lügner und Betrüger, ja selbst Gottes- und

Christusleugner mit dem heiligen, ehrfurchtsvollen Namen „Christ“ (das heißt „Gesalbter des Geistes Gottes“) belegt, wodurch das wahre Christentum unter Juden und Heiden verlästert und Christus zu einem Sündendiener gemacht wird.

*Der Gemeinde getaufter Christen blutet das Herz über die Handhabung solcher unbiblischen und in ihren Folgen nichts als Unheil bringenden Anordnungen, weshalb sie keine Gemeinschaft mit der Landeskirche und ihren Gliedern haben kann, um sich nicht fremder Sünden teilhaftig zu machen.*¹⁶

Wundert es angesichts solch konsequent gelehrter und praktizierter Gemeindeauffassung, dass die Pastoren der lutherischen und reformierten Kirchengemeinden in Leer die Baptisten wie folgt beurteilten?

„Sie will eine reine, nur aus wahrhaft Bekehrten bestehende Kirche bilden, deren Mitglieder durch die Taufe das Zeichen und Siegel der Wiedergeburt aus dem Geiste empfangen. Ungläubige werden ausgestoßen. Glaube und Unglaube des Herzens aber wird bei ihnen an gewissen, bestimmten, meist äußerlichen Zeichen und Gebärden erkannt. Bei konsequenter Durchführung dieses Prinzips können früher oder später Spaltungen im Schoß der Gemeinde selbst nicht ausbleiben und muss dieselbe sich in die Atome einzelner Persönlichkeiten auflösen.

*Dabei kommt noch das Schwärmerische und Unklare in den Ansichten der Anhänger dieser Sekte. Solch ein Zustand kann nur eine Zeit lang währen, er ist eine geistige Krankheit, die mit schonender Hand behandelt werden will, nie aber als Normalzustand anerkannt werden kann. Der praktische, gesunde Verstand unserer Ostfriesen ist wohl die beste Bürgschaft, dass auch bei diesen Leuten das methodistisch überspannte Wesen allmählich verschwinden und der christlich gesunde Menschenverstand wieder in seine Rechte treten wird.*¹⁷

Der aktuelle Anlass für diese gutachterlichte Beurteilung der Baptisten war ein von der Gemeinde Ihren in einer Gemeinschaftsaktion aller Bapti-

¹⁶ Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover, Akte Hann. 113, KIII, Nr. 353: Das Aufgebot und die Trauung baptistischer Brautleute, Blatt 9-12. Die Eingabe der Gemeinde Ihren ist datiert vom 15. April 1854.

¹⁷ Archiv des Reformierten Landeskirchenamtes Leer. Abt. Sekten und Konventikelwesen Nr. 11: Baptisten in Leer 1849 ff. Das Schreiben der Kirchenkommission Leer ist datiert vom 27. Februar 1850.

stengemeinden im Königreich Hannover eingereichter Antrag auf die Erteilung von Korporationsrechten. Der Antrag der Gemeinde – hier bezeichnet als „Gemeinde getaufter Christen, gewöhnlich Baptisten genannt zu Leer und Umgegend“ – ist datiert vom 8. Januar 1850 und trägt die Unterschrift von allen 74 Gemeindegliedern.¹⁸

Der Antrag wurde abgelehnt. Damit hatte die Gemeinde keine Rechtsstellung. Dies machte sich praktisch besonders bei baptistischen Brautleuten bemerkbar. Um eine rechtsgültige Ehe schließen zu können, musste die Trauung von einem Pastor einer anerkannten Kirchengemeinschaft durchgeführt werden. Dieser Trauakt berechtigte den Pastor, die vollzogene Eheschließung im Trauregister der Kirchengemeinde als rechtsgültig geschlossene Ehe zu dokumentieren. Hier waren die Konflikte vorprogrammiert. Auf der einen Seite wollten die Pastoren Baptistenbrautleute nicht trauen, auf der anderen Seite lehnten Baptisten die Forderung ab, beim Bestellen des Aufgebotes den gültigen Nachweis der vollzogenen Kindertaufe und der Konfirmation vorzulegen. Sie wollten nicht quasi durch die Hintertür in den Verdacht geraten, als würden sie um eines persönlichen Vorteils willen doch die Kindertaufe und Konfirmation anerkennen.

Im Frühjahr 1850 eskalierte dieser Konflikt erstmals zu einer offenen Kraftprobe. Der Pastor der reformierten Kirchengemeinde Ihrhove weigerte sich, eine Trauung eines baptistischen Brautpaares durchzuführen. In seiner Weigerung wurde er von vielen Dorfbewohnern durch eine Unterschriftenaktion unterstützt. Interessant ist, dass einige Unterzeichner sich einige Jahre später als Mitglieder der Baptistengemeinde im Gemeindeverzeichnis wiederfinden. Von März bis Juni 1850 dauerte die Auseinandersetzung, und erst nach Androhung einer Geldstrafe fand sich der Pastor bereit, die Trauung durchzuführen.¹⁹

Als Folge dieser Auseinandersetzung stellte die Gemeinde im März 1851 beim Ministerium für Geistliche und Unterrichtsangelegenheiten in Hannover einen Antrag auf Gewährung der Möglichkeit einer zivilen Eheschließung. Das Gesuch wurde mit einer inhaltlichen Antwort beschieden. In ca. zehn Fällen, bis 1862, auf die aus Zeitgründen nicht näher

¹⁸ Niedersächsisches Hauptstaatsarchiv Hannover 113 KIII, Nr. 348: Der Austritt verschiedener baptistisch gesinnter Einwohner der Stadt Leer und Umgebung aus der Staatskirche. Blatt 21-24.

¹⁹ Ref. Landeskirchenamt Leer, Abt. Ehesachen, Nr. 29: Proklamation und Copulation des Baptisten Albert Koerts Schmidt und der Hilke Bonn zu Ihrhove.

eingegangen werden kann, hatten Baptistenbrautleute der Gemeinde Ihren mehr oder weniger große Unannehmlichkeiten in Kauf zu nehmen.

Am 12. Mai 1854 schreibt der Superintendent Trip aus Leer, Leiter des sechsten reformierten Kirchenbezirks, in einem Bericht ans Konsistorium über die Entwicklung separatistischer und vor allem baptistischer Einflüsse in seinem Kirchenbezirk unter anderem folgendes:

*„Die Hoffnung einer allmählichen Abnahme separatistischen Wesens ist in dortiger Gegend nicht in Erfüllung gegangen, vielmehr beeifern sich Separatisten und Baptisten um die Wette ihren Ansichten dort Eingang zu verschaffen.“*²⁰

Er berichtet von einem Holländer, der dort viel Sympathie findet, aber in Fragen der Lehre von der Taufe keine von der Kirche abweichende Lehransicht vertritt. Dann heißt es weiter:

*„Ferner hält sich ein Schmiedeselle aus Ditzumer Verlaat dort auf, Namens Peter de Neui oder Nei, er wohnt bei dem dortigen Bäcker Dirksen und hält jeden Mittwochabend und Sonntag dreimal gottesdienstliche Zusammenkünfte teils in Ihrhove, teils in der Umgegend [...] Außer diesen beiden reist auch noch ein Oldenburger, namens Hinrichs umher, früher Hauslehrer bei dem hiesigen Kaufmann Bonk, dem es besonders darum zu tun ist, den Baptismus zu verbreiten und der auch schon verschiedene Erwachsene getauft hat.“*²¹

Der hier noch einmal erwähnte Johann Ludwig Hinrichs war von 1849 bis 1853 Prediger der Gemeinde Ihren. Seine Arbeit wirkte viel Frucht. Das Taufregister der Gemeinde Ihren registriert bei ca. 120 Namen Hinrichs als Täufer.²² 1853 wechselte er in die Gemeinde Oldenburg und war dann ab 1859 in der Gemeinde Elbing tätig.

Bei Peter Johannes de Neui handelt es sich um den Mann, der als der baptistische Erweckungsprediger Ostfrieslands bezeichnet werden darf. Sein Biograph Theo Duprée nennt ihn einen „Bahnbrecher“ des Baptismus in Ostfriesland.²³

²⁰ Ref. Landeskirchenamt Leer, Abt. Sekten und Konventikelwesen, Nr. 9: Kirchliche Bewegungen in Ihrhove.

²¹ Ebd.

²² Jubiläumsschrift Hundert Jahre Baptistengemeinde. Ihren 1946, S. 9.

²³ Theo Duprée: Peter J. de Neui, ein Bahnbrecher des Baptismus in Ostfriesland und Holland. In: Der Wahrheitszeuge, Jahrgang 1925, Nr. 8-13.

De Neu, 1828 in Ditzumer Verlaat geboren, war 1850 in Weener von J. L. Hinrichs getauft worden. Gelernt hatte er den Beruf eines Schmieds. Die Gemeinde erkannte seine Begabung zum Predigen und schickte ihn zu Oncken nach Hamburg, wo er einen sechs Wochen dauernden Predigthelferkursus besuchte, den Vorläufer des heutigen Theologischen Seminars des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal. Am Ende dieses Kurses wurde er von Oncken zum Predigtdienst ordiniert und ins Butjardingerland geschickt. Von dort kehrte er 1853 nach Ostfriesland zurück, und die Gemeinde Ihren berief ihn am 13. April 1853 zu ihrem Prediger.²⁴

De Neu war ein unerschrockener Zeuge für die erkannte Wahrheit des Evangeliums. Das bescherte seinen Versammlungen großen Zulauf, aber auch – vor allem bei seinen landeskirchlichen Kollegen – entschiedene Feinde und Gegner. Denn de Neu predigte das Evangelium nicht nur als frohe Botschaft für verlorene Sünder, sondern griff falsche Lehre und Praxis der Volkskirche offen an. Das musste zu Konflikten führen, die denn auch bald kamen.

Ende Januar, Anfang Februar 1855 kam es zu einem Volksauflauf und Tumulten in Steenfelde, einem Nachbarort von Ihren. De Neu hielt dort bei einem Gemeindeglied Hausversammlungen. Am 25. Januar kam es zu einer Protestkundgebung draußen vor dem Haus, von dem ein zeitgenössischer Bericht vermeldet:

„Man schrie, pff, brüllte, blies auf Nachtwächterhörnern, läutete mit Schafglocken, schlug mit Stöcken auf große Metallplatten und bereitete auf diese Weise ein Geräusch, welches in stundenweiter Entfernung vernommen wurde.“²⁵

Am 29. Januar und 3. Februar kam es zu ähnlichen Tumulten. Die Gemeinde erstattete gegen einige Rädelsführer Strafanzeige und sieben Personen, zum Teil junge Leute zwischen 17 und 21 Jahren wurden zu mehrwöchigen Gefängnisstrafen verurteilt.

Das war die Situation, als am 25. Februar 1855 die Gemeinde in Ihren ihre Kapelle, das „Haus zum Gottesdienst“, einweihte. Über 400 Personen, Gemeindeglieder und Freunde aus ganz Nordwestdeutschland waren

²⁴ Ref. Landeskirchenamt Leer, Abt. Sektenwesen, Nr. 9: Kirchliche Bewegungen in Ihrhove. Das Datum 13. April ist vom Gemeindeältesten Harm Willms in einem Gerichtsprotokoll vom 1. März 1854 erwähnt. Es ging um eine Anklage gegen de Neu wegen Anmaßung des Titels „Prediger“.

²⁵ Ebd., zitiert aus einem Schreiben des Advokaten C. F. Vissering an das Justizministerium Hannover vom 22. September 1855.

gekommen, um bei diesem Ereignis dabei zu sein. Oncken war aus Hamburg gekommen, hielt die Einweihungspredigt und schrieb einen langen Bericht, der im „Missionsblatt“ veröffentlicht wurde. Während der Festwoche wurde de Neui als Missionar für Ostfriesland beauftragt, und Oncken konnte seinen Bericht mit hoffnungsvollen Worten schließen:

*„Wir blicken also getrost und hoffnungsvoll in die Zukunft in Beziehung auf Gottes Werk in Ostfriesland. Bleiben unsere lieben Missionsarbeiter und die Häuflein, die der Herr sich dort gesammelt hat, bei der lauterer Quelle des Wortes Gottes [...], dann wissen wir es schon im Voraus, dass dem Herrn dort Kinder geboren werden wie Tau aus der Morgenröte.“*²⁶

Peter Johannes de Neui nahm seine Beauftragung als Missionar ernst. Unermüdlich war er unterwegs. In bis zu 60 Orten in Ostfriesland und darüber hinaus verkündigte er in den nächsten Jahren das Evangelium und Gott bekannte sich zu seinem Dienst. In den zehn Jahren von 1855 bis 1865 taufte er 335 Personen, so dass die Gemeinde Ihnen ihm zu recht das Zeugnis ausstellte: „Er hat mehr gearbeitet als sie alle.“²⁷

Über seine Tätigkeit hatte de Neui regelmäßig Bericht zu erstatten, und Auszüge davon wurden dann im „Missionsblatt“ veröffentlicht. Nachfolgend ein Auszug aus einem Bericht vom Mai 1859:

„In der letzten Zeit hat das Wort Gottes sich an mehreren Stellen mächtig erwiesen. Dies geht nicht allein daraus hervor, dass schon elf nach Neujahr getauft wurden und sich noch zwei gemeldet haben, sondern auch daraus besonders, dass der Feind sich schrecklich regt. Die Stationen Rechtsupweg, Upgant, und Münkeboe jenseits von Aurich und Schwerinsdorf usw. diesseits haben in letzterer Zeit den Ruhm davongetragen, der heilige Kriegsschauplatz zu sein [...]“

Am letzten Sonntag, den 8. Mai, war ich in Schwerinsdorf, wo ich vor einer Versammlung von etwa 200 Menschen predigte und dann zwei taufte. Die Versammlung sollte dem Anschein nach gestört werden. Als ich den Leuten daher sagte, dass sie ruhig sein möchten, weil es ihnen in der Folge nichts Gutes bringen würde, wenn sie ihren Plan durchsetzten, da wurde es wenigstens so ruhig, dass man mich verstehen konnte.

²⁶ Missionsblatt (MB) 1855 Nr. 4, S. 4.

²⁷ Jubiläumsschrift: Hundert Jahre Baptistengemeinde. Ihren 1946, S. 11.

Die Geschichte der dortigen Stationen ist eigentümlich. Als ich nämlich vor etwa 6 Jahren einst von Halsbeck nach Leer reiste, sah ich von Ferne diese Hütten liegen und es stieg unwillkürlich der Seufzer aus meiner Brust, dass der Herr diesen Leuten doch einmal das Evangelium bringen möge. Ein Jahr später wurde in hiesiger Umgegend (von Ihren) die Tochter von J.F. bekehrt. Nach einiger Zeit kam sie mit ihrer gläubigen Mutter zur Gemeinde. Der Vater, von anderen Leuten aufgewiegelt, verkaufte hier im Zorn sein Haus und kaufte in Schwerinsdorf ein anderes um seine Frau und Tochter von den Baptisten zu entfernen. Ich reiste ihnen bald nach und als bei meinem ersten Besuch der Vater nicht zu Hause war, hielt ich in seinem Hause Versammlung. Als er wiederkam und nun sah, dass ihm alles nichts geholfen hatte, ließ er es ferner geschehen und hört oft selbst mit Tränen dem Worte zu. Jetzt sind dort 7 Stationen mit 31 Mitgliedern.

Die Obrigkeit verdient hier wahrlich das Lob, dass sie in allen Dingen, nur die Trauungsangelegenheit [...] ausgenommen, eine wahrhaft christliche Stellung gegen uns einnimmt. Sie setzt auch nicht das geringste Hindernis dem Lauf des Evangeliums entgegen. „²⁸

Auf der Konferenz der Nordwestlichen Vereinigung des Bundes der Baptistengemeinden im September 1859 in Bremen berichtet de Neu::

„Vom 1. August vergangenen Jahres bis jetzt nahmen meine Reisen 1179 Stunden in Anspruch, die mich leiblich sehr mitgenommen haben, da ich in der Zeit 263 mal Versammlungen hielt, 26 Taufen vollzog und 46 mal das Abendmahl austeilte [...]

Vieles ist geschehen in dieser Zeit, das muss ich zur Ehre meines Heilandes sagen, aber die Bedürfnisse Ostfrieslands sind doch nicht halb befriedigt worden [...]

Die große Zahl der Einwohner Ostfrieslands, die Sorge der Stationen und Mitglieder sammt allen Widerwärtigkeiten drückt mich oft sehr nieder, doch freue ich mich noch immer, wenn ich dazu beitragen kann, das Werk des Satans und das leere Kirchentum zu zerstören. „²⁹

²⁸ MB 1859 Nr. 5, S. 142 f.

²⁹ MB 1859 Nr. 10, S. 148 f.

Am 21. Dezember 1857 trat im Königreich Hannover ein neues Vereinsgesetz in Kraft. Demnach hatten auch alle nicht privilegierten kirchlichen Gemeinschaften sich als Verein zu konstituieren. Die Gemeinde in Ihren lehnte dies für sich zunächst ab. Damit hatte sie aber keinen Rechtsschutz mehr für ihre Veranstaltungen. Ende 1859/Anfang 1860 kam es zu Versammlungsaufösungen der vorhin erwähnten Stationen Upgant und Rechtsupweg. Nun erst meldete sich die Gemeinde Ihren am 16. April 1860 als Verein an.³⁰ Verschiedene Stationen folgten diesem Beispiel.

Aber nun schritt die Königliche Landdrostei in Aurich gegen die Predigtstätigkeit de Neujs und seines Mitstreiters Matthias de Weerdts ein. Am 2. Mai 1860 verbot sie den beiden unter Androhung einer Geldstrafe von jeweils 10 Talern – ersatzweise zehn Tage Gefängnis –, außerhalb des Wohnortes zu predigen. Am 16. Mai wurde diese Verfügung den beiden vom Königlichen Amt Leer zu Protokoll eröffnet.

„Die Brüder erklärten, dass ihr Gewissen in Glaubenssachen an Gottes Wort gebunden sei, allein, es wurde in diesem protestantischen Lande keine Rücksicht genommen und es steht ihnen nun eine Zeit des Leidens bevor. Der Herr gebe Mut und Ausdauer. Das Heil unsterblicher Seelen ist ja der Mühe und des Schweißes wert.“³¹

So berichtete das „Missionsblatt“ von diesem „Aufsteigen dunkler Wolken am Horizont“.

Die beiden predigten weiter und erhielten prompt Strafbefehle. Allein de Neujs hat 121 verbotene Predigten gehalten. Bei den Königlichen Ministerien den Inneren und der Geistlichen Angelegenheiten beschwerten sie und auch die Gemeinde sich wiederholt gegen dieses Predigtverbot der Landdrostei.

Hier ein Zitat aus einem Brief de Neujs ans Ministerium der Geistlichen und Unterrichtsangelegenheiten vom 11.4.1861:

„Nie hat mich etwas anderes bewogen, das Evangelium zu predigen als 1. die Worte Jesu Matthäi 28,19-20 Marci 16,15 die, wie ich gewiß bin, auch zu mir geredet wurden. 2. das Verlangen, andere möchten mit mir selig werden. 3. wenn ich höre, dass von anderen Orten mir zugerufen wird: „Komm herüber und hilf uns.“ Apostelgeschichte 16,9

³⁰ H. Jelten: Und der Herr tat hinzu. 125 Jahre Baptistengemeinde im Raum Hesel/Uplengen, Firrel 1990, S. 35.

³¹ MB 1860 Nr. 6, S. 82..

Dass an vielen Orten meine geringen Gaben und Wirksamkeit einen gesegneten Einfluss auf das geistliche und moralische Leben sowohl der kirchlichen als der nichtkirchlichen Partei ausgeübt haben, ist eine offene und anerkannte Tatsache und deshalb ist mir das jetzt eingeschlagene Verfahren noch um so unerklärlicher.

Daneben gestehe ich gerne, dass ich einerseits auf das mir gestellte Verbot sogleich würde eingegangen sein, wenn nicht mein Gewissen in Gottes Wort (2. Tim. 4,2) gebunden wäre um den Heilsbegierigen und Trostbedürftigen zu Hülfe zu eilen mit dem Lebensworte, die mich oft mit Tränen darum bitten, und wehe mir, wenn ich alsdann mein mir anvertrautes Pfund vergraben würde!!

*Mein Gebet zu Gott ist, dass wenn es sein muss, Er mir die Kraft gebe, der ich lieber den Raub meiner Güter und Gefängnisse erdulden möchte, als in Zeit und Ewigkeit ein beflecktes Gewissen vor Gott zu haben, der einmal durch seinen Sohn Jesus den Kreis des Erdbodens wird richten in Gerechtigkeit.*³²

Schließlich hatten die Gesuche an die Ministerien Erfolg. Das Verbot, außerhalb des Wohnortes zu predigen, wurde nun so ausgelegt, dass damit nur Personen gemeint sein sollten, die außerhalb des Königreiches Hannover wohnten. Das Verbot gegen de Weerdt und de Neuvi wurde aufgehoben. Am 28. September 1861 wurde beiden diese Entscheidung mitgeteilt.³³

Nun war die Missionsarbeit der Gemeinde Ihren nicht mehr behindert. Aber die Arbeit, alle Stationen regelmäßig zu besuchen und intensiv zu betreuen, war kaum noch zu bewältigen. Doch ein Gutes hatte das Predigtverbot auch gehabt. Es mussten vor Ort Leute einspringen und in der Verkündigung aushelfen. Das war der Hintergrund für folgenden Situationsbericht de Neuvi für das Jahr 1862:

„Bruder Willms, Ältester, predigt gewöhnlich nur in Ihren. Getauft wurden 16 und der Mitgliederbestand ist 291 [...] Die Gemeinde hat sich so sehr ausgebreitet, dass die Erfüllung der Bedürfnisse unsere Kräfte weit übersteigt. Hinter Emden, in der sogenannten Krummhörn, wird sich hoffentlich eine selbständige Gemeinde bilden, welches in Schwerinsdorf auch sehr zu wünschen wäre. Über-

³² Niedersächsisches Staatsarchiv Aurich, Rep. 21a, Nr. 1237: Baptisten im Amte Leer 1854/61.

³³ MB 1861 Nr. 11, S. 173.

*haupt würde es gut sein, dass aus der einen Gemeinde vier würden. Die weiten Entfernungen der Stationen, das viele Predigen und Reisen haben meinen Körper sehr mitgenommen, meine Kräfte sind sehr geschwächt. Der Arbeit ist hier so viel, dass sechs Missionare bei uns ihre Arbeitsfelder nicht zu suchen brauchten, denn der offenen Türen sind so viele, dass oft mein Herz bebt bei dem Gedanken: du kannst lange, lange nicht alle die Bitten erfüllen: Komm herüber und hilf uns.*³⁴

Ein solch dringender Hilferuf kam einige Zeit später aus Holland, wo in Franeker eine neue Station der Gemeinde Ihren entstanden war. De Neui, der fließend Holländisch sprach, nahm den Ruf an und zog im Mai 1865 nach Franeker. Mit seinem Weggang wurde das Missionsfeld Ostfriesland neu geordnet. Die Gemeinde Ihren bildete am 19. Februar 1865 in Südgeorgsfehn und in Schwerinsdorf/Neudorf Filialgemeinden. Am 23. April 1865 wurde eine selbständige Gemeinde in Hamswehrum (später Jennelt) und am 26. April eine weitere selbständige Gemeinde in Ditzumer Verlaat gegründet.³⁵

Im Zuge der Folgen des Preußisch-österreichischen Krieges 1866 fielen auch die letzten staatlichen Behinderungen für die Missionsarbeit der Baptisten in Ostfriesland. Das Königreich Hannover, welches an der Seite Österreichs am Krieg beteiligt war, wurde Preußische Provinz. Die Preußische Regierung hob die Beschränkungen gegen Ausländer bezüglich der Reise- und Versammlungsfreiheit auf und führte für das Gebiet des ehemaligen Königreiches Hannover die Zivilehe ein. Die Baptisten waren darüber so froh, dass sie den entsprechenden Gesetzestext im vollen Wortlaut im „Missionsblatt“ veröffentlichten und in einem Kommentar als „eine Frucht der politischen Ereignisse des vorigen Jahres mit innigsten Dank zu Gott unserem Herrn“ begrüßten.

*„Alle Plackereien unserer Mitglieder dessen sie unter dem früheren Regimente bei Eheschließungen ausgesetzt waren, sind dadurch mit einem Male aufgehoben.“*³⁶

³⁴ MB 1863 Nr. 5, S. 68.

³⁵ MB 1865 Nr. 8, S. 118-121.

³⁶ MB 1867 Nr. 12, S. 177 f.

Bild von Peter de Noi



Gerrit Jan Beuker

Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen zwischen Freikirche und Landeskirche

Einige Vorbemerkungen

Im Gegensatz zu den Baptisten gehörten die Altreformierten zu den Stilen im Lande. Sie sandten keine Missionare aus, um neue Gemeinden zu gründen. Es gibt bis heute keine Gemeindegründungs- oder Gemeindeausbreitungsprogramme. Der Gegensatz zur Mutterkirche ist durch das altreformierte Festhalten an Kindertaufe und kirchlichen Bekenntnissen sehr viel kleiner als in den Baptistengemeinden, die oft auch dadurch gewachsen sind, dass sie die Gegensätze betont haben.

Die Altreformierten gehören anders als die Baptisten zu den Kleinen im Lande. Es gab keine Theologen und bis auf eine Ausnahme keine Lehrer, Akademiker oder Geschäftsleute, die sich in den Anfangsjahren den Altreformierten anschlossen. Probleme mit der Eheschließung vor landeskirchlichen Pastoren bis zur Einführung der Zivilehe 1866 hatten Altreformierte genauso, wie Hero Jelten dargelegt hat. Entsprechende Unterlagen zu diesen und anderen Schwierigkeiten der Anfangsjahre finden sich in dem Buch „Umkehr und Erneuerung“.¹

Eine Körperschaft des öffentlichen Rechts wurde die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen erst 1951, obwohl sie über hundert Jahre an Kaiser, König und Minister unzählige diesbezügliche Eingaben gemacht hatte.

I. Übersicht

Historische und aktuelle Übersicht Grafschaft Bentheim

Die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen (EAK) ist zwischen 1838 und 1849 in einigen reformierten Kirchspielen der Grafschaft Bentheim entstanden [Uelsen 1838, Bentheim 1840, (einschl. Gildehaus, Schüttorf und Brandlecht jeweils 1840-1897), Emlichheim 1845, Wilsum 1848, Veldhausen 1849]. Die Altreformierten wurden auch als „Separati-

¹ Gerrit Jan Beuker, Umkehr und Erneuerung. Aus der Geschichte der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen 1838–1988. Bad Bentheim 1988, 542 Seiten. Im weiteren Text als UuE abgekürzt.

sten“ oder „Kokschen“ bezeichnet nach dem niederländischen Pastor Hendrik de Cock (1801–1842)². Sie versuchten in jedem Kirchspiel Parallelstrukturen aufzubauen und gründeten eigene Gemeinden. Ungefähr in der Hälfte der reformierten Kirchspiele entstanden altreformierte Gemeinden. Zwischen zwei und zwanzig Prozent der reformierten Gemeindeglieder schlossen sich ihnen an. Heute gehören 5% der Bevölkerung der Grafschaft Bentheim zur Evangelisch-altreformierten Kirche, 45% sind reformiert, 30% römisch-katholisch, 17% lutherisch, je 0,5% gehören der Herrnhuter Brüdergemeine und dem Bund Ev.-freikirchlicher Gemeinden (Baptisten) an. Dann bleiben zwei Prozent für alle übrigen (einschl. Religionslose und Angehörige anderer Religionen).³ Seit wenigen Jahren gibt es eine erste Freie evangelische Gemeinde in der Grafschaft Bentheim, nämlich in Veldhausen.

Anfangs Kirchenordnung und Gesangbuch beibehalten

Die Altreformierten behielten von 1838 bis 1871 die Kirchenordnung der in jenen Jahren zu drei Vierteln reformierten Grafschaft Bentheim bei, mit Ausnahme des Oberkirchenrates, dem sie nicht mehr untertan sein wollten. Sie behielten das Unterzeichnungsformular für die Pastoren bei, mit dem diese sich auf das Bekenntnis verpflichteten. Sie behielten das (niederländischsprachige) Gesangbuch der reformierten Kirche, aus dem sie allerdings wohl nur die Psalmen gesungen haben.

Kirchenordnung, Gesangbuch und Unterzeichnungsformular waren bis 1871 in beiden Kirchen identisch. Die Altreformierten wollten ja auch eine Wiederherstellung der alten reformierten Kirche in Lehre, Bekenntnis und Leben. Sie drängten auf eine Rückkehr zur Kirche und zum Bekenntnis der Väter und auf die strikte Einhaltung der Kirchenordnung.

Sie erlitten 1838 bis 1848 staatliche und kirchliche Verfolgungen und bis 1866, dem Anschluss Hannovers an Preußen, viele kirchliche, gesellschaftliche und persönliche Nachteile. Die Altreformierten bildeten eine Entscheidungskirche. Zum ersten Mal überhaupt entschieden sich Menschen in der Grafschaft Bentheim persönlich zu einem Konfessionswechsel. Bis dahin hatte der Fürst von Bentheim darüber verfügt.

² Er war *hervormder* (reformierter) Pastor in Ulrum und wurde 1834 einer der Anführer der niederländisch sog. Abscheidung, einer Austrittswelle aus der reformierten Kirche, deren Auswirkungen ab 1838 auch die Grafschaft Bentheim und rund zwanzig Jahre später Ostfriesland erreichten.

³ Kirchenstammbaum der Grafschaft siehe Anlage.

Ostfriesland und die Frage der Taufe

In Ostfriesland sind zwischen 1854 und 1861 fünf kleine altreformierte Gemeinden entstanden mit damals fast 1000 Gemeindegliedern. Die Zahl ist bis heute konstant. Die kirchliche Landschaft in Ostfriesland ist vielfältiger und bunter als die der Grafschaft Bentheim. In Ostfriesland steht die 1860 gegründete altreformierte Gemeinde Ihrhove von Anfang an über die Tauffrage in Diskussion mit dem Ältesten H. Willms aus der benachbarten Baptistengemeinde Ihren.

Im Jahre 1861 schreibt der altreformierte Emdener Pastor K. J. Pieters über die Kindertaufe, 1863 H. Willms über „die Kindertaufe der Altreformierten“. Beide schreiben niederländisch. 1865 mischt sich der gebürtige Emdener Pastor N. M. Steffens mit der Schrift „Der Baptismus und die reformierte Kirche“ in die Diskussion ein. 1866 meldet sich Pieters – wieder in Niederländisch – erneut zu Wort mit „Der Baptismus beurteilt“. Der altreformierte Pastor H. op't Holt schreibt 1868 in Ihrhove (niederländisch): „Wie muss man die Taufe der Modernen sehen?“

Die „Gemeinde unter dem Kreuz“ in Emden, die 1856 von den Niederlanden aus instituiert worden war, schloss sich 1860 den Altreformierten im Bentheimischen an. Eine Hälfte der Gemeinde hatte weiterhin einen Prediger aus den Niederlanden haben wollen, dem aber als Ausländer bis 1866 das Predigen bei Strafe der Ausweisung verboten worden war. Diese zweite Hälfte blieb als ursprüngliche Gemeinde bis 1866 eigenständig und schloss sich dann mit ihrem Prediger S. C. de Haan dem deutschen Bund der Baptistengemeinden an.

Diese Gemeinde trat auch deswegen aus dem niederländischen Kirchenverband aus, weil es in der altreformierten Gemeinde Streit um einen Pastor Rut Gerret Kamans (1798–1877) gab, der die Altreformierten in den Niederlanden nicht als wahre Kirche anerkennen wollte.⁴

In den ersten zehn Jahren ihrer Existenz hatten beide Gemeinden erhebliche Probleme mit dem Ausländerrecht. Aus den Niederlanden berufene Pastoren wurden als Niederländer vom Magistrat der Stadt Emden in Zusammenarbeit mit der Landdrostei Aurich z. B. 1857 und 1859 wiederholt ausgewiesen. „Die Regierung in Hannover wird nicht zulassen, das R. G. Kamans in sein Amt in Emden eingeführt wird“, heißt es noch 1859.⁵

⁴ UuE, S. 178.

⁵ UuE, S. 173.

Taufdiskussionen in Nordhorn

Ähnliche Diskussionen wie um 1860 in Ihren und Ihrhove gab es 1911 in Nordhorn in der Grafschaft Bentheim. Hier wurden 1911 eine altreformierte und schon 1909 eine Baptistengemeinde gegründet. Es gab intensive Diskussionen und im Ton sehr freundliche, aber in der Sache ebenso entschiedene Broschüren für und gegen die Kindertaufe.

Die Baptisten in Nordhorn kannten lange Jahrzehnte ein eigenes sehr reformiertes oder besser altreformiertes Glaubensbekenntnis. In den Diskussionen taten sich besonders hervor der Älteste der Baptistengemeinde Nordhorn F. Bartels und der altreformierte Pastor aus Veldhausen Egbert Kolthoff (1870-1954).⁶ Die Nordhorner Baptisten blieben jahrzehntelang dem Bund der Baptistengemeinden fern. Sie hatten ein eigenes reformiert geprägtes Glaubensbekenntnis und sangen noch jahrzehntelang alle 150 Psalmen, die sie in einem eigenen Buch herausgaben. Genannter Bartels war nach Auskunft von Günter Balders zuvor Katechet in der altreformierten Gemeinde (Veldhausen).

Altreformierte und Baptisten in Ostfriesland

In Ostfriesland taufte Johann Gerhard Oncken am 18.10.1845 in Leer den Kaufmann Christian Bonk und den Weber Hinrich Coords. Im Jahr darauf, am 22.5.1846, werden die ersten neun Personen in Ihren getauft. Sie gründen unter diesem Datum dort die erste Baptistengemeinde in Ostfriesland. 1854 errichten sie die Kirche, die noch bis vor wenigen Jahren genutzt wurde. Margarete Jelten hat auf einer Karte für 1851 bis 1861 sechzig baptistische Predigtorte für Ostfriesland eingezeichnet.⁷

Schon zuvor hatte Oncken hier 1827 Traktate und Bibeln auf der Emsfährde verteilt. 1840 waren der Buchbinder Remmers und der Lehrer Hinrichs aus Jever nach Leer gekommen, sicher auch im missionarischen Auftrag.

In diesen Jahren von 1843 bis 1860 war nicht immer deutlich zu unterscheiden zwischen altreformierten, baptistischen oder freien evangelischen Predigern. Baptisten predigten dort, wo später altreformierte oder freie evangelische Gemeinden entstanden sind, und wohl auch umgekehrt.

Es gibt Baptisten, die aus der altreformierten Gemeinde stammen, oder es gibt in diesen Jahren Familien, in denen ein Teil zu den Baptisten oder

⁶ B. Bartels verfasste 1910 gegen Kolthoff: „Wer soll getauft werden? (55 Seiten). Kolthoff schrieb 1912 „Zur Kindertaufe. Erwiderung an B. Bartels, Bakelde“ (45 Seiten).

⁷ Margarete Jelten, Unter Gottes Dachziegel, 1984, S. 163.

ein Teil zu den Altreformierten gehört. Der Titel eines Buches von August Jung „Als die Väter noch Freunde waren“ trifft den Nagel auf den Kopf.⁸ Allerdings beschreibt Jung nicht die ostfriesische Geschichte.

II. Lebensgeschichten

Ich möchte an einige Namen und Lebensläufe erinnern, die, teilweise noch recht unerforscht, zwischenkirchlich oder über- oder außerkirchlich tätig waren. Die Hinweise möchten weitere Forschungen anregen.

Sibold Heye Diepenbroek

Da ist z. B. der Tabakfabrikarbeiter und spätere Missionar Sibold Heye Diepenbroek, geboren 1823. Als Zwanzigjähriger betätigt er sich 1843 in der Versammlung, „welche jeden Sonntags Abend bei dem Wurzelbauer Menne Baiker (Bakker) zu Emden gehalten wird“. Im Hause dieses M. J. Bakker versammelt sich die am 11.4.1856 in Emden gegründete altreformierte Gemeinde bis zum 17.7.1859.⁹

Der aus den Niederlanden gewählte und berufene Prediger dieser Gemeinde, R. G. Kamans, bekommt vom Magistrat der Stadt, vom Konsistorium in Aurich und von der Landdrostei Aurich 1857 und 1859 keine Erlaubnis, als Prediger in Emden aufzutreten. Predigt er, wird er sofort des Landes verwiesen.¹⁰ 1859 wird die spätere altreformierte Kirche in Emden gebaut. 1860 schließt sich ein Teil der bis dahin mit den Niederlanden verbundenen Gemeinde den Altreformierten an. Vordem hatte die Gemeinde völlig unabhängig von den Altreformierten existiert. Emder Bürger hatten sich an die Synode von Emden 1571 erinnert. Sie hatten bei der Einrichtung eigener Gemeinden von der Kirchentrennung von 1834 in den Niederlanden gehört und dort Unterstützung gesucht und gefunden. Der niederländische Pastor Cornelis van den Oever und einer seiner Söhne, ebenfalls Pastor, waren hier in Emden in den Anfangsjahren der Gemeinde sehr aktiv.

⁸ August Jung, Als die Väter noch Freunde waren. Aus der Geschichte der freikirchlichen Bewegung. Wuppertal 1999, 198 Seiten.

⁹ Beuker, Vorrede zum getippten Protokollbuch Emden 1856 bis 1864/6 (Maschinenschriftlich 1991, I). Die ersten Protokollbücher der altreformierten Gemeinde Emden lagern bis heute in der Baptistengemeinde. Sie sind altreformierterseits für die Zeit nach 1866 bislang nicht ausgewertet worden.

¹⁰ UuE, S. 173 f.

Ein anderer kleiner Teil (zwei oder drei Personen) bleibt nach 1860 selbständig mit den Niederlanden verbunden und bildet eine eigene (zweite altreformierte) Gemeinde. Sie nennt sich weiter mit dem alten Namen „Kirche unter dem Kreuz“ und versucht weiterhin, einen Pastor aus den Niederlanden zu gewinnen. Das ist nicht gelungen. Die Glieder dieser Gemeinde treten sechs oder sieben Jahre später, um 1866, mit ihrem Prediger S. C. de Haan (8.3.1864 in Emden eingeführt) dem Bund der Baptistengemeinden bei und bildeten so die erste Baptistengemeinde hier in der Stadt.

Und Diepenbroek? Menno Smid schreibt über ihn in seiner Ostfriesischen Kirchengeschichte: „In Emden und Umgebung war es trotz der genannten Tätigkeit von Duin¹¹ zunächst nicht zur (altreformierten) Gemeindebildung gekommen. Der Missionar Diepenbroek aus dem Berliner Missionshaus setzte hier Predigt und Evangelisation im Jahre 1849 in Duins Sinne fort [...]“¹²

Wo ist Diepenbroek geblieben? Altreformiert ist er nicht geworden, aber er hat seit 1843 durch seine „religiösen Vorträge“¹³ die Entstehung der altreformierten Gemeinden in Ostfriesland deutlich gefördert.

Theodor Duprée

Mindestens genauso interessant ist die Geschichte von Prediger Theodor Duprée. „Ein gewisser Duprée hält religiöse Vorträge in der Wohnung des G. A. Eekhoff“ in Wolthusen, weiß das Amt Emden am 22.4.1843 zu berichten. Der Sohn dieses Eekhoff, ein P. G. Eekhoff, ist ab 1857 Ältester der altreformierten Gemeinde Emden. Genannter Duprée stammt wohl aus Ditzumer Verlaat. Seit 1853 gab es dort in seinem Elternhaus regelmäßige Versammlungen der Baptisten. Am 26.04.1865 kam es hier zur offiziellen Gemeindegründung, und Theodor Duprée wurde einstimmig zum ersten Gemeindeältesten gewählt.¹⁴ 1843 jedenfalls, das bleibt

¹¹ Reemt Weerts Duin (1797–1843), Pastor in der reformierten Gemeinde Jarsum 1827, Veenhusen 1828, pensioniert 1831. Pastor bei den Altreformierten in der Provinz Friesland 1839, abgesetzt 1840, ohne Amtseinführung in Leiden 1840, nach Ostfriesland 1840, verstorben 1843. Duin schrieb mehrere Broschüren gegen den Verfall der reformierten Kirche in Ostfriesland. Er nahm dabei kein Blatt vor den Mund.

¹² S. 538.

¹³ UuE, S. 144.

¹⁴ Nach Harm Wiemann, Aus vergangenen Tagen. Chronik der Samtgemeinde Bunde, Bunde 1983, S. 95. Wiemann berichtet weiter, die Gemeinde sei am 20.12.1869 aufgelöst worden und bis 1875 Station der Gemeinde Ihren gewesen. 1939 kam es zu einer Neugründung.

festzuhalten, predigt er – ich sage einmal – in „voraltreformierten“ Kreisen. Und am 13.4.1856 – zwei Tage nach der altreformierten Gemeindegründung in Emden im Hause des Philippus Meijer – beurkunden mit eigenhändiger Unterschrift fünf Personen ihren Austritt aus der reformierten Gemeinde Emden, unter ihnen der oben genannte Wurzelbauer Menne Janssen Bakker, in dessen Haus die Gemeinde zusammenkam, und eine Witwe T. C. Duprée, die ihren Namen mit drei Kreuzen zeichnet, weil sie ihn nicht schreiben kann.¹⁵ Sie schließt sich den Altreformierten an, denn Baptisten gibt es noch nicht hier in der Stadt. Später ist sie vermutlich zu den Baptisten übergegangen.

Wurzeln und Wirkungen der Familie Duprée finden sich sowohl auf altreformierter wie auf baptistischer Seite. Ich würde gerne mehr wissen von der Geschichte dieses Predigers und seiner Familie.

Klaas Jans Pieters

Wir wenden uns dem vierten Pastor der altreformierten Gemeinde Emden zu, Klaas Jans Pieters (*7.12.1821 Havelte, † 20.1.1879 Franeker). 1875/76 ist er in Emden tätig. Als Bauernknecht studiert er Theologie und arbeitet seit 1851 als Pastor bei den Altreformierten in Franeker in Friesland, in den Niederlanden. 1863 wurde er wegen Trunkenheit angeklagt, 1874 seines Amtes enthoben. Dann kommt er nach Emden. Er hatte wohl ein weites Herz, er predigte ein „weitherzigeres Evangelium“ als es sonst bei den Altreformierten üblich war. Als Pastor in Emden predigt er wiederholt auch in der Freien evangelischen Gemeinde in Franeker. Deshalb muss er sein Amt in Emden aufgeben.¹⁶

Ich bin mir nicht ganz sicher, ob er wirklich in der Freien evangelischen Gemeinde Franeker predigte oder in der Baptistengemeinde, die ja bis 1897 zum deutschen Baptistenbund gehörte. Auf jeden Fall wird deutlich: „Schuster bleib bei deinen Leisten“, heißt es 1875. Ungestraft kann ein altreformierter Pastor nicht so einfach in einer anderen Freikirche predigen. Er verliert sein Amt – vielleicht war es angesichts seines Lebenslaufs auch ein willkommener Anlass, Pastor Pieters loszuwerden.

Winandus Koopmann und Johannes Jäger

1880 ist das schon wieder ganz anders. Der niederländische altreformierte Pastor Winandus Koopmann arbeitet nach seiner Frühpensionierung von

¹⁵ UuE, S. 167 und S. 143.

¹⁶ UuE, S. 180.

1876 bis 1880 mit dem Brüderverein in Barmen zusammen. Er tritt als Reiseprediger auf und ist in diesen Jahren Glied der Freien evangelischen Gemeinde.¹⁷ 1880 bis 1889 dient er ohne Gehalt der altreformierten Gemeinde Emden. Er erhält eine lebenslange Rente wegen eines Zugun- glücks, das er 1877 erlitten hat. „Der Ausschuss des Bundes freier Ge- meinden und Abendmahlungsgemeinschaften gibt ihm durch den Prediger H. Neviantd und den Vorsitzenden F. W. Bartels ein gutes schriftliches Zeugnis seiner Arbeit.“¹⁸ Wer nun wen empfohlen hat, ist nicht ganz deutlich.

Auf jeden Fall haben Neviantds und Bartels' Zeugnis positive Auswir- kungen für Koopmanns Zukunft bei den Altreformierten. Gleichzeitig übernimmt Koopmanns Schwiegersohn, Johannes Jäger (1850, Hochka- mer bei Vluyn, Kreis Moers – 1925, Emden)¹⁹, bis 1925 die Ausbildung der altreformierten Pastoren, von 1891 bis 1925 hier in Emden in einer eigenen Theologischen Schule (Osterstraße). Jäger wurde als 17jähriger beim reformierten Pastor Bräm in Neukirchen konfirmiert. Er fing eine Schlosserlehre an, erlernte dann den Beruf des Webers, kam 1870 zum Militärdienst und wurde Neujahr 1873 Hospitant im Barmer Missions- haus. Der oben genannte Fabrikant F. W. Bartels finanzierte Jägers Studi- um 1873 bis 1876 im Rheinischen Missionsseminar in Barmen.²⁰ Jäger und andere altreformierte Pastoren waren 1878 bis 1891 fast regelmäßig auf den Jahreskonferenzen des Bundes Freier evangelischer Gemeinden und Abendmahlkonferenzen vertreten.²¹ Jäger selbst hatte nach dem En- de seines Studiums 1876 am Lehrerseminar von Franz Ludwig Zahn in Moers gearbeitet. Danach wirkte er gemeinsam mit Johannes Landsiedel als Angestellter und Stadtmissionar der Freien evangelischen Gemeinde Wuppertal-Elberfeld, bevor er 1880 als altreformierter Dozent berufen wurde.²² Ein Mitarbeiter der Freien evangelischen Gemeinde Barmen wird zur Ausbildung altreformierter Pastoren berufen. Er wird selbst altreform- mierter Pastor und ist von 1885 bis 1920 ganz allein für die vollständige

¹⁷ Koopmann (*6.3.1822 Budberg, Deutschland, † 1898) erhielt seine theologische Aus- bildung bei Pastor A. Brummelkamp in den Niederlanden, wurde 1852 altreformierter Pastor in Winterswijk und 1856 in Barendrecht. 1876 lässt er sich in Barmen nieder und arbeitet im Reisedienst für den Brüderverein.

¹⁸ UuE, S. 182. S. a. S. 212 ff.

¹⁹ UuE, S. 184 und S. 432-438.

²⁰ UuE, S. 206.

²¹ UuE, S. 203-212.

²² UuE, S. 206.

Ausbildung vieler altreformierter Prediger zuständig, die ihren Dienst in Deutschland, den Niederlanden und den USA getan haben.

Eine Annäherung zwischen den Kirchen gab es nicht. Sie drifteten mehr und mehr auseinander an den Fragen von Taufe, Abendmahl, Bekenntnis und Kirchenverständnis. Mein Namensvetter, Henricus Beuker, meinte 1881, die Freien evangelischen Gemeinden legten zuviel Nachdruck auf die Wiedergeburt und wüssten zu wenig vom Bund Gottes. Einen Unterschied zwischen Pastor und Ältesten würden sie nicht kennen. Die Gemeinden stünden ziemlich lose nebeneinander.²³ Die Lehre vom Bund, vom Gnadenbund und vom Werkbund, war deutlich präsent in den altreformierten Gemeinden. Bis heute wird vielfach nach einer Kindertaufe den Taufeltern von der ganzen Gemeinde aus dem Reimpsalm 105 die vierte Strophe stehend zugesungen, die wohl fast jeder Altreformierte auswendig kennt:

*Er will stets seines Bunds gedenken,
nie wird er seine Treue kränken.
An Tausend nach uns immerfort,
erfüllt er sein Verheißungswort.
Der Bund, der Abrams Hoffnung war,
steht jetzt noch da unwandelbar.*

Es gibt jedenfalls mehr Punkte als die genannten, wo Altreformierte und Freie Evangelische einander berühren und beeinflussen. So war z. B. einer der Nachfolger von H. Neviandt (1827–1901) in Elberfeld der altreformierte Pastor Fritz Dehmel aus Laar in der Grafschaft Bentheim.²⁴

Zusammenfassend kann über diese Beziehungen gesagt werden:

„Die weitergehende [...] Organisierung von Freien evangelischen Gemeinden, die seit 1874 im Bund Freier evangelischer Gemeinden zusammenkamen, und von reformierten Gemeinden in Elberfeld und Barmen, die dort schon 1877 einen Reformierten Bund bildeten, der sich seit 1884 auf ganz Deutschland erstreckte, oder der reformierten Gemeinden, die sich 1882 zur Reformierten Kirche in Preußen zusammenschlossen, ließ den Altreformierten immer weniger Raum, eine Zusammenarbeit nach ihren Wünschen und Vorstellungen anzufangen. Sie wollten [...] nur eine enge Zusammen-

²³ Gerrit Jan Beuker, Abgeschiedenes Streben nach Einheit. Leben und Wirken Henricus Beukers 1834–1900. Kampen/Bad Bentheim 1996, S. 204. Im weiteren Text als SnE abgekürzt.

²⁴ SnE, S. 203

arbeit mit reformierten freien Kirchen, die praktisch erst altreformiert sein müssten. Dass man sich auch auf einen gemeinsamen Weg begeben und sich unterwegs angleichen und voneinander lernen könnte, kam ihnen weniger in den Sinn. Sie wollten alles oder nichts – und erhielten am Ende nichts.²⁵

„Die Freien evangelischen Gemeinden sahen die Altreformierten vielfach wie sich selbst als eine Gruppe innerhalb der Gemeinschaftsbewegung. Sie dachten nicht in kirchlichen Kategorien und konnten sich ihre Gemeinschaft nicht als Kirche vorstellen, auch nicht als Freikirche.²⁶ Sie wollten nur mit der Schrift leben und benötigten dazu keine Bekenntnisschriften. Aber gerade die spielten bei den Altreformierten eine große Rolle. Die Altreformierten und Christelijke Gereformeerden konnten ihr Christsein nur in festen kirchlichen Institutionen und Gemeinden denken. Für sie waren die Gemeinschaften auf halbem Wege stehen geblieben. Auf die Erkenntnis und Verkündigung der rechten Lehre folgte für sie notwendig die Organisation als freie Kirche. Wurde sie nicht vollzogen, war damit auch die rechte Lehre gefährdet oder gar verlassen. So konnten sie mit den Gemeinschaften wegen deren independentistischer und baptistischer Grundsätze keine Möglichkeit kirchlicher Zusammenarbeit finden.²⁷ [...] Jahrelang wurden noch altreformierte Vertreter zu den Konferenzen der Freien evangelischen Gemeinden und Gemeinschaften entsandt.²⁸ Die Altreformierten wurden immer kirchlicher und reformierter. Von Gemeinschaften und freien Gruppen wollten sie immer weniger wissen, je mehr sich die eigenen kirchlichen Strukturen verfestigten. In Beukers Zeit in Em-

²⁵ SnE, S. 193.

²⁶ Bericht über die neunte Konferenz ... [1882], 23. Das Protokoll vermeldet: „Prediger Beuker freut sich gleichfalls der Einigkeit die zwischen den von ihm vertretenen Gemeinschaften und dem Bund besteht.“

²⁷ J. Schoemaker faßte das ganze Problem vor der (General-)Synode Assen 1888 in zwei Sätzen zusammen. „De vraag naar de relatie tot de vrije Gemeenten in de Rijnstreek beantwoordde ZEerw. met te zeggen, dat eene officieele kerkelijke betrekking met deze niet mogelijk is, wegens independente en baptistische beginselen.“ (General-)Synode Assen 1888, Handelingen 1888, S. 14 f., Art. 21. Übersetzung: „Die Frage nach dem Verhältnis zu den freien Gemeinden im Rheinland beantwortet Ehrwürden, indem er sagte, eine offizielle kirchliche Beziehung zu ihnen sei nicht möglich wegen independentistischer und baptistischer Prinzipien.“

²⁸ Etwa Synode Altreformierte Kirche 26.8.1891, Art. 11: J. Jäger vertrat die Altreformierten auf der Konferenz am 27./28.5.1891 in Düsseldorf.

lichheim (1881–84) und kurz danach wurden dafür die Weichen gestellt“.²⁹

III. Von den Niederlanden geprägt

Ausweichen in die Niederlande förderte Freikirchlichkeit

Durch die heftigen kirchlichen und staatlichen Verfolgungen 1838 bis 1848 waren die Altreformierten gezwungen, eigene Prediger auszubilden. Noch bis 1866, dem Jahr des Übergangs von Hannover an Preußen, wurden ausländische Prediger des Landes verwiesen.³⁰ Altreformierte Prediger erhielten ihre Ausbildung in den Niederlanden wie in Deutschland anfangs bei örtlichen Pastoren, seit 1854 gab es in den Niederlanden die Theologische Schule, später Universität, Kampen. Diese Verbindung besteht bis heute. Offiziell muss noch heute jeder angehende altreformierte Pastor zumindest seinen Studienabschluss in den Niederlanden machen. Damit ist er in Deutschland und den Niederlanden berufbar.

Zwischenzeitlich gab es 1880 bis 1920 eine eigene altreformierte Theologische Schule, seit 1891 in Emden mit genanntem Johannes Jäger als Gemeindepastor und Dozent.

Anschluss an die Niederlande 1923

Die Beziehung zu den Niederlanden weckte und stärkte das freikirchliche Element bei den Altreformierten. Sie übernahmen die niederländische Kirchenordnung, die niederländische Art der theologischen Ausbildung, die niederländische Art der Missionsarbeit (als Aufgabe der ganzen Kirche) und sie schlossen sich 1923 „vorläufig“ bei den niederländischen Altreformierten an, bei den *Gereformeerden Kerken in Nederland*. Zu diesem Zeitpunkt war der Dozent Johannes Jäger ein alter und kranker Mann. Die Inflation des Geldes machte eine Fortführung der Theologischen Schule in Emden unmöglich.

Dieser Anschluss an die Niederlande ist bis heute rechtskräftig. Altreformierte Pastoren werden bis heute in die Niederlande und aus den Niederlanden berufen. Sie sind in den Niederlanden rentenversichert. Altreformierte Gemeinden unterstützen bis heute die niederländische Missionsarbeit finanziell und auch direkt durch die Entsendung von Mitarbeitern.

²⁹ SnE, S. 211.

³⁰ Daher die Probleme mit den beiden Gemeinden in Emden 1860.

In den Niederlanden gibt es keine Landes- oder Staatskirchen, keine Kirchensteuer und auch keine An- oder Abmeldung, keinen Kirchenein- oder -austritt über das Standesamt oder Einwohnermeldeamt.

Ortsgemeinde als Kirche im Vollsinn des Wortes

Die Freikirchlichkeit, zu der ja auch die relativ große Eigenständigkeit der Ortsgemeinden gehört, wurde durch die Beziehung zu den Niederlanden gefördert. Kein geringerer als Abraham Kuyper (1837–1920) betonte dies. Er sorgte für den Plural im Namen: *Gereformeerde Kerken* und Altreformierte Kirchen. Die Ortsgemeinde ist eine vollständige Kirche im Vollsinn des Wortes.

In den Niederlanden wird dieses Rad jetzt zurückgedreht. Die Altreformierten Kirchen nennen sich schon seit 1970 wieder in der Einzahl: Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen. So unabhängig und selbständig, wie manche Gemeinde oder Kirche es wohl gerne sein möchte, ist sie nicht.³¹

Einer, der viel mit Abraham Kuyper zu tun hatte und auch maßgeblich an der Vereinigung der Kuyperkirchen und der De Cockkirchen (*Doleantie* und *Afscheiding*) 1892 beteiligt war, ist mein Namensvetter Henricus Beuker. Er war von 1862 bis 1893 Pastor u. a. in Rotterdam, Amsterdam und Leiden in den Niederlanden und zwischenzeitlich von 1881 bis 1884 altreformierter Pastor in Emlichheim in der nördlichen Grafschaft Bentheim. Er forcierte und beabsichtigte in seiner Zeit eine nähere Verbindung zwischen den Freien evangelischen Gemeinden und den altreformierten Gemeinden in Deutschland. Aber seine konfessionelle Begrenzung und die seiner Kirche vereitelten genau dies.³²

³¹ Für Kuyper war es notwendig, so zu argumentieren. „Jede Ortsgemeinde ist Kirche im vollen Sinn des Wortes“. Nur so konnte er seit 1886 den Austritt aus der *Nederlandse Hervormde Kerk*, die sogenannte *Doleantie*, rechtfertigen. 1892 vereinigte sich seine Kirche mit der *Christelijke (afgescheidene) Gereformeerde Kerk* zu den *Gereformeerden Kerken in Nederland*. In unserem Jahrzehnt geht ein Unionsprozess zwischen *Hervormden*, *Gereformeerden* und Lutheranern in seine Endphase.

³² In meiner Dissertation „Abgeschiedenes Streben nach Einheit. Leben und Wirken Henricus Beukers 1834 – 1900. Kampen/Bad Bentheim 1996“ habe ich ausführlich auf den Seiten 203 bis 215 über die Beziehungen der Evangelisch-altreformierten Kirche in den Jahren um 1880 zu den Freien evangelischen Gemeinden und anderen geschrieben.

IV. Landes- und freikirchliche Elemente in einer Kirche

In der Evangelisch-altreformierten Kirche in Niedersachsen (EAK) sind heute sowohl freikirchliche wie auch landeskirchliche Elemente aufzuzeigen.

Parochial- und nicht Personalgemeinden

Die EAK kennt keine Personalgemeinden, sondern Parochialgemeinden. Das bedeutet, wer innerhalb der festen Grenzen einer Kirchengemeinde wohnt, gehört ihr mehr oder weniger automatisch an. Die Gemeinde- oder Kirchspielgrenze bestimmt über die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde und nicht so sehr die persönliche Entscheidung. Das ist landeskirchlich und nicht freikirchlich.

Konfirmation – Öffentliches Glaubensbekenntnis

Ebenso verhält es sich mit der Gruppenkonfirmation. Einmal im Jahr zu Ostern oder Pfingsten wird in der Regel ein ganzer Jahrgang von Gemeindegliedern in einer Gruppe konfirmiert. Die jährliche Konfirmation ist typisch landeskirchlich und nicht freikirchlich.

Doch zeigen sich gerade an dieser Konfirmation auch freikirchliche Züge. Sie nennt sich nicht Konfirmation, sondern „Öffentliches Glaubensbekenntnis“. Es wird auch nach dem Glauben und der persönlichen Überzeugung der Konfirmanden gefragt. Alle Konfirmanden besuchen in der Regel, das ist von Gemeinde zu Gemeinde unterschiedlich, sechs bis neun Jahre lang im Winterhalbjahr den Kirchlichen Unterricht. Langer und intensiver Unterricht und die Frage nach dem persönlichen Glauben sind durchaus freikirchlich. Allerdings habe ich sehr stark den Eindruck, dass sich bei den Altreformierten das landeskirchliche Element der Konfirmation in Zukunft noch mehr durchsetzen wird.

Taufpraxis

In der Taufpraxis und der Frage der Gemeindezucht nähern sich die Altreformierten immer mehr der landeskirchlichen Praxis. Üblich und normal ist die Taufe von neugeborenen Kindern. Solange Eltern die Taufe für ihre Kinder erbitten, ist sie kaum zu verweigern. Setzen Taufe und Öffentliches Glaubensbekenntnis bis etwa 1970 eine aktive Teilnahme am Gottesdienst voraus, wird genau dies heute zum Problem. Nach wie vor erwarten altreformierte Gemeinden von allen ihren Gliedern eine aktive Teilnahme am kirchlichen Leben und eine freiwillige finanzielle Unter-

stützung. Aber es gibt keine Möglichkeit, das eine oder das andere einzuklagen oder durchzusetzen.

Reformierte Liturgie 1999

Gerade 1999 hat der Reformierte Bund mit Sitz in Wuppertal eine „Reformierte Liturgie“ herausgegeben, in der die Gottesdienstordnungen und Formulare von vier reformierten Kirchen in Deutschland zusammengefasst sind, unter ihnen auch die Altreformierten. Die Gottesdienstordnung ist in den altreformierten Gemeinden landeskirchlich geprägt geblieben. Der Pastor oder die Pastorin bereitet den Gottesdienst vor und leitet ihn. Gemeindeglieder beteiligen sich normalerweise nicht an der Gestaltung oder dem Ablauf, abgesehen davon, dass in fast allen Gemeinden der oder die „diensthabende“ Älteste für die Schriftlesung verantwortlich ist. Die kirchlichen Formulare z. B. für Taufe, Trauung, Abendmahl oder Einführung von Amtsträgern stammen zum übergroßen Teil aus dem Niederländischen.

Reformiertes Gesangbuch 1970

Altreformierte und Reformierte haben seit 1970 wieder ein gemeinsames Gesangbuch. Gemeinsam singen sie – einmalig in Deutschland – häufig und gerne die 150 Psalmen und daneben 695 landeskirchliche Lieder. Dieses Gesangbuch ist ein landeskirchliches Buch, geordnet nach dem Kirchenjahr, mit vielen alten Kirchenliedern und wenig modernen Bibelliedern, Anbetungs- oder gar Erweckungsliedern. Auch wenn die Altreformierten diese gerne singen – ihre Chöre kannten alle die sogenannten „Reichs-Lieder“ aus dem „Deutschen Gemeinschafts-Liederbuch“ –, im Liedgut sind und werden Altreformierte immer mehr landeskirchlich geprägt. Heutige Gemeinschaftsliederbücher, etwa „Jesus unsere Freude“ vom Gnadauer Gemeinschaftsverband, sind ihnen völlig unbekannt. Trotzdem sind ihnen einige wenige freikirchliche Lieder ein großer Schatz.

Freikirchliche Ordnung

Die Kirchenordnung und die Einrichtungen der EAK entsprechen mehr den Freikirchen als den Landeskirchen. Sie ist weder Glied der EKD noch Mitglied in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF). Sie ist wohl, wie andere Freikirchen auch, seit 1960/70 Mitglied im Reformierten Bund, im Diakonischen Werk in Stuttgart, im Evangelischen Missions-

werk in Hamburg oder in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) wie in Niedersachsen. Sie lebt auch aktiv in diesen Beziehungen.

Sie kennt keinen Bischof, kein Landeskirchenamt und keinen Kirchenpräsidenten. Sie kennt überhaupt keine hauptamtliche Verwaltung. Das Moderamen der halbjährlichen Synode, deren Abgeordnete aus den Gemeinden seit 1994 für sechs Jahre gewählt werden, gilt als Ausschuss der Synode. Die Gemeinden regeln ihre Angelegenheiten so weit wie möglich selbst.

Keine Kirchensteuer – freiwillige Finanzen

In der Gebefreudigkeit für diakonische und kirchliche Arbeit gehört die EAK zu den Spitzenreitern in Deutschland, obwohl sie eine Kirche des unteren Mittelstandes darstellt. Die Auflistungen der Sammelergebnisse für die Aktion „Brot für die Welt“ sprechen Bände.

Jede Gemeinde verwaltet ihre Einnahmen und Ausgaben eigenständig ohne übergemeindliche Kontrolle. Weniger als zehn Kollekten werden im Jahr von den Synoden erbeten oder vorgeschrieben. Viele Gemeindeglieder geben den Zehnten. Die Gemeinden entwickeln eigene Richtlinien für die finanziellen Beiträge ihrer Glieder. Gemeinden mit mehr als 300 Gliedern müssen sich finanziell selbst tragen.

Finanziell sind die Altreformierten freikirchlich geprägt. Allerdings wird es zunehmend schwerer, den Gliedern ihre finanzielle Verpflichtung deutlich zu machen. Manche altreformierten Gemeinden sehnen sich nach einem festen Kirchensteuersystem, wo jeder nach seinem Verdienst veranlagt wird. Landeskirchliche Reformierte sehen in der freikirchlichen Verwaltung der Finanzen ein Modell für eine Zeit, in der es eventuell keine Kirchensteuer mehr geben wird.

Hauskreise, Gruppen und Vereine

Anfangs waren es die Kreise der Jünglinge und Jungfrauen, die sich nach dem Ersten Weltkrieg eigenständig in einem Bund organisierten. Nach 1970 folgen dann die Frauenkreise und die Männer- und Hauskreise.

Die Selbständigkeit der Jugendarbeit sowie auch anderer innergemeindlicher Kreise und Vereine gegenüber ihrer eigenen Gemeinde ist den Altreformierten wichtig. Die Vereine wählen für eine feste Zeit ihre Vorstände, die die Arbeit leiten und begleiten.

Es gibt eine große Zahl von Chören, Gruppen und Kreisen innerhalb der Gemeinden. Darin sind Altreformierte freikirchlich geprägt. Berufli-

che und schulische Termine und Verpflichtungen sowie eine zunehmende Gleichgültigkeit erschweren allerdings auch hier die Arbeit.

Altreformierte Gemeinden sind zumeist aus Konventikeln hervorgegangen, die man hier auf Niederländisch „Zusammenkünfte“ (*Zamenkomsten*) nannte. Sie hatten im Gegensatz zu den Muttergemeinden keine Angst vor Gruppen und Kreisen innerhalb der Gemeinde. Sie haben diese im Gegenteil gefördert und unterstützt, wo es nur ging.

Soweit ich sehe, ist die Evangelisch-altreformierte Kirche der ersten Jahrzehnte eine zur Kirche gewordene landeskirchliche Gemeinschaft. Bezeichnenderweise existieren bis heute in Orten mit altreformierten Gemeinden kaum landeskirchliche Gemeinschaften.

Konfessionelle Freikirchen

Neben den Altkatholiken und der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, früher Altlutheraner genannt, sind die Altreformierten die kleinste der drei sogenannten Konfessionellen oder Altkonfessionellen Freikirchen. Alle Konfessionellen Freikirchen sind keine Freikirchen im klassischen Sinn. Sie sind aus den Landeskirchen entstanden und wollten zu deren Reformation beitragen.

Im Lauf ihrer Geschichte sind sie – oft gezwungenermaßen – mehr und mehr freikirchlich geworden. Aber alle drei stehen mehr oder weniger auf der Grenze von Landes- und Freikirche. Alle drei bewahren neben den altkirchlichen Bekenntnissen die klassischen Bekenntnisse ihrer Mutterkirchen. Durch viele Jahre der Trennung ist ein eigenes kirchliches Leben entstanden, das sich so sehr von dem der jeweiligen Mutterkirche unterscheidet, dass bei allen drei Kirchen an eine Wiedervereinigung von Mutter und Tochter heute kaum zu denken ist.

Keine Missionskirche

Im Gegensatz zu den Evangelisch-freikirchlichen Gemeinden und den Freien evangelischen Gemeinden zeigen die evangelisch-altreformierten Gemeinden bis heute kaum missionarischen Eifer im eigenen Lande. Gemeindegründungs- oder Gemeindeausbreitungsprogramme sind ihnen fremd. Sie leben innerhalb ihrer Dörfer und Städte – wollten aber lange gerne unter sich bleiben.

Gemeinsamer Ausschuss

Am ehesten könnte eine intensive, geregelte Beziehung noch entstehen zwischen Reformierten und Altreformierten. 1994 ist ein Heft des Gemeinsamen Ausschusses beider Kirchen erschienen unter dem Titel „Gemeinsam unterwegs. Reformiert-altreformierte Gespräche“. Es zeigte sich, in den Lehrfragen bestehen keine Unterschiede zwischen den beiden Kirchen, aber sehr wohl im Bereich der Gemeinde- und Kirchenpraxis. In diesem Jahr (2001) soll ein zweites Heft erscheinen. Der zwölfköpfige Ausschuss soll Möglichkeiten und Wege zur weiteren Zusammenarbeit aufzeigen und ebnen.

Beide Kirchen sehen sich heute unter einem Dach – aber in verschiedenen Wohnungen. Zwischen diesen Wohnungen gibt es viele Verbindungstüren, die lange Zeit hermetisch verriegelt waren, aber jetzt nach und nach wieder geöffnet werden. Die beiden Kirchen werden in den nächsten Jahrzehnten nicht in eine Wohnung ziehen, denn dann würde es für beide zu eng.

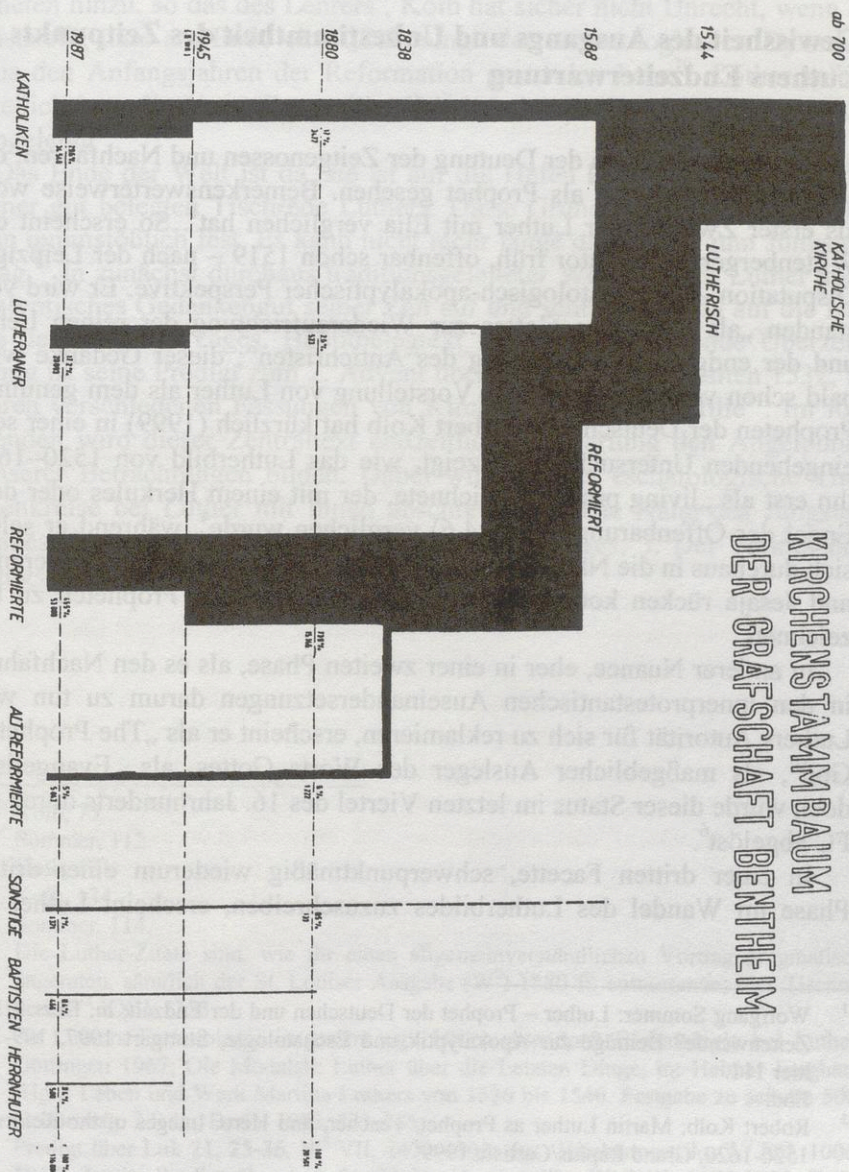
Eine Freikirche, die an der Kindertaufe festhält, weil Gottes Bund mit seinem Volk und seiner Gemeinde gilt, wird nach einigen Generationen verstärkt zur Nachwuchskirche. Es ist ein dauernder Spagat zwischen Entscheidungs- und Nachwuchskirche.

Es wächst mehr und mehr die Einsicht: die institutionelle Kirche kann keine Kirche der sichtbar Reinen und Heiligen sein. Wir glauben an „die Gemeinschaft der Heiligen“ quer durch alle Kirchen und Konfessionen hindurch, auch wenn wir sie oft kaum sehen. Aber wie sagte schon sinngemäß Calvin (von Hermann Selderhuis in seinem Referat zitiert): Gott liebt nicht so sehr die großen Altäre – sondern viel mehr die Ruinen.

Das Leiden an der Kirche wird keinen Christen verschonen, ganz gleich ob er landes-, volks- oder freikirchlich ist. Aber die Freude an der Kirche Jesu Christi in den vielen Konfessionen überwiegt das Leiden bei weitem.

Anlage 1

Kirchenstammbaum der Grafschaft Bentheim



Werner Klän

„... dass der Jüngste Tag unversehens komme“

(Gewissheit des Ausganges und Unbestimmtheit des Zeitpunkts in Luthers Endzeiterwartung

Luther selbst wurde in der Deutung der Zeitgenossen und Nachfahren, die sich auf ihn beriefen, als Prophet gesehen. Bemerkenswerterweise wohl als erster Zwingli, der Luther mit Elia verglichen hat¹. So erscheint der Wittenberger Reformator früh, offenbar schon 1519 – nach der Leipziger Disputation – in eschatologisch-apokalyptischer Perspektive. Er wird verstanden „als Werkzeug Gottes zur Wiederaufrichtung der reinen Lehre und der endgültigen Entlassung des Antichristen“; dieser Gedanke wird bald schon verbunden „mit der Vorstellung von Luther als dem genuinen Propheten der Deutschen“². Robert Kolb hat kürzlich (1999) in einer sehr eingehenden Untersuchung³ gezeigt, wie das Lutherbild von 1520–1620 ihn erst als „living prophet“ zeichnete, der mit einem Herkules oder dem Engel der Offenbarung (Apk 14,6) verglichen wurde⁴, während er selbst sich durchaus in die Nähe des Apostels Paulus oder der Propheten Jeremia und Jesaja rücken konnte⁵, ohne sich unmittelbar als Propheten zu bezeichnen.

In anderer Nuance, eher in einer zweiten Phase, als es den Nachfahren in den innerprotestantischen Auseinandersetzungen darum zu tun war, Luthers Autorität für sich zu reklamieren, erscheint er als „The Prophet of God“, als maßgeblicher Ausleger des Worts Gottes, als „Evangelist“; doch wurde dieser Status im letzten Viertel des 16. Jahrhunderts durch die FC abgelöst⁶.

In einer dritten Facette, schwerpunktmäßig wiederum einer dritten Phase im Wandel des Lutherbildes zuzuschreiben, erscheint Luther als

¹ Wolfgang Sommer: Luther – Prophet der Deutschen und der Endzeit, in: Ders. (Hg.): Zeitenwende? Beiträge zur Apokalyptik und Eschatologie, Stuttgart 1997, 109–128, hier 111.

² Ebd.

³ Robert Kolb: Martin Luther as Prophet, Teacher, and Hero. Images of the Reformer, 1520–1620, Grand Rapids/Carlisle 1999.

⁴ Kolb, 27, 29 f.

⁵ Kolb, 1.

⁶ Kolb, 65.

„Hero of the People and Nation“⁷ oder als „Prophet der Deutschen“, dessen Weissagungen über Deutschlands Geschicke gesammelt und als Florilegien veröffentlicht wurden⁸. Andere Facetten treten zum Bild des Propheten hinzu, so das des Lehrers⁹. Kolb hat sicher nicht Unrecht, wenn er feststellt, dass am Ende eine „Zähmung“ der eschatologischen Dynamik aus den Anfangsjahren der Reformation gestanden habe¹⁰. Luther selbst freilich hat „die Vorstellung einer Wiederkehr des Propheten Elia strikt“ abgelehnt¹¹.

„Das Ende der Welt ist da, sie ist auf die Hefen kommen“¹², heißt es in einer gut belegten Tischrede Luthers. Diese Grundüberzeugung steht für ihn unumstößlich fest. Es kann nicht mehr lange dauern bis zum Jüngsten Tag.¹³ In zunächst durchaus traditionsgeleiteter Weise nimmt Luther apokalyptisches Gedankengut seiner Zeit auf und schließt von da auf die Nähe des Jüngsten Tages. Hauptbelegtext für diese feststehende Überzeugung ist seine Predigt zum 2. Advent über Lk 21,25-33, gehalten 1532, in ihren verschiedenen Fassungen von Kirchen- und Hauspostille¹⁴. Im folgenden wird dieser Zentraltext endzeitlicher Erwartung den Angelpunkt unserer Betrachtungen bilden. Dabei will ich drei eschatologische Themenkreise bei Luther mit Ihnen abschreiten: 1. Die Nähe des Jüngsten Tages; 2. Der gewisse Ausgang des Jüngsten Tages; 3. Der Termin des Jüngsten Tages.

⁷ Kolb, 75.

⁸ Sommer, 112.

⁹ Kolb, 121.

¹⁰ Kolb, 134.

¹¹ Sommer, 114.

¹² Die Luther-Zitate sind, wie für einen allgemeinverständlichen Vortrag pragmatisch angeraten, sämtlich der St. Louiser Ausgabe (W²) 1880 ff. entnommen; hier Tischreden, W² XXII, 1333.

¹³ Zu Luthers Eschatologie insgesamt vgl. Ulrich Asendorf: Eschatologie bei Luther, Göttingen 1967; Ole Modalsli: Luther über die Letzten Dinge, in: Helmar Junghans (Hg.): Leben und Werk Martina Luthers von 1526 bis 1546. Festgabe zu seinem 500. Geburtstag, 2 Bde., Berlin 1983, 331-346.

¹⁴ Predigt über Luk 21, 25-36, W² VII, 1478-1501; dto., Kirchenpostille, W² XII, 1006-1017; Zweite Predigt über Luk 21, 25-36, Hauspostille, W² XIII, 1374-1385; Dritte Predigt über Luk 21, 25-36, Hauspostille, W² XIII, 1385-1391; Predigt über Luk 21, 25-36, Kirchenpostille, W² XI, 44-73.

1. Die Nähe des Jüngsten Tages

1.1. Zeichen des Endes in Natur und Kosmos

Verschiedene Phänomene deuten auf nahe Ende der Welt hin. Luther fasst dabei die Bereiche von Natur und Kosmos, Geschichte und Gesellschaft, nicht zuletzt aber auch die Kirche in den Blick.

In seiner Auslegung der lukanischen Endzeitrede vom Jahre 1532 geht Luther davon aus, dass ein Großteil der von ihm angekündigten Zeichen an Sonne, Mond und Sternen bereits geschehen sind, markiert dies aber deutlich als seine persönliche Überzeugung.¹⁵ Selbst wenn ihre natürliche Ursache wenigstens z. T. nicht ausgeschlossen werden kann, wie gewisse Planetenkonstellationen¹⁶, sind sie gleichwohl bedeutsam; aber es gibt auch andere: „Und wie viel hat man eine Zeitlang Zeichen (sonderlich jetzt etliche Jahre her) am Himmel gesehen, wider die Natur, mit so viel Sonnen, Regenbogen, und mancherlei andern seltsamen, schrecklichen Figuren, daß, wenn man sie sollte zusammen schreiben, würden sie allein ein groß Buch geben“¹⁷. Auch Überschwemmungen und Erdbeben gelten ihm als Vorzeichen des Endes in der Natur.

Vor allem ihre Häufung gibt ihm zu denken: „Und gehen also alle Zeichen durch die ganze Welt im Schwange; und ob sie nicht alle geschehen sind, doch ja ein groß, merklich Theil davon, sonderlich, weil sie so dick und häufig auf einander gehen, daß man nicht darauf harren darf, ohne, daß sie ein Ende nehmen“¹⁸. Auch Stürme rechnet Luther hierher, dazu Berichte von außerordentlichen Vorkommnissen: „So haben wir auch daneben Kometen gesehen, und neulich sind viele Kreuze vom Himmel gefallen und ist mitunter auch aufkommen die neue unerhörte Krankheit, die Franzosen“¹⁹, und die Kunde von dem merkwürdigen Tier, das 1496 angeblich aus dem Tiber auftauchte: „So wird auch kein Sternkundiger dürfen sagen, daß des Himmels Lauf habe verkündigt das schreckliche Tier, das die Tiber zu Rom todt auswarf vor kurzen Jahren, welches hatte einen Eselskopf, eine Frauenbrust und Bauch, einen Elephantenfuß an der rechten Hand, und Fischschuppen an den Beinen, und einen Drachenkopf am Hintersten“²⁰.

¹⁵ W² VII, 1481.

¹⁶ W² XI, 59 f.

¹⁷ W² VII, 1481.

¹⁸ W² VII, 1482.

¹⁹ W² XI, 56.

²⁰ W² XI, 56.

1.2. Zeichen des Endes in Geschichte und Gesellschaft

Luther hat spätestens seit den dreißiger Jahren, nicht zuletzt ausgelöst durch die kursächsischen Visitationen, eine eher pessimistische Sicht der Weltläufe: „... wiewohl die große Undankbarkeit und Gottlosigkeit der Welt mich schreckt, daß dies Licht nicht lange stehen wird, nicht über 50 Jahre“²¹. Dem entspricht, dass die Mehrheit der Menschen sicher einherlebt und die Erwartung des Jüngsten Tages gar nicht hegt: „Diese Worte zeigen ja genugsam, wie sicher die Leute sein werden, und wie sie, in der Sorge zeitlichen Lebens so tief erstickt, nicht glauben werden, daß der Tag da ist“²².

Auf der anderen Seite sieht er eine Art Fortschritt der zivilisatorischen Entwicklung, in Wirtschaft und Wissenschaft, Kultur und Technik, die kaum noch zu überbieten sei: „Da kommen hervor die Sprachen und allerlei Weisheit, daß man muß bekennen, daß die Welt in den Stücken, die zeitliche Nahrung, oder, als Christus nennt, Sorge dieses Lebens mit Essen, Trinken, Bauen, Pflanzen, Kaufen, Verkaufen, Weib- und Kindhalten betreffen, sei überaus aufs höchste gekommen; daß jedermann wohl sieht, jedermann auch sagt, es müsse brechen oder ein anderes werden“²³.

Politisch-geschichtlich deutet Luther vor allem die Türkengefahr als sicheres Zeichen des Weltendes. „Der Türke“ wird von ihm eingezeichnet in die Geschichtsschau des Buches Daniel: Mit dem Ende seiner Herrschaft rückt der Jüngste Tag herbei: „Wenn wir den Türken hinweg schlagen, so ist Daniel hinweg und der jüngste Tag gewißlich vorhanden“ (W² VII, 1553).²⁴

Allerdings hat die Türkengefahr für Luther eine religiöse Dimension, in der der „Sultan“ an die Seite des Papstes rückt, vor allem in der Deutung der beiden Tiere der Johannesapokalypse (13,1.11)²⁵. Gleichwohl hat Luther schon in den zwanziger Jahren herausgearbeitet, dass es nicht um einen Kreuzzug zu tun sei, um der Bedrohung des Reiches zu begegnen, sondern um politisch-militärische Mittel zur Verteidigung, die die zuständigen Instanzen zur Anwendung zu bringen haben, in erster Linie der Kaiser²⁶.

²¹ Tischreden, W² XXII, 15.

²² W² XI, 47.

²³ W² XI, 48.

²⁴ Vgl. Asendorf, 204-207.

²⁵ Modalsli, 332.

²⁶ Modalsli, 332.

Eher beiläufig rechnet Luther auch das Umsichgreifen der Syphilis zu den Vorzeichen des Jüngsten Tages²⁷ im Rahmen der Zunahme aller möglichen negativen Entwicklungen²⁸.

Solche Erfahrungen lassen die Christenheit oder einzelne Christ/inn/en allerdings nicht teilnahmslos, geschweige denn hochmütig sein, auch wenn die Notwendigkeit der Erlösung dadurch noch deutlicher hervortritt: „Und obwohl solches den frommen Christen auch wehe thut, die solch Verderben der Welt bedenken und zu Herzen nehmen, und ihrethalben sich betrüben, doch will er sie mit diesen Worten zurück ziehen, daß sie mehr ansehen, wie noth ihre Erlösung sei ...“²⁹.

1.3. Vorzeichen des Endes in der Christenheit

Ganz zu Beginn seiner reformatorischen Entwicklung hat Luther, zunächst zögerlich, die Überzeugung gewonnen, dass der Papst, d. h. die Institution des Papsttums, die das Evangelium nicht zur Geltung kommen lassen will, sondern unterdrückt und die Anhänger des wieder entdeckten Evangeliums beschimpft, verfolgt, tötet, der Antichrist oder „Endechrist“ sei. Bei diesem Motiv ist das Entscheidende sein institutioneller Bezug. Denn der Antichrist findet sich in der Kirche: „Dazu, daß nicht allein der weltliche Handel aufs höchste gekommen, so ists auch aufs höchste gekommen in geistlichen Sachen. Größer Irrthum, Sünde und Lügen haben nicht regiert auf Erden vom Anfang denn in diesen hundert Jahren. Da ist das Evangelium zu Costnitz öffentlich verdammt, des Pabsts Lügen in aller Welt für Gesetz angenommen, und er alle Welt bis aufs Mark schindet; da opfert man die Messe täglich mehr denn viel hundert tausendmal in aller Welt, welcher Sünde keine mag gleich sein; da werden durch Beichte, Sacrament, Ablass, Gebot die Seelen unzählig zur Hölle gejagt, daß sichs ansieht, als habe GOTT die ganze Welt dem Teufel übergeben. ... Dazu der Pabst hat Christum auch vertilgt und ist sein Statthalter; das ist wahr und allzuwahr, er sitzt freilich an Christi Statt, wollte GOTT, er säße an des Teufels Statt“³⁰.

Er ist überdies dadurch gekennzeichnet, dass er sich im Tempel Gottes an die Stelle Christi setzt und von dieser Position aus gegen die evangelische Christus-Botschaft und ihre Vertreter vorgeht: „Aber Gottesdienst,

²⁷ W² XI, 5.

²⁸ W² XII, 1013.

²⁹ W² VII, 1491.

³⁰ W² XI, 48 f.

Gottes Wort, Gottes Sacrament, Gottes Kinder, und alles, was Gottes ist, verstören, vertilgen, verdammen, verlästern, und den Teufel an seine Statt setzen, anbeten und ehren, seine Lügen für Gottes Wort halten, das wird der Sache ein Ende machen, da ist mir kein Zweifel an, ehe man sich umsieht“³¹.

Diese Töne sind gewiss groß und heftig, als solche aber zunächst Indikator für die höchste persönliche Betroffenheit des Reformators in der Tiefe seiner theologischen Existenz.³² Es kann nicht darum gehen, diese Polemik zu rechtfertigen, wohl aber darum, sie in ihrer persönlichen, zeitgeschichtlichen und theologischen Rückbindung zu verstehen und dann zu beurteilen.

Es ist bekannt und nicht zu beschönigen, dass Luther in den Vertretern des linken Flügels der Reformation in seinen unterschiedlichen Gruppierungen, die er gemeinhin pauschalierend unter dem Begriff „Schwärmer“ oder „Schwärmgeister“ zusammenfasst, Entwicklungen gesehen hat, die gleichfalls den Kern seines Evangeliumsverständnisses so zentral berührten, dass er sie, sicher undifferenziert, gleichfalls als evangeliumsfeindlich eingeordnet und dem Papsttum an die Seite gestellt hat: „Wie Gott auch mit dem jüngsten Tag herbei eilen wird nicht darum, daß Heiden, Türken und Juden gottlos sind; sondern daß durch den Pabst und die Schwärmgeister die Kirche selbst voll Irrthümer geworden ist“³³.

Noch einmal: Es geht nicht darum, Luther Recht zu geben oder gar seinen – übrigens durchaus zeitgenössischen – „Grobianismus“ zu verteidigen, sondern seine Sichtweise vorzuführen, dass zu den gewissen Zeichen des Endes der Welt gerade die inneren Konflikte der Christenheit um die zentralen Wahrheiten des Glaubens zu rechnen sind. Sie können nur mit Schmerz betrachtet werden: „Denn man muß wahrlich nicht allein ansehen den Schaden und Verderben der Welt, und wie wehe ihnen geschieht, sondern auch, wie wehe es uns thut und allen frommen Christen, und viel mehr Gott selbst, daß man sein Wort also verachtet, schändet und lästert, und seinen Predigern alle Plage, Hohn und Schmach anlegt“³⁴. In diesem Zusammenhang beachtenswert ist die Aufmerksamkeit des geschulten Seelsorgers für „depressive“ Tendenzen bei Einzelnen: „Es werden viel betrübte Herzen sein, die dahergehen gleich als verdüstert, als die da fühlen, daß groß Unglück vorhanden sei, und sich damit tragen und

³¹ W² XI, 49.

³² Vgl. Asendorf, 173-187.

³³ Auslegung des ersten Buches Mose, hier zu 1. Mose 6, 2, W² I, 448; vgl. Asendorf, 195-204.

³⁴ W² VII, 1485.

fressen, und solch Herzleid fühlen, daß sie vor Traurigkeit verdorren“³⁵. Dabei trifft es nach Luther vor allem empfindsame Menschen, die sich nach Erlösung sehnen: „Denn es sind nicht solche Leute, die GOTT schrecken oder verdammen will, als böse, rohe Leute, sondern furchtsame und weiche Herzen, die gerne Trost hätten, und sich gerne wollten bekehren.“³⁶ „Da geht denn das Kreuz an, und das Kreuz macht dann das Leben verdrießlich und den jüngsten Tag begierlich“³⁷.

Ja sogar Fälle von Wahnsinn rechnet er hierher: „Siehe, das Zeichen kann auch niemand leugnen, daß es in diesen hundert Jahren sonderlich ist ganghaftig, daß ihrer viele drob toll und unsinnig worden sind, wie auch Gerson schreibt ... Das werden auch nicht sein der ruchlose große Haufen, der die GOTTes Zeichen verachtet und der Natur zuschreibt; sondern die Besten und Vornehmsten, denen die Sache zu Herzen geht und nachdächtig sind. Und das Verschmachten und Verdorren ist zu verstehen, daß sie sich todt fürchten, oder je nahe an den Tod; also daß sie die Furcht verzehrt und kraftlos macht“³⁸. Diesen gilt das Evangelium besonders: „Diesen ist das Evangelium ein Leben und Trost, welches der andere Haufe dieweil verdammt“³⁹.

Daher sind die Christ/inn/en, denen das Geschick der vergehenden Welt nahe geht, Ihrerseits der Solidarität bedürftig: „Darum, willst du barmherzig sein, so erbarme dich vielmehr der armen Christen, die so viel Plage und Herzleid leiden in der Welt; ja, des lieben Evangelii, und des heiligen Namens Christi und GOTTes, in welchem du getauft, und zum ewigen Leben berufen bist ... Wollte ich doch lieber, daß noch zehn Welt zehnmal untergingen, denn ein einiger Christ in solchem Herzleid bliebe, schweige denn, daß Christus mit seiner ganzen Christenheit sollte sich lassen zertreten. Darum nur frisch und getrost gebetet: 'Zukomme dein Reich'“⁴⁰.

³⁵ W² VII, 1484.

³⁶ W² VII, 1484.

³⁷ Predigt über Tit 2, 11-15, Christnacht, Kirchenpostille, W² XII, 101-127, hier 121.

³⁸ W² XI, 54.57.

³⁹ W² XI, 54.

⁴⁰ W² VII, 1492.

2. Der gewisse Ausgang des Jüngsten Tages

2.1. Der doppelte Ausgang des Gerichts

Mit dem biblischen Zeugnis und der kirchlichen Tradition hält Luther am doppelten Ausgang des Gerichts fest.⁴¹ Die Strafe für die Sünde wird z. T. schon vor dem Jüngsten Tag auferlegt: „Denn am Ende der Welt, da die Sünden aufs allergeulichste Überhand haben sollen; und neben der Sünde, das andere Theil, die Strafe der Sünde, mit Pestilenz, Krieg, Theurung, auch Überhand haben sollen: ist noth den Gläubigen ein starker Trotz und Trost wider alle beide, Unglück der Sünde und der Strafe“⁴².

Es gehört aber dazu, dass sie ebendiese Dimension verachten: „Ob nun gleich der Tod und das jüngste Gericht, so auf den Tod folgt und den Gottlosen gewiß und allein gilt, schrecklich ist: dennoch, gleichwie die Gottlosen den Tod, daß sie alle Stunden gewarten müssen, nicht achten, also verachten sie auch in aller Sicherheit das Gericht“⁴³. Es geht Luther also weniger darum, mit Sündenstrafen zu drohen, als vielmehr die Zusage Gottes bzw. Christi für die „Frommen“ herauszustellen.

Dabei schließt die von Luther gemeinte Art der Frömmigkeit ein ausgeprägtes Sündenbewusstsein durchaus ein; die lutherische Kreuzestheologie ist auch für diese Perspektive weisend: „Das alles ist gesagt allein den Christen, die da wahrhaftige Christen sind ... Wahrhaftige Christen aber stecken in großen Anfechtungen und Verfolgungen der Sünden, und allerlei Übel, daß ihnen dies Leben sauer und häßlich wird. Darum warten sie, und verlangen, und bitten, erlöset zu werden von Sünden und allem Übel“⁴⁴.

Ebendieses Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit ist geradezu die beste Vorbereitung und innere Haltung im Blick auf den Jüngsten Tag: „Es ist niemand besser gerüstet auf den jüngsten Tag, denn der da begehrt ohne Sünde zu sein. Bist du in solcher Begierde, was fürchtest du dich? bist du doch dadurch mit diesem Tage einer Meinung. Er kommt, daß er von Sünden erlösen will alle, die es begehren ...“⁴⁵.

In diesem Horizont ist für die, die sich auf Christi Zusage verlassen, der Jüngste Tag „tröstlich und lieblich“: „Aber den Gläubigen soll er

⁴¹ Zu dem gesamten Komplex vgl. Ole Modalsli: Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz (=FKDG 13), Göttingen 1963.

⁴² W² XI, 64.

⁴³ W² XIII, 1385.

⁴⁴ W² XI, 61.

⁴⁵ W² XI, 63.

tröstlich und lieblich sein. Es wird der Tag sein zugleich die höchste Freude und Sicherheit den Gläubigen, und das höchste Schrecken und Flucht den Ungläubigen“⁴⁶. Deswegen ist trotz der Perspektiven des Schreckens Geduld möglich.

Hier wird die lutherische Rechtfertigungslehre seelsorglich angewendet auf die durchaus spannungsvolle Existenz im Vorfeld des Jüngsten Tages: „Aber das thuts, daß GOtt uns Gerechtigkeit zurechnet um Christi willen, durch den Glauben, weil er durch sein Wort uns verkündigt und spricht: Wer da glaubt an meinen Sohn, der soll um desselben willen meine Gnade und ewiges Leben haben. Wer solche Erkenntniß hat, der ist nun also geschickt, daß er nicht den jüngsten Tag fürchtet und flieht, sondern dessen unerschrocken erwartet und hofft“⁴⁷. Insofern kann zu Recht von einer „tiefgreifende[n] Verschiebung des Schwerpunkts in Luthers theologischer Konzeption“ hin zu „verwirklichte[r] Eschatologie“ sprechen.⁴⁸

Denn der Jüngste Tag selber wird ins Werk setzen, was der „Fromme“ ersehnt: „Denn es ist niemand besser bereitet auf den jüngsten Tag, denn der ein Verlangen hat von Sünden frei zu sein. ... Derhalben sollen wir die Furcht und Haß des jüngsten Tages mit allem Ernst meiden und fahren lassen, und uns befeleißigen, daß wir ernstlich begehren von Sünden erlöst zu werden; so wir dieses thun, werden wir nicht allein sicher sein können, sondern auch des jüngsten Tages mit Freuden erwarten. ... Daraus magst du sehen, wie wenig sind, die das Vater Unser recht beten, und begehren, daß GOTTes Reich komme und daß sie von allem Übel erlöst werden, da so wenig sind, die nicht wollten, daß der jüngste Tag nimmer käme, und dieweil nicht sehen diese verdammte und gottlose Furcht, das ist, den großen Balken in ihren Augen“⁴⁹.

2.2. Das Gebet um den Jüngsten Tag

Die christliche Existenz ist von diesem Standpunkt aus eine gespannte Ausrichtung auf das Ende: „Das ist die Hoffnung, da geht das heilige Kreuz an; darum soll unser Leben also gestellt werden, daß es nicht anders sei, denn ein stetes Verlangen und Warten auf das zukünftige Leben, doch also, daß solch Warten gerichtet sei auf die Barmherzigkeit Christi, daß man ihn in solcher Meinung anrufe, daß er uns helfe von diesem in

⁴⁶ W² XI, 62.

⁴⁷ W² XII, 951.

⁴⁸ Modalsli, 338.

⁴⁹ W² XI, 1012.1013.

jenes Leben aus lauter Barmherzigkeit, nicht durch einig Werk noch Verdienst“⁵⁰.

Freilich ist damit nicht eine ausgeglichene innere Haltung beschrieben, sondern eine dynamische Gebetshaltung, die sich die zweite und die siebte Vaterunserbitte innerlich zu eigen macht: „... wie wir beten im Vater Unser: Zukomme dein Reich; erlöse uns von dem Uebel. Denn so wir dies Gebet von Herzen sprechen, so müssen wir uns gewißlich freuen aller dieser schrecklichen Zeichen; denn es kommt, das wir haben begehret, darum sollen wir diese Zukunft Christi wünschen und lieben aufs höchste ... Darum sollen wir allzumal uns befleißigen, daß wir nicht in uns haben einen Haß oder Flucht des jüngsten Tages; denn solche Flucht ist ganz verdammlich, und gehört den Verdammten, Verstockten und Unbesonnenen ...“⁵¹.

Umgekehrt widerstreitet die bloß äußerlich hergesagte Vaterunserbitte dem Plan Christi: „Die aber fürchten, und nicht wollen, daß er käme, was machen sie, wenn sie beten: Dein Reich komme, dein Wille geschehe, erlöse uns vom Uebel? Treten sie nicht vor GOTT und lügen ihn an wider sich selbst? Streben sie nicht auch wider GOTTES Willen, der diesen Tag haben will um Erlösung willen seiner Heiligen?“⁵².

Diejenigen hingegen, die auf die Zusage Christi vertrauen, dass dieser Tag ihre Erlösung sein wird, werden nicht müde werden, danach zu rufen: „... also, daß man dieses seligen Tages nicht allein mit Freuden warten, sondern billig auch mit Sehnen und Seufzen darnach schreien soll zu unserm HERRN Christo und sagen: Du hast den Tag verheißen, uns zu erlösen von allem Übel, so laß ihn doch nur kommen, noch diese Stunde, wo es sein sollte, und mache des Jammers ein Ende“⁵³.

In besonderer Weise ist nämlich der Jüngste Tag für die Gläubigen da: „Der Tod muß um unsertwillen überwunden werden, daß er nicht allein in Christi Person, sondern auch in uns gefressen und verschlungen sei. Der jüngste Tag muß um unsertwillen kommen, daß auch wir mit Christo fröhliche Ostern halten, weil wir an ihn glauben“⁵⁴, und stellt sich als Gebetserhörung dar: „Was ihr nun so lang von ganzem Herzen gebeten habt, das soll da zu euch kommen“⁵⁵.

⁵⁰ Auslegungen über die Epistel St. Judä, W² IX, 1742-1755, hier 1754.

⁵¹ W² XII, 1011.

⁵² W² XI, 62.

⁵³ W² VII, 1486.

⁵⁴ Predigt über 1. Kor 15, 51-53, gehalten am 10. 5. 1545, W² VIII, 13 – 13, hier 1339.

⁵⁵ W² XIII, 1381.

Den gott-, christus- und menschenfeindlichen Kräften kann und muss darum am besten durch das Gebet – v. a. durch das, das der Herr selbst uns gelehrt hat – als Kampfhandlung begegnet werden: „Darum, wo wir wollen Christen sein, so laßt uns getrost beten, wie uns Christus lehrt, und unsere hohe Noth fordert, als denen leid sein soll, daß das Evangelium und GOTTes Name so geschändet wird und leidet, die Christen verfolgt und ermordet, die rechte Lehre unterdrückt, und des Teufels Regiment sammt aller Bosheit überhand nimmt; ... Und heißt's 'unsere Erlösung', das ist, keinen Tod, sondern ewig Leben, keinen Zorn, sondern eitel Gnade, keine Hölle, sondern das Himmelreich, kein Erschrecken noch Fahr, sondern eitel Trost und Freude“⁵⁶.

2.3. Der Herr des Jüngsten Tages

Der Jüngste Tag ist nicht bloß Ziel der Zeitperspektive und somit unausweichlich, sondern vornehmlich dadurch qualifiziert, dass er für Luther als Tag des Herrn der Tag Jesu Christi und als solcher für die Gläubigen ein Freudentag ist. Denn zweifelsohne ist Jesus Christus, der „Seligmacher“, der Herr dieses Tages: „Wer will ihm thun, so der große GOTT und Seligmacher, JESUS CHRISTUS, deß der jüngste Tag ist, auf seiner Seite und vor ihm steht mit aller seiner Klarheit, Größe, Majestät und Macht? Es ist nicht ein anderer, der den jüngsten Tag wird halten, denn eben der, der sich selbst für uns gegeben hat“⁵⁷.

Hier verschränken sich bei Luther Soteriologie und Eschatologie aufs engste. In unüberbietbarer Deutlichkeit wird erkennbar werden, wer das Geheimnis der Erlösung in Wahrheit ist; zudem wird diese Erkenntnis nicht mehr rückgängig zu machen, revidierbar oder relativierbar sein: „Er ist noch immer verborgen; aber am jüngsten Tag wird er erscheinen in heller, offener Klarheit und Ehre, daß seine Klarheit und Ehre wird allen Creaturen offenbar sein und ewiglich also offenbar bleiben. Denn der jüngste Tag wird ein ewiger Tag sein, ...“⁵⁸. Die End-Gültigkeit des Jüngsten Tages und der Offenbarung Jesu Christi in Herrlichkeit wird durch nichts und niemand mehr in Frage gestellt werden (können).

Weil aber diese Zukunft nicht nur perspektivisch unvermeidlich, sondern auch personal – in Jesus Christus – garantiert ist, besteht für die Christi/inn/en aller Grund zur Vorfreude: „... erschreckt darum nicht,

⁵⁶ W² VII, 1496.

⁵⁷ Predigt über Tit 2,11-15, Christnacht, Kirchenpostille, W² XII, 101-127, hier 121.

⁵⁸ W² XII, 117.

kriecht nicht zu Winkel, sondern sehet wacker auf, fechtet wider eure Anfechtung; gedenkt, daß ihr meiner Erlösung bedürft und ihr meiner begehrt und mich oft habt wollen haben“⁵⁹. Trotz aller erschreckenden Begleiterscheinungen der Erscheinung Jesu Christi gilt seine „Zukunft als eine Zukunft eurer (unserer) Erlösung“⁶⁰.

Denn es geht, indem es am Jüngsten Tag um den Erweis des Herr-Seins Jesu Christi geht, zugleich um die darin eingeschlossene, unhinterfragbare Offenbarung unseres Heils. So sind auch Christologie und Eschatologie in soteriologischer Einheit unauflöslich miteinander verquickt: „... solltest durch deinen HErrn Christum selbst vom Himmel los und ledig gemacht, und dahin gebracht werden, da du über Teufel, Welt, Tod ein Herr werdest, daß dir's alles müsse zun Füßen liegen?“⁶¹.

3. Der Termin des Jüngsten Tages

Luther ist persönlich zutiefst davon überzeugt, dass der Jüngste Tag kurz bevorsteht⁶²: „Ich will niemand zwingen noch dringen, mir zu glauben, ich will mirs aber auch wiederum niemand nehmen lassen, daß ich halte, der jüngste Tag sei nicht ferne. Dazu bewegen mich eben diese Zeichen und Worte Christi“⁶³. Er rechnet damit, dass es weniger als 100 Jahre bis zum Eintreffen dieses Ereignisses sein werden: „Nun aber, weil der helle Morgenstern aufgegangen ist, so erwachet die ganze Welt, wie aus einem Taumel, und siehet einigermaßen die Sünde, welche sie zuvor im Schlaf und in der finstern Nacht nicht sehen konnte. Ich hoffe, der jüngste Tag wird nicht lange ausbleiben, nicht über hundert Jahre, den Gottes Wort wird wieder dahin fallen und große Finsternis kommen durch den Mangel an Dienern des Worts“⁶⁴.

Vorgenommen hat er diese Berechnung anhand der von Melanchthon bearbeiteten Weltchronik Johann Carions, die Luther seiner „Supputatio annorum mundi“ zugrunde legte; er hat sie freilich eher als eine Hobbyarbeit betrachtet. Danach „entsprach das Jahr 1540“ dem Jahr 5500 der Welt von gedachten 6000⁶⁵. Da aber das letzte Jahrtausend nicht weiter ausge-

⁵⁹ W² XIII, 1381.

⁶⁰ W² XIII, 1381.

⁶¹ W² VII, 1489.

⁶² Vgl. Asendorf, 280-285.

⁶³ W² XI, 47.

⁶⁴ Tischreden, W² XXII, 16.

⁶⁵ Modalsli, 333 f.

schöpft werde, könne und müsse durchaus in nicht allzu ferner Zukunft mit dem Jüngsten Tag gerechnet werden. Das 1000-jährige Reich der Apokalypse wird dabei von Luther kirchenhistorisch verrechnet⁶⁶, so dass aus Luthers Sicht die Freigabe Satans im 11. Jahrhundert erfolgte und von da an der Papst (Gregor VII.) zum Antichristen wird. Trotz der ausgesprochenen Naherwartung hat sich Luther aber geweigert, den Zeitpunkt der Wiederkunft Christi zu datieren oder voraussagen zu lassen, wie das der Mathematiker und Lutheraner Michael Stiefel versuchte, nicht zuletzt, weil diesem Versuch ein klares Herrenwort entgegenstand.⁶⁷

Die Nähe des Jüngsten Tages ist von seinem evangelischen Verheißungscharakter her für Luther als göttlicher Kraftakt durchaus wünschenswert: „Ich halte, unser Herr Gott werde bald mit dem rechten Effect kommen und mit dem jüngsten Tage drein schlagen“⁶⁸. Der Jüngste Tag hält nämlich für die Erlösten „keinen Tod, sondern ewig Leben, keinen Zorn, sondern eitel Gnade, keine Hölle, sondern das Himmelreich, kein Erschrecken noch Fahr, sondern eitel Trost und Freude“ bereit⁶⁹.

Luther hält es in seiner Nah-Erwartung durchaus für möglich, dass „etliche ... ihn erleben“⁷⁰. Die paulinische Sicht aus 1. Kor 15 hilft ihm dabei, die Doppelheit von Totenaufweckung und „Verwandlung“ als realistisch anzunehmen: „Welche der jüngste Tag wird treffen, spricht er, die wird man nicht dürfen begraben, sondern sie werden in einem Augenblick und plötzlich anders werden“⁷¹. Prinzipiell bedeutet das jedoch keinen Unterschied zwischen denen, die den Jüngsten Tag „erleben“, und denen, die zu ihm erweckt werden. Unter Berufung auf Augustin heißt es: „Nun ist eines jeglichen Tod, wie St. Augustinus sagt, sein jüngster Tag“⁷².

Die Frage nach dem fixierbaren Datum des Jüngsten Tages wird damit unerheblich, ohne dass sein nahes Kommen verdrängt wird. Vielmehr wird sein Hereinbrechen deutlich angesagt und inständig erfleht: „Deß warten und predigen wir für den kleinen Haufen, die es annehmen; und darüber leiden wir auch, daß wir allein dieses Tages [Herrlichkeit] erleben, und fröhlich sehen mögen, wie wir hoffen, und begehren von ganzem Herzen, daß der Zeichen so viel geschehen seien, daß er vor der Thür sei,

⁶⁶ Vgl. Lohse, 354.

⁶⁷ W² XXII, 1332 f., vgl. Modalsli, 333.

⁶⁸ Tischreden, W² XXII, 1091.

⁶⁹ W² VII, 1496.

⁷⁰ W² XI, 46.

⁷¹ W² VIII, 1323.

⁷² W² XIII, 1385.

und nicht mehr lange verziehen werde, und daß noch jemand sei, der es erleben wird“⁷³.

Denn das Kommen des Jüngsten Tages fällt ja in eins mit der endgültig, unüberbietbar heilvollen Gegenwart Christi: „So sei mir nun GOtt willkommen, mein lieber HErr und Erlöser, und komm, wie ich oft gebeten habe, daß dein Reich zu mir kommen soll“⁷⁴. Oder, noch schlichter: „*Komm, lieber Jüngster Tag. Amen.*“

⁷³ W² VII, 1497.

⁷⁴ W² XIII, 1383.

Stephan Holthaus

„Unser Herr kommt!“ (Endzeitkonzepte in den Freikirchen des 19. Jahrhunderts)¹

Das mir vorgegebene Thema ist von mehreren Fußangeln umgeben:

Zum ersten gibt es bis heute keine mir bekannte Studie über die eschatologischen Positionen der deutschen Freikirchen im 19. Jahrhundert. Wir betreten daher in jeder Hinsicht Neuland, mit allen Gefahren, die solche Entdeckungsreisen ins Ungewisse mit sich bringen.

Die zweite Fußangel ist darin zu erkennen, dass wir gerade das 19. Jahrhundert zum Thema der Untersuchung erklärt haben. Denn gerade diese Zeitepoche ist von unzähligen und sehr unterschiedlichen eschatologischen Entwürfen geprägt worden. In seiner kleinen, aber hilfreichen Studie „Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart“ listete Willi Ölsner 1929 allein 93 Standardwerke zur Endzeitlehre auf, wobei diese Liste nach meinem Erkenntnisstand nur einen Bruchteil der tatsächlichen Studien berücksichtigt.² Die Komplexität unserer Thematik ist daher nicht zu unterschätzen.

Fußangel Nummer drei liegt darin, dass vor mir viele Experten und Expertinnen sitzen, die jede Facette ihrer eigenen Freikirche genauestens kennen und über die Eschatologie des Baptismus, Methodismus, der Freien ev. Gemeinden, des Adventismus usw. detailliert Auskunft geben könnten. Ich habe die Schwierigkeit gewählt, diese Vielfalt von Freikirchen unter ein Thema zusammenzufassen. Es kann bei diesem Vortrag nur um ein Schlagen von Schneisen im Dickicht der so komplizierten und vielfältigen Freikirchengeschichten gehen.

Und auch die sicher nicht letzte denkbare Fußangel sei erwähnt: Das Thema „Eschatologie“ ist ein heißes Eisen, an dem sich keiner gerne die Finger verbrennt. Den einen fallen beim Stichwort „Eschatologie“ sofort die vielen spekulativen und sensationell aufgemachten Endzeitbücher selbsternannter Apokalyptiker ein, die auch in freikirchlichen Kreisen Wirbel gemacht haben. Daraus entsteht als Gegenreaktion häufig eine verständliche Aversion dem Thema gegenüber.

¹ Vortrag auf dem Symposium „Eschatologie in den Freikirchen“ des Vereins für Freikirchenforschung am 21. September 2001 in Wiedenest.

² Willi Ölsner, Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Gütersloh: Bertelsmann, 1929, S. 4-6.

Die anderen legen eine ungeahnte Gleichgültigkeit bei der Eschatologie an den Tag, so als hätte es dieses Thema in der Geschichte der eigenen Denominationen nie gegeben und als käme es in der Bibel gar nicht vor. Es gilt als unseriös, sich damit überhaupt zu beschäftigen.

Demgegenüber gibt es in fast allen Kreisen eine dritte Gruppe von Experten, die völlige Gewissheit über alle Siegelgerichte und Zorneschalen haben, die antichristliche Verführung überall wittern, die Frage nach dem Zeitpunkt der Entrückung zum Schibboleth des Glaubens erheben und als unumschränkte Freunde Israels natürlich schon 15 Mal das Heilige Land besucht haben.

Mein Wunsch für diesen Vortrag und diese Tagung wäre, so unvoreingenommen wie möglich sich dem Thema zu nähern und sich vor Extremen zu beiden Seiten zu hüten.

Erwähnt werden muss auch ein anderer Tatbestand: Eschatologie ist kein Lieblingsthema der akademischen Theologie. Innerhalb der liberalen sowie neo-liberalen Schulen beobachten wir schon seit Jahrzehnten eine völlige Negierung und Umdeutung der klassischen Eschatologie. Man kann hier von einer Enteschatologisierung der biblischen Zukunftserwartung sprechen. Damit ist gemeint, dass die christliche Botschaft von der Zukunft der Welt als Programm für eine rein irdisch verstandene Welterneuerung interpretiert wird, also als eine Art innerweltliches Zukunftsprogramm. In bewusster Distanz zur kirchengeschichtlichen Tradition einer auf die Zukunft ausgerichteten Endzeitlehre mit der Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde geht es neuerdings um die Veränderungen im Diesseits durch den Menschen selbst. Die biblischen Texte werden dementsprechend uminterpretiert.

Viele Freikirchen haben sich dagegen bis heute ihre traditionelle eschatologische Tradition bewahrt. Die Überzeugung der nahen Wiederkunft Jesu Christi, der damit verbundenen Auferstehung und Entrückung der Gläubigen, der Aufrichtung eines 1000jährigen Reiches und eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist bis heute in vielen freikirchlichen Kreisen Allgemeingut geblieben. Dabei gibt es sehr wohl Unterschiede in der konkreten Endzeitlehre: Prä- und postmillenniaristische Modelle stehen dem klassischen Amillenniarismus gegenüber. Auch in der Frage des Zeitpunktes der Entrückung der Gemeinde gibt es erhebliche Unterschiede. Was aber bleibt, ist die Überzeugung von der Erscheinung Jesu in Herrlichkeit und einem definitiven Ende dieser Welt. Wir fragen in diesem Vortrag nach den historischen Wurzeln dieser Naherwartung.

1. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen im 19. Jahrhundert

Das 19. Jahrhundert war – bedingt durch seine industriellen und politischen Revolutionen und seinen Fortschrittsglauben – schon in der Grundanlage ein Jahrhundert der Hoffnungen, Versprechungen und damit auch der Utopien.³ Lässt man diese Zeitepoche geistesgeschichtlich mit der Französischen Revolution beginnen und mit dem Ausbruch des ersten Weltkrieges enden, so umspannt sie allein in Deutschland so grundlegende gesellschaftliche Zäsuren wie die napoleonischen Kriege, das Zeitalter der Revolutionen und Restaurationen, das Aufkommen von Ideologien und Nationalismen, Industrialisierung und Urbanisierung, explosives Bevölkerungswachstum und Massenarbeitslosigkeit, Phänomene der Gründerzeit, Wilhelminisches Kaiserreich, Imperialismus und Technisierung aller Lebensbereiche. Die inneren und äußeren Spannungen dieser Epochen sind kaum zu überschätzen. Die Demokratisierung der Massen, der Aufbruch des Nationalstaates, die Entstehung des Arbeiterproletariats mit allen damit zusammenhängenden sozialen Fragestellungen lasteten über diesen so turbulenten Jahrzehnten, die in ihrer Widersprüchlichkeit und Spannung kaum zu fassen sind. Das 19. Jahrhundert war zudem auch das „Vereinsjahrhundert“ mit einer nie dagewesenen Mobilisierung der Massen und der Laien.

Kirchlicherseits beobachtete man damals schon eine zunehmende Säkularisierung der Bevölkerung. Die Entkirchlichung und Emanzipierung der Arbeitermassen nahmen ihren Lauf. Ende des 19. Jahrhunderts lag der regelmäßige Gottesdienstbesuch in den Städten bei unter fünf Prozent. Der Kampf um die Schule, die öffentliche Moral, um die Beziehung zwischen Kirche und Staat machten deutlich, dass das Christentum mit der modernen Welt konfrontiert war. Die Auseinandersetzungen mit der sozialistischen Arbeiterbewegung wurden über Jahrzehnte heftig geführt und brachten am Ende keine Annäherung der Volksmassen an die Kirchen mehr zustande, die übrigens trotz mancher Anstrengungen auch keine Antwort auf die soziale Krise finden konnten.

³ Vgl. Leif Grane, Die Kirche im 19. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987; Hans-Ulrich Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 1-3, München: C.H. Beck, 1995; Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1800–1866: Bürgerwelt und starker Staat, München: C.H. Beck, 1983; ders., Religion im Umbruch: Deutschland 1870–1918, München: C.H. Beck, 1988; Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, München: C.H. Beck, 1995.

In diesen Zeiten der dauernden Umbrüche und ständigen Unsicherheiten blühten auf allen Ebenen apokalyptische Spekulationen, nicht nur in Kirchen und Freikirchen. Spätestens seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts waren Zukunftsthemen „in“.⁴ Einerseits war der Fortschrittsoptimismus überall mit Händen zu greifen. Ab Mitte des Jahrhunderts begann die große Zeit der Zukunftsromane. Andererseits ist ab den 80er Jahren schon der große Niedergang des Optimismus und damit auch eine Veränderung des Zukunftsbildes spürbar, die mit dem ersten Weltkrieg zu ihrem Höhepunkt gelangen sollte. Oswald Spenglers „Untergang des Abendlandes“ hat in unüberbietbarer Weise den Pessimismus dieser Zeit in Worte gefasst.⁵

Mit diesen kurzen Stichworten möchte ich deutlich machen, dass eschatologische Entwürfe nicht im luftleeren Raum entstehen, sondern fast immer unter dem Einfluss geistesgeschichtlicher Entwicklungen interpretiert werden müssen. Wer sich die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts vor Augen hält, wird über die Vielzahl der eschatologischen Entwürfe nicht überrascht sein können.

2. Eschatologische Konzepte in den Freikirchen des 19. Jahrhunderts

2.1 Die Wegbereiter

Die Entwicklung der Eschatologie im Protestantismus des 16.–18. Jahrhunderts kann und braucht hier nicht in Einzelheiten nachgezeichnet zu werden. Die Reformationszeit betonte die Naherwartung der Wiederkunft Jesu. Vorbehalte gegenüber chiliastischen Bewegungen waren insbesondere in der Orthodoxie vorherrschend. Der Pietismus betonte demgegenüber dezidiert die Endzeiterwartung.⁶ Speners „Hoffnung auf bessere Zeiten“ galt als Grundzug fast aller Pietisten bis ins 18. Jahrhundert. Aber auch er musste sich schon mit den Extremen auseinandersetzen: Im Radikalpietismus fanden sich konkrete Endzeitberechnungen, sektiererischer

⁴ Vgl. Lucian Hölscher, Die Entdeckung der Zukunft, Europäische Geschichte, Frankfurt/M.: Fischer, 1999; vgl. auch sein Standardwerk: Weltgericht oder Revolution: Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich, Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.

⁵ Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München: C.H. Beck, 1988 (1923).

⁶ Vgl. hierzu die Beiträge „Chiliasmus in Deutschland und England im 17. Jahrhundert“ in Pietismus und Neuzeit 14 (1988).

Rückzug aus der Welt, mystische Ehevorstellungen und apokalyptische Spekulationen zuhauf. Auch die Überzeugung einer Entrückung der Gemeinde vor der Trübsal wurde schon seit 1690 im Kreis um das Ehepaar Petersen vertreten.⁷ Eine Sonderstellung ist Johann Albrecht Bengel einzuräumen, der die kirchengeschichtliche mit der futuristischen Auslegung der Offenbarung verband und den Anbruch des Millenniums auf den Tag genau berechnete, auf den 18. Juni 1836, ein Datum, das im frühen 19. Jahrhundert erheblichen Wirbel machen sollte.⁸

2.2 Die Erweckungsbewegung

Auf die der klassischen Eschatologie skeptisch gegenüberstehende Aufklärung folgte im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert die Romantik mit ihren utopisch-endzeitlichen Träumereien. Nicht umsonst war ihr religiöser Ausdruck, die klassische Erweckungsbewegung, geprägt von eschatologischen Überzeugungen. Unter dem Eindruck der französischen Revolution und der napoleonischen Kriege entstand dabei ein reiches Schrifttum von Endzeitbüchern, angeführt von dem wohl einflussreichsten Erweckten des frühen 19. Jahrhunderts, dem Arzt und Ökonom Johann Heinrich Jung (1740–1817), genannt Stilling, der in erbaulichen Romanen die zukünftige Endzeit und Trübsalszeit ausführlich behandelte. Erwähnung finden muss zudem Juliane von Krüdener (1764–1825), deren eschatologische Spekulationen nicht nur in Deutschland und der Schweiz, sondern auch am Zarenhof auf offene Ohren stießen.

Aber nicht nur Jung-Stilling und Madame von Krüdener, fast alle Erweckungsprediger haben die französische Revolution und das Auftreten Napoleons als Zeichen der Endzeit interpretiert. Selbst der so dezidiert reformierte Bremer Pastor Gottfried Menken (1768–1831) sprach angesichts der Unruhen in Europa von dem in naher Zukunft zu erwartenden Auftreten des Antichristen und von einer baldigen Rückkehr Israels zum Glauben an den Messias. Durch die Wiederkunft des Heilands würde der Antichrist auf 1000 Jahre gebunden und Jesus eine „Christokratie“ aufrichten, so Menken.⁹

⁷ Johann Wilhelm Petersen, Die Warheit des herlichen Reiches Jesu Christi, welches in der siebenden Posaune noch zu erwarten ist, 1. Theil, Magdeburg: o.V., 1693, S. 50.

⁸ Aber schon vor Bengel gab es in Württemberg eine breite chiliastische Bewegung, vgl. Martin Brecht, „Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert“, Pietismus und Neuzeit 14 (1988), S. 25–49.

⁹ Gottfried Menken, Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten

Ebenso war sich der schwäbische Erweckungsprediger Ludwig Hofacker (1798–1828) bewusst, dass er in der letzten Zeit kurz vor der Wiederkunft Jesu stehe. In seiner Antrittspredigt in Rielingshausen sagte er: „Der Herr der Ernte hat mich hierher gestellt, um in der letzten betrübten Zeit Seelen für Ihn zu werben ...“¹⁰ Alle revolutionären Umtriebe des Vormärzes waren ihm ein Greuel und Zeichen des bevorstehenden Abfalls von Gott. Und selbst der konfessionalistische Erweckungsprediger Ludwig Harms (1808–65)¹¹, immerhin seines Zeichens ein überzeugter Lutheraner, sah ab Kapitel 4 der Offenbarung eine Beschreibung noch zukünftiger, aber in Bälde anbrechender Ereignisse der Endzeit. Der Reiter auf dem weißen Pferd sei Napoleon gewesen, wie überhaupt die Revolution und die böse Demokratie aus Frankreich gekommen seien. Die Wiederherstellung des Gottesvolkes in der Offenbarung beziehe sich nicht auf Israel, sondern auf die wahren Lutheraner der Endzeit. B

Diese apokalyptische Grundausrichtung, die sich interessanterweise auch in der Erlanger Theologie und im lutherischen Konfessionalismus wiederfindet (v. Hofmann, Luthardt, Delitzsch), war überall mit Händen zu greifen. Ein gewisses Sprachrohr bekam sie später im bekannten „Bibelwerk“ von August Dächsel (1818–1901), erschienen zwischen 1862 und 1880, das auch in freikirchlichen Kreisen gerne benutzt wurde. Dächsel sah in der Apokalypse des Johannes die „Entfaltung des Reiches Gottes“ vorgeschattet¹² und berechnete ein genaues Datum für die letzte Zeit: Im Jahre 1897 werde sich die Herrschaft des antichristlichen Zeitgeistes durchsetzen. Die in der Offenbarung erwähnten 1260 Tage deutete er als Jahre und bezog sie auf die Zeit von 637 bis 1897. Das Tier mit den sieben Häuptern sei der Antichrist, der aus Frankreich kommen werde. Ab 1900 werde die Welt Zeuge der Bekehrung des jüdischen Volkes werden. 1992 sei das Jahr des Auftretens des persönlichen Antichristen, der dreieinhalb Jahre später durch die Wiederkunft Christi getötet und damit abgesetzt werden würde. B

der heiligen Schrift, in: Des Dr. theol. Gottfried Menken Schriften, Bd. 6, Bremen 1858, S. 246–248.

¹⁰ Albert Knapp, Leben von Ludwig Hofacker, Heidelberg ⁴1872, S. 172.

¹¹ Louis Harms, Die Offenbarung St. Johannis: Eine Erklärung des letzten Buches der Bibel, Hermannsburg ¹²1920. Das Werk beruht auf einer Mitschrift von Predigten Harms' vor dem Jahre 1865. Die folgenden Gedanken finden sich auf den Seiten 101–114.

¹² Die Bibel oder: Die ganze Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments, Hg. August Dächsel, Bd. 7, 2. Abt., Die Offenbarung Johannis, Leipzig 1881, S. 1.

Weitere bekannte Endzeitprediger waren Ernst Mühle, Domprediger zu Naumburg¹³, und vor allem Christoph Cloeter¹⁴ (1823–94). Ähnlich wie Jung-Stilling bewirkte Cloeter übrigens eine Auswanderung von württembergischen Erweckten nach Russland. Nach Hesekiel 38,2 und 39,1 seien Russland, Moskau und Tobolsk die „Bergungsorte“ für die Endzeitgemeinde.¹⁵

2.3 Eschatologie in den Freikirchen

In dieser Tradition der Erweckungsbewegung standen auch die klassischen Freikirchen des 19. Jahrhunderts, denen wir uns nun zuwenden wollen.

2.3.1 Baptismus

Über die Eschatologie des Vaters des deutschen Baptismus, Johann Gerhard Oncken, ist nicht viel bekannt. Die klassischen Biographien über ihn schweigen zu diesem Thema. Die Auseinandersetzungen um die Taufe und die richtige Ekklesiologie scheinen bei ihm im Vordergrund gestanden zu haben.

Und doch muss Oncken als Missionar der „Continental Society“ und durch seine vielen Reisen nach England mit den Aufbrüchen der prophetischen Bewegungen Englands vertraut gewesen sein. Der Gründer der „Continental Society“ war nämlich kein Geringerer als Henry Drummond, ein führender Mann der prophetischen Bewegung in England, dem wir uns gleich noch zuwenden werden.

Von den bekannten drei Gründungsgestalten des deutschen Baptismus sind insbesondere die eschatologischen Studien von Julius Köbner erwähnenswert. In seinem Buch „Die neue Erde. Eschatologische Studien“ bekannte er sich zum Prämillenniarismus, wie auch schon zuvor in seiner

¹³ Ernst Mühle, Das enthüllte Geheimnis der Zukunft oder: Die letzten Dinge des Menschen und der Welt, Konstanz ¹⁵1933 (1876). Mühles Werk war außerordentlich populär und fand unter allen prämillenniaristischen Schriften in Deutschland wohl die weiteste Verbreitung.

¹⁴ Zu Cloeter vgl. Prediger Köhler, Samuel Gottfried Christoph Clöter, Ansbach 1896; Hermine Cloeter, Ein Herold des „Königreiches Jesu“. Zur Geschichte der süddeutsch-österreichischen Auszugsbewegung nach Kaukasien am Ende des 19. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich, 1953, 3-15. Cloeter war Herausgeber der Zeitschrift „Brüder-Bote“.

¹⁵ Einen Bergungsort ganz anderer Art postulierten dagegen die Anhänger der „Tempelgesellschaft“ unter Christoph Hoffmann (1815–85): Durch die Wiederherstellung des irdischen Tempels in Jerusalem könne die Wiederkunft Christi beschleunigt werden.

heilsgeschichtlichen Dichtung „Das Lied von Gott“¹⁶. Grundsätzlich wurden die Berichte der Offenbarung von Köbner wörtlich genommen und als tatsächliche Gerichte der Endzeit verstanden. Köbner war allerdings, wie übrigens auch Oncken, nicht der Ansicht, dass die Gläubigen vor der Trübsal entrückt würden.¹⁷

In der zweiten Generation ist Julius Herrmann zu nennen, Baptistenprediger aus Königsberg, der in seinem Buch „Die letzten Dinge“ die baldige Rückkehr Jesu angesichts der kommunistischen Bedrohung verkündigte.¹⁸ Hermann bekannte sich ebenfalls zum Prämillenniarismus, lehnte aber die Überzeugung von der Entrückung vor der Trübsal ab. Gleiches gilt auch für Karl F.W. Meyer.¹⁹

Insgesamt erscheint es so, dass in den ersten Jahrzehnten des deutschen Baptismus der Prämillenniarismus fast überall vertreten worden ist, wenn auch in einer gemäßigten Form. Die Überzeugung von einer Entrückung vor der Trübsal scheint dagegen eine Minderheitsposition gewesen zu sein.²⁰ Typisch für die Zeit nach 1900 ist wohl die Position des bekannten Autors Carl August Flügge, der mit der Wiederherstellung Israels rechnete und die Katastrophen der Endzeit noch zu seinen Lebzeiten erwartete.²¹ Auch das Glaubensbekenntnis von 1912 spricht ausführlich über die „letzten Dinge“ und rechnet mit dem baldigen Ende des „jetzigen Zeitlaufes“.²²

Insgesamt kann man wohl dem Urteil von Hermann Gieselbusch Recht geben, dass man im frühen Baptismus eindeutig einen chiliastischen

¹⁶ Hamburg: J.G. Oncken Nachf., ²1885; Elberfeld: J.D. Roth, ³1894.

¹⁷ Vgl. seine Predigt „Das Gesangfest auf Zion“ in Julius Köbner, Wasser aus dem Heilsbrunnen. Eine Sammlung von Predigten, Berlin: Missionsbuchhandlung Bethel, 1906, S. 2-6; zu Oncken vgl. seine Predigt „Der Segen der Trübsal“ in J.G. Oncken, Licht und Recht. Eine Sammlung von Predigten und Reden, Cassel: J.G. Oncken Nachf. 1901, S. 97-105.

¹⁸ Julius Herrmann, Die letzten Dinge, Cassel: Oncken, o. J., S. 18.

¹⁹ Karl F.W. Meyer, Die Wiederkunft Christi. Der Hülfsbote 30 (1910), S. 86-94.

²⁰ Vgl. die Belege in Holthaus, Fundamentalismus in Deutschland, Bonn 1993, S. 413 f.

²¹ C.A. Flügge, Licht über die Zukunft, Friedensboten-Bücherei 8, Kassel: Christliche Traktatgesellschaft, ca. ²1925; vgl. auch J. Hofmeister (Missionar), Der nahe Tag des Herrn, Cassel: Oncken, 1917. Im Oncken-Verlag erschienen ferner die Endzeitschriften von Mumssen: Rudgar Mumssen, Das Endgericht, Kassel: Oncken Nachf. 1927; ders., Die Entrückung der Brautgemeinde, Kassel: Oncken Nachf. 1926.

²² „Glaubensbekenntnis und Verfassung der Gemeinden getaufter Christen (Baptisten)“, abgedruckt in Birgit Marchlowitz, Freikirchlicher Gemeindeaufbau. Geschichtliche und empirische Untersuchung baptistischen Gemeindeverständnisses (APT 7), Berlin: Walter de Gruyter, 1995, S. 323-330.

Grundzug erkennen könne, der aber durch die starke Ekklesiologie des Baptismus in gemäßigten Bahnen verlaufen sei.²³

2.3.2 Freie evangelische Gemeinden

Eschatologische Fragestellungen haben in der Gründungsphase der ersten Freien evangelischen Gemeinde eine wichtige Rolle gespielt. Hermann Heinrich Grafe war durch die persönlichen Kontakte zur französischen und schweizerischen Erweckungsbewegung und durch seinen Aufenthalt in Lyon über die dort vorherrschenden eschatologischen Anschauungen gut informiert.²⁴ Unzweifelhaft ist, dass er die politischen Unruhen im Wuppertal im Mai 1849 als apokalyptische Vorzeichen des nahenden Antichristen deutete und auch aus diesen Überzeugungen heraus den Evangelischen Brüderverein gründete.²⁵ Den Anbruch des 1000jährigen Reiches erwartete er angesichts der gesellschaftlichen Umwälzungen in Kürze. Er unterschied sich darin nicht von den vielen anderen Erweckten im Wuppertal.

Durch die Auseinandersetzungen mit der aufkommenden Brüderbewegung und dem Bruch im Brüderverein scheinen dann spekulative Endzeitlehren eher an den Rand gedrängt worden zu sein. In seinen Tagebüchern dachte Grafe nach der Revolutionszeit wieder mehr über eine zu erwartende neue Reformation der Kirchen nach.²⁶ Die Frage nach der rechten Gemeinde und der Taufe wurden wichtiger als die Fragen der richtigen Endzeitüberzeugung. Das erste Glaubensbekenntnis der Freien evangelischen Gemeinde Elberfeld und Barmen aus dem Jahre 1854 enthält deshalb nur die allgemeine Überzeugung von der Entrückung der Gläubigen und dem Endgericht über alle Menschen.²⁷

²³ Hermann Gieselbusch, Julius Köbner und der deutsche Baptismus, in: Um die Gemeinde. Ausgewählte Schriften von Julius Köbner, Berlin: Kulturelle Verlagsgemeinschaft, 1927, S. XXIV.

²⁴ Zur Eschatologie Gaussens s.o. Dessen Einfluss erwähnt sogar W. Hermes, Hermann Heinrich Grafe und seine Zeit, Witten: Bundes-Verlag, 1933, S. 147. Vgl. auch die Hinweise in: Ein Act des Gewissens. Erinnerungen an Hermann Heinrich Grafe, hg. v. Wolfgang Dietrich, Witten: Bundes-Verlag, 1988, S. 119.

²⁵ So Hartmut Lenhard, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptismus, Wuppertal: R. Brockhaus, 1977, S. 56 f.

²⁶ Ebd., S. 114.

²⁷ Vgl. Wilfrid Haubeck, Gemeindegründung, Glaubensbekenntnis und Verfassung, in: Ein Act des Gewissens. Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden, Hg. Wolfgang Dietrich, Witten: Bundes-Verlag, 1988, S. 128 (Art. 13–14 im

Beachtenswert ist jedoch wiederum, dass auch nach der Trennung von den Brüdergemeindlern im Brüderverein mit der Berufung des lutherischen Pastors H.W. Rinck zum Inspektor 1853 ein bekannter und ausgeprägter Chiliasmus und Endzeitspekulant die Geschicke des Evangelisationsvereins übernahm.²⁸ Rinck, der ebenfalls in Kürze mit dem Auftreten des Antichristen rechnete und viele Bücher zum Thema veröffentlichte, blieb trotz ekklesiologischer Unterschiede und seinem Austritt aus dem Brüderverein eng mit Grafe verbunden.²⁹

Auch in der Folgegeneration verstummte das Thema nicht. Gustav Nagel, der fleißige Publizist aus den Reihen der Freien evangelischen Gemeinden, schrieb mehrere Bücher zum Thema, in denen er ganz im dispensationalistischen Sinne die Endzeit interpretierte. Ein besonderes Anliegen war ihm der Blick auf die Wiederherstellung der jüdischen Nation als Zeichen der letzten Zeit. Diese detaillierten Gedanken veröffentlichte er 1899 unter dem bezeichnenden Titel „Heilige Rätsel und ihre Lösung“.³⁰ In gleiche Richtung äußerte sich auch Leopold Bender, der Kölner Prediger, der die Entrückung der Gemeinde vor dem Beginn der 70. Jahrwoche Daniels datierte.³¹ In seiner Biographie über Bender wies Bussemer übrigens ausdrücklich darauf hin, dass Bender diese Überzeugungen durch die Lektüre englischsprachiger Literatur entwickelt habe.

Neben Nagel und Bender gab es auch innerhalb der Freien evangelischen Gemeinden um die Jahrhundertwende immer wieder ausgesprochene Prämillennaristen, so z. B. Richard Schmitz, dessen bekannteste Werke schon programmatische Titel tragen: „Wie viel Uhr ist es?“³² und „Maranatha: „Der Herr kommt!““³³ oder Friedrich Kaiser, der sich wie manche

Glaubensbekenntnis).

²⁸ Zur Eschatologie Rincks vgl. Holthaus, Fundamentalismus, S. 395 f.

²⁹ Er hielt Grafes Leichenpredigt. Zu seinen Endzeitspekulationen vgl. H.W. Rinck, Die Lehre der heiligen Schrift vom Antichrist, mit Berücksichtigung der Zeichen unserer Zeit, Elberfeld: W. Langewiesche, 1867.

³⁰ G. Nagel, Heilige Rätsel und ihre Lösung oder das jüdische Volk und die christliche Gemeinde in ihren gegenseitigen Beziehungen und in ihren Zielen, Witten: Stadtmision, 1899.

³¹ Leopold Bender, Die siebenzig Jahrwochen: Nach Daniel 9,24-27, in: Der Gärtner 16 (12. Juli 1908), S. 218 f.

³² Richard Schmitz, Wie viel Uhr ist es? Bonn: Joh. Schergens, 1918.

³³ Richard Schmitz, Maranatha, „Der Herr kommt!“ Die Entrückung der Gemeinde Jesu Christi im Zusammenhang des prophetischen Wortes biblisch beleuchtet, Witten: Bundes-Verlag, o.J. Vgl. auch ders., Die Offenbarung Johannes. Fingerzeige zu ihrem Verständnis, Witten: Bundes-Verlag, o.J.; ders., Der Richterstuhl Christi. Eine Verständigung zur Lehre von den letzten Dingen, Witten: Bundes-Verlag, 1932.

anderen zur apokalyptischen Einordnung des ersten Weltkrieges äußerte.³⁴

Die Auseinandersetzung mit spekulativen Endzeitpredigern zeigte sich bei Karl Engler, dem zweiten Leiter der Allianz-China-Mission. Er war – in Abgrenzung zu seinem Vorgänger und Gründer der Mission Carl Polnick – gezwungen, sich gegen die Vorstellung einer Entrückung vor der Trübsal auszusprechen.³⁵ Zudem wirkten auf Polnick die eschatologischen Spekulationen des schwedischen Evangelisten Fredrik Franson ein, der für das Jahr 1897 das Ende der Welt prophezeit hatte und dessen Buch „Die Himmelsuhr“ auch über die Freien evangelischen Gemeinden hinaus Verbreitung fand.³⁶

Wir verlassen an dieser Stelle die Freien evangelischen Gemeinden und wenden uns dem

2.3.3 Methodismus

zu. Von John Wesley ist bekannt, dass er die Schriften Bengels sehr schätzte und Bengels Hauptwerk, den „Gnomon“, ins Englische übersetzte. Bengels Endzeitspekulationen lehnte Wesley jedoch ab.

Innerhalb des deutschen Methodismus scheint die Frage nach der Eschatologie eine disparate Rolle gespielt zu haben. Die mir bekannten Veröffentlichungen zu diesem Thema zeigen ein diffuses Bild. Postmillenniaristische Überzeugungen finden sich bei Kächele³⁷ und Sulzberger.³⁸ Auch Bischof Escher wandte sich dezidiert gegen den Prämillenniarismus.³⁹ Die eschatologischen Überzeugungen von Christoph Gottlob Müller waren demgegenüber mehr im württembergischen Pietismus als

³⁴ Friedrich Kaiser, Ist nach Gottes Wort der gegenwärtige große Krieg der Endkrieg? Bonn: Joh. Schergens, 1915.

³⁵ Karl Engler, Wann haben wir die Entrückung der Gemeinde Jesu zu erwarten? Witten: Bundes-Verlag, 1927; die erste Auflage erschien 1920 im Verlag Stefan Nagel in Hilchenbach im Westerwald.

³⁶ Fredrik Franson, Die Himmelsuhr oder Das prophetische Wort, Barmen: Deutsche China-Allianz-Mission, 1897. Zur Endzeiterwartung um die Jahrhundertwenden vgl. Jahrhundertwenden: Endzeit- und Zukunftsvorstellungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert, Hg. Manfred Jakobowski-Tiessen u.a., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.

³⁷ J. Kächele, Die Zeichen der Zeit und ihre Bedeutung. 2 Theile, Stuttgart: Ev. Gemeinschaft, 1883.

³⁸ Arnold Sulzberger, Christliche Glaubenslehre, Bremen: Tractathaus H. Nuelsen, 1886 (1877), S. 768-788.

³⁹ J.J. Escher, Christliche Theologie. Eine Darstellung biblischer Lehre vom Standpunkt der Evangelischen Gemeinschaft. Bd. 3, Cleveland: J.H. Lamb, 1901, S. 383 f.

im englischen Methodismus verankert. Die Wirkungen Bengels, der wie Müller auch aus Winnenden kam, waren hier stärker als bei Wesley, ebenso der Einfluss von Gottlieb Wilhelm Hoffmann in Korntal und seinem Sohn Wilhelm Hoffmann.⁴⁰ Zu prüfen wäre, ob die Auswanderungen innerhalb der wesleyanischen Gemeinschaften in der Frühzeit nach Russland auch auf endzeitliche Spekulationen zurückzuführen sind.⁴¹

Anders die Situation der deutschsprachigen Methodisten in den USA. Dort gab es eine größere Gruppe von Prämillenniaristen, die spätestens ab 1890 an Einfluss gewann. Zu nennen ist hier der Name Ernst Ferdinand Ströter, der ja einer der bekanntesten Vertreter der prophetischen Bewegung in den USA war und später nach Deutschland übersiedelte. Hier scharte er ab 1913 eine Gruppe von Allversöhnern um sich, die sich intensiv mit den prophetischen Fragen beschäftigte und unter der späteren Leitung von Heinrich Schaedel Konferenzen in Klosterlausnitz in Thüringen abhielt. Spätestens seit dieser Zeit war Ströter jedoch mehr und mehr isoliert. Auch innerhalb der Methodistenkirche galt er als „Exot“. Ströter gab seit 1907 die Zeitschrift „Das prophetische Wort“ heraus und veröffentlichte einige Bücher zur Endzeit im Bremer Traktathaus der Methodisten, später dann im eigenen Verlag in Klosterlausnitz.⁴² Hier vertrat er einen reinen Dispensationalismus.

Der zweite Vertreter des Prämillenniarismus war der weithin bekannte William Nast, der an den großen Konferenzen über Prophetie in den USA beteiligt war und ebenfalls prämillenniaristische Überzeugungen vertrat.⁴³

Im Zusammenhang mit den Namen Ströter und Nast muss auch der Name des amerikanischen Methodistenpredigers William Blackstone erwähnt werden, der in den USA den Prämillenniarismus bekanntmachte. Sein Buch „Jesus is Coming“, erstmals 1878 erschienen, wurde zum Klassiker dieser eschatologischen Anschauung. Die Gesamtauflage belief sich auf ca. 500.000 Exemplare. Das Buch wurde in 40 Sprachen über-

⁴⁰ Vgl. Ludwig Rott, Die englischen Beziehungen der Erweckungsbewegung und die Anfänge des wesleyanischen Methodismus in Deutschland, Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1968, S. 240 f.

⁴¹ Vgl. ebd. S. 218. Müller warnte seine Zuhörer auch vor dem kommenden Gericht (ebd. S. 209).

⁴² E.F. Ströter, Die Entrückung der Gemeinde des Herrn, Bremen: Tractathaus, 1908 (Klosterlausnitz: Maranatha, ²1925); ders., Die endliche Errettung aller Menschen, Bremen: Tractathaus, o. J.

⁴³ Ernest Sandeen, The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800–1930, Chicago: University of Chicago, 1970, S. 158.

setzt und beeinflusste bekannte amerikanische Prediger wie Reuben Archer Torrey und Wilbur Chapman. Blackstone bekannte sich ganz im dispensationalistischen Sinne zur Vortrübalsentrückungslehre und zur Einteilung der Heilsgeschichte in sieben Perioden, übrigens lange vor den bekannten Veröffentlichungen von C.I. Scofield. Eine deutsche Übersetzung des Klassikers von Blackstone erschien erstmals 1893 im methodistischen Verlagshaus Lauer & Mattill in Cleveland, 1909 dann in Deutschland unter dem Titel „Der Herr kommt!“. Bearbeiter der deutschen Ausgabe war kein anderer als E.F. Ströter.

Ein weiterer Methodistenprediger in den USA, Arno C. Gaebelein (1861–1945), der 1879 von Deutschland nach Amerika ausgewandert war, spielte ebenfalls eine wichtige Rolle in der prophetischen Bewegung in den USA. Von seiner methodistischen Mutterkirche spaltete er sich jedoch 1899 ab.

2.3.4 Brüderbewegung

Auf die Eschatologie der Brüderbewegung möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen, da zu diesem Thema ein ausführliches Referat vorgesehen ist. Grundsätzlich sei nur angeführt, dass außer im Adventismus wohl in keiner anderen Freikirche das Thema Endzeit so ausführlich und detailliert verhandelt worden ist wie in den verschiedenen Zweigen der deutschen Brüderbewegung. Auf dem Hintergrund einer ausgeprägten dispensationalistischen Theologie mit der starken Trennung zwischen Israel und der Gemeinde kam es zu einer Differenzierung zwischen der Entrückung der Gemeinde vor der Trübalszeit und dem Wiedererstehen Israels in der Trübalszeit.⁴⁴ Die Endzeitlehre diente hier zur Begründung des Verfalls in Kirche und Gesellschaft. Die Sammlung der Endzeitgemeinde des Überrestes wird nur auf dem Hintergrund dieser prämillenniaristischen Theologie mit ihrer starken Naherwartung verständlich.

2.4 Ausländische Einflüsse

Bei den eben dargestellten eschatologischen Entwürfen der deutschen Freikirchen dürfen die ausländischen Impulse nicht vergessen werden.

⁴⁴ Vgl. C.H. Voorhoeve, Die Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus und die damit in Verbindung stehenden Ereignisse, Wuppertal: R. Brockhaus, o.J.; Rudolf Brockhaus, Ich komme bald! Ein Wort über die Ankunft und die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, Wuppertal: R. Brockhaus, o.J.

Im Adventismus ist die Verbindung zu den amerikanischen Impulsen offensichtlich. Auch in der deutschen Brüderbewegung ist die Abhängigkeit von Darby und anderen englischen „Plymouth Brethren“ nicht zu leugnen. Der deutsche Baptismus erhielt Impulse aus England, später auch aus Amerika. Im Zusammenhang mit der Entstehungsgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden sprachen wir über die Kontakte Grafes zur Erweckungsbewegung in der französischsprachigen Schweiz und in Frankreich. Auch der Methodismus hat an den eschatologischen Entwürfen Amerikas partizipiert, man denke an Blackstone, Nast und Ströter. Deshalb sei es mir erlaubt, den Blick auch auf England und Amerika zu erweitern.

Zunächst zu England: Ebenso wie in Deutschland diente auch hier die französische Revolution mit den nachfolgenden Kriegen Napoleons als Auslöser einer neuen apokalyptischen Bewegung, die in den Werken von George Stanley Faber, William Cuninghame und James H. Frere ihren Ausdruck fand.⁴⁵ Die Judenmission wurde durch die Schriften von Lewis Way vorangetrieben, der ab 1815 auch die Geschicke der „London Society for Promoting Christianity among the Jews“ gestaltete. Auf den sogenannten Albury-Konferenzen, die ab 1826 auf dem Landgut von Henry Drummond stattfanden und stark auf Edward Irving und die Katholisch-apostolische Kirche wirkten, stand die prämillenniaristische Botschaft im Mittelpunkt. Irving war es auch, der das Schlüsselwerk des Prämillenniarismus, das Buch „The Coming of Messiah in Glory and Majesty“ des chilenischen Jesuiten Manuel Lacunza Ben Esra aus dem Spanischen ins Englische übersetzte, ein Buch, das auch innerhalb der englischen Brüderbewegung rezipiert wurde. Selbst die turbulenten Entwicklungen um Edward Irving und seine neue Kirche konnten das eschatologische Interesse in der anglikanischen Staatskirche nicht aufhalten. Weitere prophetische Vereinigungen wurden gegründet. Seit den 30er Jahren wirkten insbesondere die Vertreter der „Plymouth Brethren“ federführend in diesen Kreisen, so z. B. Benjamin W. Newton, aber auch George Müller und John Nelson Darby, der die Vorstellung einer heimlichen Entrückung der Gemeinde in die Bewegung hineintrug. 1844 erschien das vierbändige Werk von E.B. Elliott „Horae apocalypticæ“, ein Standardwerk für alle eschatologischen Entwürfe in England. Man stelle sich vor: Der schottische Pastor John Cumming hielt in den Jahren 1847–48 eine Serie von öffentlichen Vorträgen vor 5.000 Menschen in der Exeter Hall.

⁴⁵ Vgl. zum folgenden Sandeen.

Im Mittelpunkt dieser Ausführungen stand die Wiederherstellung Israels. Die jährlichen Mildmay-Konferenzen hielten ebenfalls den eschatologischen Funken am Brennen.

In diesem Zusammenhang muss auf die starke Wirkungsgeschichte der eschatologischen Schriften von Henry Grattan Guinness (1835–1910) eingegangen werden. Guinness, eigentlich bekannt als Pionier der Glaubensmissionen in England und Gründer einer bekannten Missionsbibelschule in London, schrieb zwischen 1878 und 1905 neun umfangreiche Werke über die Endzeit, die fast alle auch ins Deutsche übersetzt wurden.⁴⁶ Sein wichtigstes Buch hieß „Das nahende Ende unsers Zeitalters“, das 1878 in Englisch und 1888/1889 in zwei voluminösen Bänden auf Deutsch erschien. Guinness datierte den Fall Babels und die Wiederaufrichtung Israels auf das Jahr 1917. Sein ausgeprägter Prämillenniarismus prägte nicht nur unzählige Missionare, sondern auch viele Vertreter von Gemeinschaftskreisen und Freikirchen in Deutschland. Er war in England ebenso bekannt und populär wie Spurgeon.

Nun kurz zur Situation in den USA: Hier müssen zwei Phasen des Millenniarismus unterschieden werden, die Phase vor 1843/44 und nach 1844. Seit dem Anfang des Jahrhunderts gab es in den USA viele Vertreter eines ausgeprägten Millenniarismus, der damals starke nationale Töne enthielt und postmillennar ausgerichtet war. Neben dieser Art des Chiasmus wurde aber die prämillennialistische Bewegung um William Miller immer stärker, der sich theologisch nur in der Frage der Rückführung Israels vom klassischen Prämillennialismus unterschied.

Nach den enttäuschten Erwartungen der Jahre 1843 und 1844 ist aber keineswegs eine völlige Abwendung vom Prämillenniarismus zu beobachten. Insbesondere unter dem Einfluss von John Nelson Darby kam es ab den 70er Jahren zu einer zweiten Phase der Endzeiterwartung, die diesmal stark dispensationalistische Züge trug.⁴⁷ Die damals führenden Prämillenniaristen kamen dabei aus allen Denominationen, so der Baptistenprediger Adoniram Judson Gordon und der Presbyterianer James Hall Brookes, ab 1877 vor allem Dwight Lyman Moody. Das Besondere dieser prophetischen Bewegung war ihre organisatorische Struktur: Man traf

⁴⁶ Zu Guinness vgl. Le Roy Edwin Froom, *The Prophetic Faith of our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, Bd. 4: *New World Recovery and Consummation of Prophetic Interpretation*, Washington: Review and Herald, 1954, S. 1194–1203.

⁴⁷ Vgl. hierzu Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming: American Premillennialism, 1875–1982*, Chicago: University of Chicago, ²1983 (1979).

sich regelmäßig zu sogenannten prophetischen Konferenzen, an denen Tausende von Gläubigen teilnahmen (Niagara Bible Conference, Prophe-
tic & Bible Conferences).

Zum Kreis der populären Prämillenniaristen Amerikas gehörten auch – man höre und staune – Lutheraner, so Joseph A. Seiss, dessen Auslegung der Johannesoffenbarung in zwei Bänden auch im Deutschen erschien.⁴⁸ Seiss verfasste sieben Bücher über Endzeitfragen, war Herausgeber der Zeitschriften „Prophetic Times“, stand in Philadelphia der größten lutherischen Gemeinde in den USA vor und hat wie kaum ein anderer den Prämillenniarismus bekanntgemacht.

Die prophetische Bewegung Amerikas mündete in unserem Jahrhundert in die Bewegung des Fundamentalismus ein und hat wie kaum eine andere Geistesströmung den amerikanischen Evangelikalismus geprägt. Diese Stoßkraft war – wie angedeutet – auch in Deutschland zu spüren und hat insbesondere die Freikirchen beeinflusst.

2.5 Konkrete Endzeitberechnungen

Wenn wir uns im Folgenden noch etwas näher mit den Inhalten und Besonderheiten der chiliastischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts befassen, so kann das nur in aller Kürze geschehen.

Ein Beispiel für diese Besonderheiten sind die konkreten Berechnungen der Wiederkunft Jesu. Diese endzeitlichen Spekulationen haben eine lange geschichtliche Tradition, die vom antiken Judentum über die Montanisten der Frühen Kirche bis hin zur Reformation reicht. Michael Stifel errechnete den 19. Oktober 1533, 8.00 Uhr morgens, als Zeitpunkt der Wiederkunft Jesu. Von Bengels Berechnungen war schon die Rede. Jung-Stilling datierte auf 1837, Dächsel und Mühe auf 1895, Franson auf 1897. Diese Entartungen chiliastischer Spekulationen sind daher keine Besonderheit des Chiliasmus im 19. Jahrhundert. Auch in den Freikirchen kamen sie vor und haben für erhebliche Unruhe gesorgt. Auch diesen Facetten der Geschichte müssen sich Freikirchen heute stellen!

⁴⁸ Zu Seiss vgl. Sandeen, S. 95. Vgl. Joseph A. Seiss, Die Offenbarung Jesu Christi. 2 Bde., Basel: Spittler, 1884–1887; später herausgegeben von G. Ihloff in Neumünster. Die erste amerikanische Auflage erschien 1865.

2.6 Missionsdrang und Endzeit

Eng verflochten mit den Endzeitlehren des 19. Jahrhunderts sind die missionarischen Aufbrüche in dieser Zeit. Die Gewissheit, nur noch wenig Zeit für die Rettung der Unbekehrten zur Verfügung zu haben, drängte die Erweckten auf das Missionsfeld. Wie kaum in einer Zeit vorher war die Motivation zur Mission eschatologisch bedingt. Zudem war man überzeugt, man könne die Ankunft Jesu beschleunigen, indem man den letzten großen Auftrag Jesu erfülle, nämlich allen Völkern die Heilsbotschaft zu bringen. Beide Motive haben bei der Begründung der „Glaubensmissionen“ Ende des 19. Jahrhunderts eine erhebliche Rolle gespielt.

Ein besonderer Schwerpunkt lag dabei auf der Missionierung der Juden. Seit den 70er Jahren verstärkten die neu aufkommenden Glaubensmissionen die Endzeiterwartung. Noch um die Wende zum 20. Jahrhundert formulierte John Mott, der große Führer der Studentenarbeit und Ökumene, das Leitmotto: „Evangelisation der Welt in dieser Generation“, was von vielen unter endzeitlichem Gesichtspunkt interpretiert wurde.

2.7 Heilspläne

Eine noch zu erwähnende Besonderheit der eschatologisch bewegten Kreise im 19. und 20. Jahrhundert ist die Vorliebe für Graphiken, die die Welt- und Endgeschichte Gottes bildhaft darstellen. Mit erstaunlicher Detailversessenheit wurden hier nach kabbalistischer Manier die Endzeitberichte der Bücher Daniel, Hesekiel und Offenbarung aufgemalt und ausgeschmückt. Weit verbreitet sind z. B. die Heilspläne der Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen und die Zeichnungen vom großen Standbild in Daniel 2.

Diese Graphiken scheinen eine lange Geschichte zu haben. Für unseren Kontext wichtig sind die entsprechenden Entwürfe der Erweckungsbewegung, so z. B. die Zeichnungen im Rahmen der Miller-Bewegung 1843/44 und in Louis Gaussens Danielkommentar⁴⁹ (1849), die über Genf hinaus weite Verbreitung fanden. Weitere Zeichnungen finden sich bei Samuel Hebich⁵⁰, William Blackstone⁵¹, Henry Grattan Guinness⁵²,

⁴⁹ S.R. Louis Gaussen, Daniel le Prophète. Bd. 3, 1849.

⁵⁰ Samuel Hebich, Zwanzig Vorträge über die Offenbarung nach St. Johannis, Schaffhausen 1864, S. 279.

⁵¹ William E. Blackstone, Jesus is Coming, 1878, S. 229.

⁵² Henry Grattan Guinness, Das nahende Ende unseres Zeitalters, Berlin: 1889, Anhang.

Fredrik Franson⁵³ und vor allen Dingen beim amerikanischen Prämilleniaristen Clarence Larkin, der in der dritten Auflage seines Werkes „Dispensational Truth“ 1920 insgesamt 90 detaillierte Zeichnungen über die Heilsgeschichte und die Endzeit veröffentlichte.⁵⁴ Dieses Werk fand sich auch in der Bibliothek Erich Sauers, der zusammen mit Johannes Warns und Legiehn entsprechende Zeichnungen für den deutschen Sprachraum anfertigte.

2.8 Antichrist/Verschwörungstheorien

Eine weitere Besonderheit sei hier nur angedeutet: Die Spekulationen über die Identität des kommenden Antichristen. Wie erwähnt, wurden die französische Revolution und dann Napoleon mit dieser Gestalt der Offenbarung verbunden (Jung-Stilling, Harms, Vilmar, Dächsel, Cloeter). Daneben hielten einige Chiliasten auch an der Verbindung zur Römisch-Katholischen Kirche fest. Später trat der Bolschewismus an ihre Stelle. Zudem war bei aller Liebe zu Israel auch die Vorstellung weit verbreitet, der Antichrist müsse ein Jude sein. Je nach geistesgeschichtlicher Lage änderte sich deshalb das Gesicht des Tieres aus dem Abgrund.

2.9 Auswanderungen

Zuletzt sei auf die Auswanderungen des 19. Jahrhunderts hingewiesen, die teils aus Gründen der Verfolgung, teils aber auch aus eschatologischen Motiven heraus vonstatten gingen. Migrationsbewegungen aus chiliastischen Gründen hat es lange vor dem 19. Jahrhundert gegeben.⁵⁵ Mit dem Aufkommen apokalyptischer Spekulationen steigerte sich diese Bewegung seit der Erweckungsbewegung. Jung-Stilling nannte die Zufluchtsstätte der Gläubigen „Solyma“ und verlegte – wohl in Anlehnung an Bengel – ihren Ort nach Russland.⁵⁶ Scharen von Württembergern

⁵³ Fredrik Franson, Die Himmelsuhr, Barmen 1899, Anhang.

⁵⁴ Clarence Larkin, Dispensational Truth or God's Plan and Purpose in the Ages, Philadelphia: Rev. Clarence Larkin Est., ³1920 (1918); vgl. auch ders., The Book of Revelation: A Study of The Last Prophetic Book of Holy Scripture, Philadelphia: Rev. Clarence Larkin Estate, 1919.

⁵⁵ Vgl. Martin Brecht, „Chiliasmus“, S. 49. Er erwähnt dort Zimmermann und Kelpius, die 1693 nach Pennsylvania aufbrachen.

⁵⁶ Max Geiger, Aufklärung und Erweckung: Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie, Zürich: Ev. Verlag, 1963.

zogen unter katastrophalen Bedingungen in diese vermeintlichen Refugien. Als zweites Ziel wurden die USA beliebt: Georg Rapp verließ mit seinen Anhängern 1805 Württemberg, um sich in Pennsylvanien in der Kolonie „Harmony“ auf die Wiederkunft Jesu vorzubereiten. Die Auswanderungen aus Württemberg konnten 1818 nur durch die Errichtung der Kolonie Korntal gestoppt werden. Auswanderungen nach Palästina waren ebenfalls nicht selten. Quellen berichten von der Württembergerin Marie Kummer, die beim Auszug nach Palästina allerdings nur bis Wien kam. Später waren es die Templer unter Christoph Hoffmann, die in Palästina das neue Zion bauen wollten.

Inwieweit diese eschatologisch motivierten Auswanderungen auch die Freikirchen in Deutschland betrafen, müsste noch weiter untersucht werden.

3. Zusammenfassung

Die Faszination und Versuchung einer spekulativen Eschatologie reichten weit ins 20. Jahrhundert hinein. Während der Hitlerdiktatur wurde z. B. das Buch des Coburger Predigers Friedrich Hoffmann „Der weiße Herzog“ mehrmals auf der Schreibmaschine abgetippt und unter der Hand verteilt. Das Buch, obwohl schon in den 20er Jahren verfasst⁵⁷, enthielt eine erstaunlich treffende Beschreibung des später an die Macht gekommenen Adolf Hitler. In dem Büchlein wird über einen kommenden Antichristen gesprochen, der von Deutschland aus mit nationalistischem Pathos die Vereinigten Staaten von Europa schaffen werde. Wohl zum ersten Mal wurde hier Deutschland eine Schlüsselrolle im eschatologischen Fahrplan eingeräumt. Das apokalyptische Babel war London mit der britischen Seemacht. Andrea Strübind hat die Wirkung dieses Werks auf den deutschen Baptismus beschrieben,⁵⁸ aber auch in anderen Freikirchen wurde Hoffmann gerne gelesen.

⁵⁷ Friedrich Hoffmann, Der weiße Herzog, Ms. o.O., o.J. im Besitz des Verfassers; eine gedruckte Fassung erschien 1929 im Selbstverlag des Autors. Schon 1921 erschien von Hoffmann das Buch: Europas nächste Zukunft im Lichte der Prophetie oder: Könnte der Antichristus auch aus Deutschland kommen? Bad Blankenburg: Harfe, 1921.

⁵⁸ Andrea Strübind, Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991, S. 65 f.

Nach dem zweiten Weltkrieg waren es dann die Schriften von Abram Poljak, Wim Malgo und vor allem die Bestseller von Hal Lindsey, die den Funken der Endzeiterwartung wach hielten.

Zusammenfassend läßt sich festhalten: Das in Fragen der Eschatologie so rege 19. Jahrhundert hat seine Spuren auch in den kleinen Freikirchen hinterlassen. Wohl in kaum einem Jahrhundert wurden die Zeitereignisse der Weltgeschichte so zentral mit den apokalyptischen Texten der Bibel verbunden, war die Naherwartung ausgeprägter und die Gewissheit über das Ende der Welt stärker.

In gewisser Weise ist dem jüngeren Blumhardt Recht zu geben, der angesichts der Eschatologie seines Vaters einmal resignierend sagte: „In nichts ist die Dogmatik schlimmer, als wenn sie sich mit dem Kommen des Heilands befaßt.“⁵⁹ Der Hang zur unnüchternen Spekulationen ist auch in den Freikirchen vorhanden gewesen und führte nicht selten zu fatalen Handlungsmustern.

Andererseits muss an ein Wort eines unverfänglichen Zeugen erinnert werden, der die andere Seite betont, an ein Wort von Adolf von Harnack, der in der Einleitung seiner Dogmengeschichte unmissverständlich klar machte: „Das Evangelium ist als eine apokalyptisch-eschatologische Botschaft in die Welt getreten; das Apokalyptisch-eschatologische gehört nicht nur zur Form des Evangeliums, sondern auch zu seinem Inhalt.“⁶⁰ Das Christentum ist ohne Eschatologie nicht zu haben. Deshalb gilt es auch in unserer Zeit, sich um eine biblisch ausgewogene Endzeitlehre zu bemühen.

⁵⁹ Zitiert nach Willi Ölsner, Die Entwicklung der Eschatologie von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Gütersloh: Bertelsmann, 1929, S. 7.

⁶⁰ A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 1. Darmstadt 1983, S. 67.

Rolf J. Pöhler

Der Adventismus als Endzeitbewegung gestern und heute

// Endzeiterwartung im Adventismus in Geschichte und Gegenwart - Kontinuität oder Veränderung?

Herr Gott, dein Reich erwarten wir, inbrünstig beten wir zu dir;
vollende dieser Weltzeit Lauf; in dein Reich nimm uns alle auf.¹

Mit diesen Worten brachte Erwin Berner (1898–1973), adv(entistischer) Prediger, Lehrer und Schulleiter, anno 1935 seine Sehnsucht nach dem Advent Christi in einem seiner „Zions-Lieder“ zum Ausdruck. Er äußerte damit in poetischer Form, was nicht nur Siebenten-Tags-Adventisten, sondern Christen zu allen Zeiten bewegte, die das Selbstzeugnis des verherrlichten Christus: „Ja, ich komme bald.“ mit einem tiefempfundenen „Amen, ja, komm, Herr Jesus!“ (Offb 22,20) beantworteten. Während den Gläubigen die Parusie Christi im allgemeinen nur noch im Credo begegnete („... von dannen er kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten.“) und die Theologen der Neuzeit die eschatologische Grundstimmung des Neuen Testaments (NT) weitgehend ignorierten,² lebte der Glaube an den Advent unter den aus dem Protestantismus hervorgegangenen „eschatologischen Gemeinschaften“³ der Neuzeit fort. „Kennzeichen der Endzeit-Gemeinden ist die Hoffnung auf die sehr *nahe bevorstehende Wiederkunft Jesu Christi* verbunden mit dem Beginn des Tausendjährigen Reiches.“⁴

¹ Wir loben Gott: Geistliche Lieder für Gemeinde und Heim, hg. Gemeinschaft der STA, Advent-Verlag, Hamburg 1982, 112.

² „Die biblische Zukunftserwartung ... wurde umgedeutet oder vertrocknete zu einem dünnen Paragraphen, mit dem die Lehrbücher der Dogmatik abschlossen.“ (Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten: das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sonderbewegungen, 12. Auflage, vollst. rev. und wes. erw. Neuausgabe, red. bearb. von der EZW der EKD, Quell-Verlag, Stuttgart 1982, 18).

³ Eschatologische Gemeinschaften, LThK (1959²), 3:1093. Hutten spricht von „apokalyptischen Gemeinschaften“ (Seher, Grübler, Enthusiasten, 17), Hans-Diether Reimer von „endzeitlich ausgerichtete[n] Gemeinschaften“ (Die Adventisten, in: ... Neben den Kirchen: Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen, hg. Rüdiger Hauth, 10., aktualis. Neuausgabe, Bibel, Kirche, Gemeinde 12, Christliche Verlagsanstalt, Neukirchen-Vluyn 1979/1995, 162).

⁴ Oswald Eggenberger, Die Kirchen, Sondergruppen und religiösen Vereinigungen: Ein Handbuch, 6., überarb. und erg. Auflage, Theol. Verlag, Zürich 1994, 134.

Endzeitliche Vorstellungen entwickelten sich nicht zuletzt in den Freikirchen Nordamerikas und Europas im 19. Jahrhundert. Am Beispiel der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (STA) soll in diesem Aufsatz – im Sinne einer Fallstudie – Wesen und Dynamik einer Endzeitbewegung beleuchtet werden. Insbesondere geht es um die Frage: Wie entwickelt und verändert sich eine auf “das Ende aller Dinge” (1Petr 4,7) ausgerichtete Glaubensgemeinschaft, wenn das erwartete Ereignis länger – viel länger – als erwartet auf sich warten lässt? Lassen sich apokalyptische Erwartungen über Generationen hinweg aufrechterhalten oder verändern bzw. verflüchtigen sie sich unweigerlich im Laufe der Zeit?

Mit **Adventismus** im weiteren Sinn bezeichnet man millennaristische Vorstellungen und Bewegungen, die eine baldige, radikale Zeitenwende erwarten und sich dabei vor allem auf die Johannesapokalypse berufen.⁵ Solcher **Millennarismus** findet sich in der frühen Kirche (Montanisten), im Mittelalter (Hildegard von Bingen, Joachim von Fiore), in der Reformationszeit (Taboriten, Täufer, Puritaner) sowie in den folgenden Jahrhunderten in Europa (Albury-Konferenzen, Bengel/Pietismus, heilsgeschichtliche Theologie) und Nordamerika (*Great Awakenings*, Millerbewegung, Darbyismus/Dispensationalismus).⁶ Im engeren Sinn ist damit die Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten gemeint, die das Erbe der Miller'schen Adventbewegung in ihrem legitimen biblischen Kern bewahren und in zeitgemäßer Form weiterführen will. Ihr gilt unsere Aufmerksamkeit in dieser Studie.

Der Begriff **Endzeitbewegung** deutet darauf hin, dass in einer Glaubensgemeinschaft alle Lehre, Verkündigung und Lebenspraxis auf die in der nahen Zukunft erwartete Zeitenwende ausgerichtet ist, die das Ende der Welt

⁵ In Offb 20,1-10 ist von 1000 Jahren (Millennium, lat. mille anni) die Rede, in denen Satan im Abyss gebunden ist und das Gericht über die Gottlosen stattfindet. Die Vorstellung von einem irdischen Friedensreich während des Millenniums wird auch als Chiliasmus bezeichnet. STA sind Millennaristen, lehnen aber chiliastische Ideen ab. Siehe dazu *Handbook of Seventh-day Adventist Theology*, Commentary Reference Series, Bd. 12, hg. Raoul Dederen, Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 2000, 927-946 (abgk. HSDATH).

⁶ Während der Postmillennarismus (Whitby, 1703) die Parusie Christi nach dem Tausendjährigen Reich erwartet, setzt der Prämillennarismus (Miller, Darby) darauf, dass die Wiederkunft Jesu vor dem Millennium erfolgt und dieses mit sich bringt. Siehe dazu LeRoy E. Froom, *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*, 4 Bde., Review & Herald Publ. Assn., Washington DC 1946–1954; und Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Studies in Cultural History, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London 1992.

und die Vollendung des Reiches Gottes mit sich bringt. Die Frage der eschatologischen Zukunft wird also nicht auf einen Lehrsatz im Glaubensbekenntnis begrenzt, sondern prägt das Denken und Tun der Gläubigen.⁷ STA „verstehen sich als eine von Gott ins Leben gerufene Endzeitbewegung. Wir wissen uns beauftragt, das vollständige Evangelium zu verkündigen und die Welt auf die nahe bevorstehende Wiederkunft Christi vorzubereiten.“⁸ Gleichzeitig jedoch gibt es Anzeichen dafür, dass diese Selbstbeschreibung nicht die ganze Wirklichkeit widerspiegelt. Einschneidende gesellschaftliche Veränderungen und soziologische Entwicklungen haben deutliche Spuren hinterlassen. Sie führen dazu, dass die ursprüngliche Gestalt und Dynamik der „Adventbewegung“ sich zu verändern beginnt bzw. sich bereits nachhaltig verändert hat.⁹ Ist der Adventismus in eine grundsätzliche Krise geraten?

Dieser Aufsatz versucht zunächst die theologische Mitte des Adventismus zu bestimmen, an den sich die Darstellung wesentlicher Kennzeichen der adv. Welt- und Zukunftsschau anschließt. Danach wird die Krise der Adventbewegung mit ihren Auslösern und Auswirkungen beleuchtet und wichtige Reaktionen darauf vorgestellt. Abschließend wird ein kurzes Resümee gezogen und ein Ausblick nach vorn gewagt.

Der Schwerpunkt adventistischer Theologie

Was ist das Proprium adventistischen Glaubens und Denkens? Worin liegt das Besondere, Arteigene, zuweilen Eigenartige, das sich von anderen Formen christlicher Theologie unterscheidet? Die Frage nach den charakteristischen Merkmalen des Adventismus richtet den Blick mehr auf das Unterscheidende als auf das Gemeinsame und Verbindende, sucht nach dem Unverzichtbaren, ohne das von „Adventismus“ nicht geredet werden kann.

⁷ „Hinter dem Namen ‚Adventist‘ verbirgt sich eine ganze Weltanschauung und Lebenshaltung.“ (Hans Heinz, *Leben aus der Zukunft: Wende der Zeit – Wandlung der Welt*, Saatkorn-Verlag, Hamburg 1989, 245).

⁸ Überlegungen zu einer Leitungs- und Verwaltungsreform, Adventgemeinde heute, 4 (2002), 4. Diesem Satz folgt der Hinweis auf § 12 der Glaubensüberzeugungen der STA, in dem das adv. Selbstverständnis als „eine missionarische Endzeitbewegung“ (ebd.) lehrmäßig zum Ausdruck kommt.

⁹ Siehe Rolf J. Pöhler, *Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development*, Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A, Theologie 3, Lang, Frankfurt u.a. 2000, bes. 71-87, 134-143; dt.: *Glaube im Wandel: Wachstum und Veränderung in der adventistischen Theologie*, Friedensauer Verlag, Friedensau 2002. Diese Entwicklungen markieren den Weg der STA vom soziologischen Typus der „Sekte“ zum Typus der „Denomination“ bzw. „Freikirche“.

Unter Konfessionskundlern ist es üblich, STA unter die „eschatologischen Gemeinschaften“¹⁰ bzw. „apokalyptischen Gemeinschaften“ einzuordnen, die ihren Schwerpunkt in der endzeitlichen Ausrichtung haben und in einer intensiven Enderwartung leben.¹¹ „Das Glaubensleben ist völlig auf die Endzeithoffnung ausgerichtet.“¹² Religionssoziologen wie Bryan Wilson ordnen STA dem Typus der „revolutionist sect“ zu, die sich allerdings im Laufe der Zeit in Richtung auf eine Denomination entwickelt hat.¹³ Auch adv. Selbstdarstellungen betonen die eschatologische Ausrichtung der STA.¹⁴

Dennoch wäre es eine allzu grobe Vereinfachung, STA nur unter dem Aspekt der Eschatologie verstehen zu wollen. Dies wird allein schon durch die Selbstbezeichnung „Siebenten-Tags-Adventisten“ verwehrt, in der noch ein zweiter wesentlicher Aspekt des adv. Selbstverständnisses zum Ausdruck kommt. „Der Name war und ist durch die ausdrückliche Erwähnung der beiden fundamentalen Sonderlehren – Sabbat und Adventerwartung – zugleich Programm.“¹⁵ „Das Lehrstück von Sabbat bildete die Krone im adven-

¹⁰ K. Algermissen, IV. Eschatologische Gemeinschaften, LThK (1959²), 3:1093.

¹¹ Kurt Hutten, Seher, Grübler, Enthusiasten, 9.

¹² K. Hutten, Adventisten, RGG (1957³), 102. Das HRG beschreibt STA als „eschatologisch ausgerichtete Gemeinschaft“, bei der „die Parusie in Gestalt eines festen Datums keine (entscheidende) Rolle mehr“ spielt (Handbuch religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen, hg. Horst Reller, Hans Krech, Matthias Kleiminger, im Auftrag der Kirchenleitung der VELKD, 5., neu bearb. und erw. Auflage, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2000, 191).

¹³ Wilson definiert „Sekten“ soziologisch als religiöse Protest- und Minderheitsbewegungen. Er unterscheidet 7 Sektentypen, unter ihnen befinden sich die revolutionären oder adv. Sekten. Sie verstehen die biblischen Prophezeiungen als Wegweiser zum Heil und halten nach dem Ende der Welt Ausschau. Zu diesem Typus zählt er auch die STA. Siehe Bryan Wilson, Religious Sects: A Sociological Study, McGraw-Hill, New York and Toronto 1970, 93-103; dt.: Religiöse Sekten, Kindler Verlag, München 1970. Siehe auch ders., hg., Patterns of Sectarianism, Heinemann, London 1967, 1-45; und ders., Sect or Denomination: Can Adventism Maintain Its Identity? Spectrum 7:1 (1975), 34-43.

¹⁴ Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine, Review & Herald Publ. Assn., Washington DC 1957; Seventh-day Adventists Believe ...: A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines, General Conference of Seventh-day Adventists, Ministerial Assn., Washington DC 1988; dt. Was Adventisten glauben: 27 biblische Grund Lehren umfassend erklärt, Advent-Verlag, Lüneburg 1996; und Lutherans and Adventists in Conversation: Report and Papers Presented 1994-1998 (General Conference of SDAs; and Geneva: The LWF, Silver Spring, MD 2000); der „Report“ alleine findet sich auf deutsch in: Adventisten und Lutheraner im Gespräch, Bericht über die Gespräche zwischen dem LWB und der Kirche der STA, LWB & STA, o. O. 1998), 216-253.

¹⁵ Helmut Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit: Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts, 4., stark erw. und aktualisierte Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 370. Nach Obst rückte Ellen White „die Sabbatfrage

tistischen Lehrgebäude“¹⁶ und „wurde zum zentralen Erkennungs- und Bewährungspunkt adv. Glaubens.“¹⁷ Die Sabbatlehre trug entscheidend dazu bei, die Enttäuschung von 1844 zu verarbeiten, das Ausbleiben der Parusie zu erklären und sich neu der Gegenwart zuzuwenden.¹⁸ STA verstehen den Sabbat als „gegenwärtige Wahrheit“ (*present truth*) und als ihren wohl wichtigsten Beitrag zur Christenheit.¹⁹

Somit stellt der Sabbat „die eigentliche Besonderheit“ der STA dar; jedoch wird er seinerseits „im apokalyptischen Zusammenhang“ gesehen.²⁰ Die Wiederherstellung dieser vergessenen bzw. verdrängten Schöpfungsordnung (Jes 58,12ff., Dan 7,25) geschieht durch die Verkündigung des ewigen Evangeliums, das zugleich letzte Warnungsbotschaft an die Welt ist und zur Anbetung des Schöpfers, zu Glaube und Gehorsam gegenüber seinen Geboten aufruft (Offb 14,6-12). Dieser prophetische Aufruf und Auftrag (Offb 10,11) gilt allen Menschen in der gegenwärtigen ‚Zeit des Gerichts‘. M.a.W., es ist die Deutung des Sabbats im Kontext der Endzeit, die der ‚Adventbotschaft‘ ihre besondere Dringlichkeit verleiht.²¹

in den Mittelpunkt. Aus Adventisten wurden unter ihrem maßgeblichen Einfluß Sabbatisten, die Adventhoffnung musste sich mit der zweiten Stelle im Gefüge der Sonderlehren begnügen. Nicht der Glaube an die baldige Wiederkunft Christi, sondern die Sabbatfrage ist die Unterscheidungslehre, ist der innerste Kern der letzten Gnadenbotschaft Gottes.“ (ebd. 382).

¹⁶ Hutten 44. Auch Irmgard Simon sieht in der „Einhaltung des Sabbats neben dem Adventismus das Hauptmerkmal der heutigen Lehre der STA“ (Die Gemeinschaft der Siebentags-Adventisten in volkskundlicher Sicht, Aschendorff, Münster 1965, 36).

¹⁷ Adventisten. EKL (1986), 1:46.

¹⁸ „Die Milleriten, die 1844 nicht eingestehen konnten, daß sie einer Täuschung erlagen, verarbeiteten intern ihre Enttäuschung in der Suche nach weiteren, bisher übersehenen Zeichen. Hinweise von den sabbatistischen Baptisten haben sie den Sabbat als ein solches Zeichen entdecken lassen, das besonders geeignet schien, sowohl die Parusieverzögerung zu erklären, als sich auch ihrer Erwählung zu versichern. ... Der Sabbatismus ist also hier ... die Bewältigung der Enttäuschung einer konkreten Naherwartung und somit eine Art von Entapokalyptisierung.“ (Jürgen Kaiser, Ruhe der Seele und Siegel der Hoffnung: Die Deutungen des Sabbats in der Reformation Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 65, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996, 252).

¹⁹ „Properly understood, the Sabbath is the capstone of Adventist theology and potentially is most valuable contribution to the larger Christian world.“ (Richard Rice, *The Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-day Adventist Perspective*. Andrews University Press, Berrien Springs MI 1985, 356).

²⁰ Hans-Dieter Reimer, *Die Adventisten*, 187.

²¹ Auch die eschatologische Dimension des Sabbats als Vorzeichen des verheißenen Gottesreiches bildet eine zusätzlich Brücke zwischen Sabbatlehre und Eschatologie. „Jede Sabbatfeier ist ein messianisches Intermezzo in der Zeit und wenn der Messias kommt, bringt er den endgültigen messianischen Sabbat für alle Geschöpfe Gottes. Darum sind

Träger der letzten Gnaden- und Warnungsbotschaft ist der eschatologische (Über-)Rest, die wahren Anbeter Gottes, die Treuen der Endzeit, die sich durch Standhaftigkeit und Gehorsam auszeichnen (Offb 12,17; 14,12). Sie unterscheiden sich von denen, die das ‚Tier‘ anbeten und sein ‚Malzeichen‘ tragen. Der Sabbat spielt dabei die Schlüsselrolle als Erkennungszeichen wahrer Anbetung und als Identitätsmerkmal der ‚Übrigen‘. STA haben sich häufig mit den ‚Übrigen‘ identifiziert und die Bezeichnung ‚Gemeinde der Übrigen‘ verwendet. Darin spiegelt sich ihr besonderes, apokalyptisch gefärbtes Kirchen-, Selbst- und Missionsverständnis,²² das eng mit der endzeitlichen Auslegung von Offb 12-14 verknüpft ist.²³

„Mit diesem prophetisch-apokalyptischen System ist das *Selbstverständnis* der Siebenten-Tags-Adventisten als *Gemeinschaft* weitgehend festgelegt.“²⁴ STA sehen sich „im endzeitlichen Licht“ als „endzeitliche Sammlungsbewegung“; allerdings ist damit „kein Exklusivitätsanspruch“ verbunden.²⁵ Seit Mitte des 20. Jh. ist das adv. Selbstverständnis in Bewegung; seitdem wird weniger exklusiv und mehr funktional gedacht. Die ‚Übrigen‘ sind die von Gott Berufenen und Beauftragten, nicht die exklusiv Bevorrechtigten, denn Gott hat seine Treuen in jeder Kirche. STA verstehen Offb 14,12 heute als „einen Ruf an alle Kirchen“ und betonen, „zu diesem Überrest gehören zu wollen“, der mit keiner kirchlichen Institution identisch ist. „Daraus folgt, daß für die Adventgemeinde der Anspruch, der Überrest der biblischen Prophetie zu sein, mehr eine Herausforderung als eine Feststellung, mehr ein Aufruf als

die Adventisten die christliche Gemeinschaft, die kraft ihrer Hoffnung den Sabbat hält.“ (Jürgen Moltmann, Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie, Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 158, 287-294; vgl. ders., Gott in der Schöpfung, Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre, 2., durchges. Auflage, Kaiser, München 1985, 294-297).

²² Siehe dazu: Hans K. LaRondelle, The Remnant and the Three Angels' Messages, in: HSDATH, 857-892. Hier liegt auch der Hauptgrund für die Zurückhaltung der STA gegenüber der ökumenischen Bewegung. STA verstehen sich als Alternative zu anderen ökumenischen Bestrebungen, bemühen sich aber gleichzeitig um gute Beziehungen zu anderen Kirchen. Siehe dazu Bert B. Beach und John Graz, 101 Fragen und Antworten: Was Adventisten von ihrer Kirchenleitung wissen wollen, Advent-Verlag, Lüneburg 2000, 27-29, 93 ff.

²³ Jon Paulien, Eschatology and Adventist Self-Understanding, in: Lutherans and Adventists in Conversation: Report and Papers Presented 1994-1998, General Conference of SDAs; and Geneva: The LWF, Silver Spring MD 2000, 237-253.

²⁴ Reimer, Die Adventisten, 197.

²⁵ Erich Geldbach, Die Adventisten – eine konfessionskundliche Einordnung. Materialdienst (Bensheim) 43:3 (1992), 50.

eine Bilanz, mehr ein Prüfstein des Glaubens als die Summe ihrer Werke darstellt.²⁶

Somit ist die Schlussfolgerung berechtigt, dass die theologische Mitte des Adventismus in der Tat in der Eschatologie zu finden ist. Auch das Sabbatverständnis und die Ekklesiologie werden von den „letzten Dingen“ her gesehen und gedeutet. Die Vollendung des göttlichen Heilsplans in der Wiederkunft Christi, der Auferstehung der Toten und der Neuen Welt bildet den gedanklichen Schwerpunkt adv. Glaubens und Denkens, um den sich alle anderen theologischen Aspekte ranken. STA haben „eine reale Enderwartung“, bei der „der wiederkommende Herr und damit die Hoffnung auf die Vollendung im Mittelpunkt der endzeitlichen Verkündigung steht.“²⁷ „Die gesamte adventistische Theologie steht in einem eschatologisch-apokalyptischen Rahmen,“ der „die Grundlage des adventistischen Denkens“ bildet.²⁸

Kennzeichen der adventistischen Endzeiterwartung

Was sind nun die wesentlichen Kennzeichen der adv. Welt- und Zukunftsschau? In der in diesem Aufsatz gebotenen Kürze lassen sich die folgenden sechs Aspekte unterscheiden.

Apokalyptische Eschatologie

Die „apokalyptische Sichtweise“ ist „ein fester und wesentlicher Bestandteil des adventistischen Glaubens.“²⁹ Gekennzeichnet von einer deterministischen Geschichtsschau sowie einem geschichtlichen und ethischen Dualismus³⁰ ist

²⁶ Richard Lehmann, Die Übrigen und ihr Auftrag, in: Die Gemeinde und ihr Auftrag, Studien zur adv. Ekklesiologie Bd. 2, hg. J. Mager, Saatkorn, Lüneburg 1994, 100 f., 73-102; vgl. Charles W. Teel, Jr., Remnant, in: Remnant and Republic: Adventist Themes for Personal and Social Ethics, hg. Charles W. Teel, Jr., LLU, Center for Christian Bioethics, Loma Linda CA, 1995, 1-35. Siehe auch SDA Answer Questions on Doctrine; und Hans Heinz, Leben aus der Zukunft, 243-247.

²⁷ Geldbach, Die Adventisten, 50. Vgl. Rolf J. Pöhler, Kein ewiger Himmel ohne Jüngstes Gericht? Biblische Apokalyptik und christliche Hoffnung, in: Apokalyptik und apokalyptisches Lebensgefühl, Spes Christiana Beiheft 5, Theologische Hochschule Friedensau, Friedensau 2001, 21-46.

²⁸ Hans-Diether Reimer, Adventistische Theologie. Materialdienst der EZW 40 (1977), 241. Dazu gehört nach Reimer die Sabbatheiligung wie das Kirchen- und Selbstverständnis. Reimer, Die Adventisten, 194.

³⁰ Siehe dazu Pöhler, Kein ewiger Himmel ohne Jüngstes Gericht? 23-25; und William G. Johnsson, Biblical Apocalyptic, in: HSDATH, 784-814.

biblische Apokalyptik zielgerichtet/teleologisch; sie redet vom Ziel und Ende der Geschichte. Christliche Hoffnung ist nicht zeitlos, sondern auf die von Gott verheißene Zukunft ausgerichtet, die in Christus bereits angebrochen ist. Darum ist jetzt letzte Zeit, Endzeit. Biblisch-christliche Apokalyptik ist zwar pessimistisch in bezug auf die menschlichen Zukunftsaussichten, aber optimistisch hinsichtlich der göttlichen Möglichkeiten. Sie ist Hoffnungslehre und verbreitet keine Katastrophenangst.³¹ Diese *geschichtstranszendierende* Eschatologie erwartet die Vollendung allein von Gott, der die Schöpfung ohne menschliche Mitwirkung vollendet, so wie er sie auch ohne menschliche Beteiligung ins Leben gerufen hat. Sie steht im Gegensatz zu allen *geschichtsimmanenten* (evolutionären wie revolutionären) Weltvollendungstheorien, wie sie im Millenarismus/Chiliasmus vorherrschend sind. Das kataklysmische Weltende (Mt 24, 38f.; Lk 17,27; 2 Petr 2,5f.) bringt die ultimative Zeitenwende, der Weltuntergang wird zum Auftakt der Neuschöpfung. Die ntl. Botschaft kennt eine „Zeit mit Finale“.³²

Prämillennaristische Theologie

Adv. Eschatologie rechnet mit der plötzlichen, sichtbaren und persönlichen Wiederkunft Christi, mit der Gottes Heilsplan für diese Welt zur Vollendung kommt. Der Wiederkunft folgt das Millennium, in dem das Gericht über die Gottlosen stattfindet (Offb 20). Dieser geschichtspessimistische *Prämillennarismus* unterscheidet sich zum einen vom sozialutopischen *Postmillennarismus*, der – vom Fortschrittsglauben geprägt – auf graduelle Weltverbesserung setzt und die Aufrichtung der Gottesherrschaft innerhalb der Geschichte erwartet (Edwards, Whitby, Finney, *social gospel movement*). Er unterscheidet sich zum anderen aber auch vom *Amillennarismus*, der in der Kirche das gegenwärtige Gottesreich sieht (Origines, Augustinus), sowie von politisch-säkularen chiliastischen Vorstellungen, die von einem (tausendjährigen) irdischen Friedensreich träumen und ein ‚Paradies auf Erden‘ erwarten (eschatologischer Chiliasmus).

³¹ „Apokalyptische Naherwartung ist weder gekennzeichnet durch pessimistische Töne noch durch destruktive Tendenzen, auch wenn ihr diese für gewöhnlich zugeschrieben werden, noch liegt ihr daran, Angst und Verzweiflung einzuflößen. Ganz im Gegenteil: Apokalyptische Naherwartung ist optimistisch, hoffnungsvoll und konstruktiv. Apokalyptische Naherwartung überlässt die Zukunft der Geschichte nicht dunklen Schicksalskräften, sondern appelliert an die Freiheit des Menschen und an das Handeln Gottes.“ (Juan-José Tamayo-Acosta, *Biblische Perspektive: Zwischen Eschatologie und Apokalyptik*, Concilium 37 [2001], 195, 190-198).

³² Gerd Felder, *Wie Nomaden ohne Route*. Rheinischer Merkur – Online 4.1.2002.

Kirchengeschichtliche Auslegung

STA folgen der kirchen-, reichs- bzw. heilsgeschichtlichen Auslegung biblisch-apokalyptischer Weissagungen (Historismus). Danach liefert die Bibel einen Grundriss der Weltgeschichte von der Zeit des Sehers bis zur Wiederkunft Christi (*history in advance*), wobei nicht die zeitgenössische Situation der Gläubigen (Israel, Urkirche) primär ins Blickfeld tritt, sondern die verborgene Zukunft beleuchtet wird. In der Auslegung werden die biblischen Weissagungen bestimmten Personen, Institutionen und Ereignissen der Geschichte zugeordnet, die symbolischen Zeitangaben der Apokalypsen³³ mithilfe des Tag-Jahr-Prinzips entschlüsselt.³⁴ Die Ergebnisse lassen sich auf prophetischen Karten darstellen; diese Zeittafeln geben einen prophetischen Abriss der Weltgeschichte, in der sich die angekündigten Ereignisse erfüllt haben bzw. noch erfüllen werden.³⁵ Apokalyptische Prophezeiungen gelten als nicht-konditional³⁶ und erlauben für jedes Symbol nur *eine* geschichtliche Erfüllung.³⁷

Die *kirchengeschichtliche* Auslegung wurde von den Reformatoren vertreten und bildete vom Ende des 17. Jh. bis in die Mitte des 19. Jh. die vorherrschende Sicht unter protestantischen Auslegern.³⁸ In der Millerbewegung

³³ Dazu gehören die 70 Wochen (Dan 9,24), die 3½ Zeiten (Dan 7,25; 12,7; Offb 12,14), die 1260, 1290, und 1335 Tage (Dan 12,11f; Offb 11,3; 12,6), die 42 Monate (Offb 11,2; 13,5) und die 2300 Abend-Morgen (Dan 8,14).

³⁴ Siehe dazu William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, DARCOM Serie, Bd. 1, General Conference of SDAs, Washington DC 1982, 56-93; dt.: *Ausgewählte Studien prophetischer Interpretation*, rev. Ausg., hg. Frank B. Holbrook, Biblical Research Institute, GK der STA, Silver Springs MD 1992, 51-83.

³⁵ Ein Nachdruck sowie mehrere Abbildungen solcher prophetic charts finden sich in *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, hg. Ronald L. Numbers und Jonathan M. Butler, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis IN 1987.

³⁶ William G. Johnsson, *Conditionality in Biblical Prophecy with Particular Reference to Apocalyptic*, in: *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, Daniel and Revelation Committee Series, Bd. 3, hg. Frank B. Holbrook, General Conference of SDAs, Biblical Research Institute, Washington DC 1986, 259-287; dt. Fassung: ders., *Konditionale Prophetie*, in: *Prophetie und Eschatologie*, 2 Bände, Referate der Bibelkonferenz Marienhöhe, Darmstadt 1982, 1:65-89; und HSDATH, 791-796.

³⁷ Gerhard F. Hasel, *Fulfillments of Prophecy*, in: *The Seventy Weeks*, 288-322; dt. Fassung: ders., *Prophetie und ihre Erfüllung*, in: *Prophetie und Eschatologie*, 155-191.

³⁸ Froom's *The Prophetic Faith of our Fathers* gilt bis heute als Standardwerk zu diesem Thema. Siehe auch Kenneth G. C. Newport, *Apocalypse and Millennium: Studies in Biblical Eisegesis*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; Newport bezeichnet den Historismus als „the Protestant (interpretative) paradigm“ (21 f., 173).

(1840–1844) erlebte sie ihre Hoch-Zeit³⁹; nach der großen Enttäuschung geriet sie jedoch zunehmend in Misskredit. STA sind heute praktisch die einzigen Vertreter der historischen Auslegung. Sie unterscheiden sich damit von der *zeitgeschichtlichen* Auslegung (Präterismus; historisch-kritische Exegese), der *endgeschichtlichen* Auslegung (Futurismus, Dispensationalismus), die die Erfüllung erst unmittelbar vor der Parusie bzw. dem Millennium erwartet, *geschichtstheologischen* Deutungsansätzen sowie solchen, die präteristische mit futuristischen Ansätzen verbinden.⁴⁰

Endzeit als Bewährungs- und Gerichtszeit

Nach adv. Verständnis geht der Parusie eine Bewährungszeit der Gemeinde voraus, in der ihr Glaube aufs Äußerste geprüft wird (Dan 12; Mt 24; 2 Thess 2; Offb 12-14). Im Unterschied zum Dispensationalismus (Darbyismus, Entrückungstheologie) wird die Endgemeinde von Gott nicht *vor*, sondern *in* der ‚Stunde der Versuchung‘ bewahrt. Dem Weltende geht ein himmlisches Gericht voraus, das Gottes Entscheidung über die Heiligen und ihre Widersacher offenbar macht, bevor dieses Urteil vollzogen wird (Dan 7). Auch die ‚Reinigung‘ bzw. Rechtfertigung oder Wiederherstellung des Heiligtums am Ende der 2300 Jahre dient der endgültigen Beseitigung der Sünde (Dan 8). Der endzeitliche Angriff Satans auf die Gläubigen und die Rettung durch den wiederkommenden Christus markieren den Abschluss des Kampfes zwischen Gut und Böse, der mit einem doppelten Ausgang der Geschichte verbunden ist (keine Allversöhnung).

³⁹ Miller wollte seinen aufgeklärten Zeitgenossen – er selber war stark vom Deismus beeinflusst gewesen – beweisen, dass die Bibel den höchsten Anforderungen des menschlichen Verstands gerecht zu werden vermag. Diesem Zweck diene sein Versuch, die prophetischen Zeitangaben der Bibel zu harmonisieren und die biblische Chronologie mithilfe des Tag-Jahr-Prinzips mit mathematischer Genauigkeit zu synchronisieren. Eine ausführliche Beschreibung der Hermeneutik der Millerbewegung bietet Kai Arasola, *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament*, University of Uppsala Faculty of Theology, Uppsala 1990.

⁴⁰ Präterismus (Luis de Alcazar, 1554–1613) und Futurismus (Francisco Ribera, 1537–1591) waren ursprünglich katholische, von spanischen Jesuiten entwickelte Antworten auf den protestantischen Historismus, die die Deutung der Antichrist-/Babylon-Symbolik auf das Papsttum entkräften sollten. Siehe dazu Newport, 66-90.

Die Zeichen der Endzeit

Während der zeitgenössische *Postmillennarismus* den Siegeszug von Wissenschaft und Technik, soziale Reformen und gesellschaftliche Errungenschaften als Indizien eines bevorstehenden goldenen Zeitalters deutete, verwies der *Prämillennarismus* Miller'scher Prägung auf die apokalyptischen Endzeit-Zeichen als Indikatoren des nahen Weltuntergang. Zeichen in Natur (Erdbeben von Lissabon 1755, dunkler Tag 1780, Sternenfall/Meteoritenschauer 1833), Geschichte (Niedergang des Ottomanischen Reiches 1840) und Gesellschaft (soziale Übel und Missstände) untermauerten die apokalyptische Zukunftserwartung. Zuweilen werden auch heute noch Darstellungen von Endzeitszenarien verbreitet, mit deren Hilfe sich die verbleibenden Stationen bis zum Tag X annähernd bestimmen lassen sollen. Im Mittelpunkt solcher ‚Endzeitfahrpläne‘ stehen religiös-politische Machtkonstellationen (Rom, USA), die erwartungsgemäß die letzte Welt- und Glaubenskrisen und damit den ersehnten Tag des Herrn herbeiführen werden.⁴¹

Die unterschwellige Frage nach dem „Wann?“

Gerade der Blick auf die „Zeichen der Zeit“ diene immer wieder dazu, die apokalyptische Naherwartung aufrecht zu erhalten. Zwar haben sich STA „von jedem Versuch, den Zeitpunkt des ‚Endes‘ von neuem zu berechnen, distanziert“⁴²; dennoch wurden und werden von Einzelnen bzw. bestimmten Gruppierungen immer wieder Anstrengungen unternommen, um die jeweilige Gegenwart nachweislich zum definitiven ‚Ende der Endzeit‘ erklären zu können. Solch indirektes *date setting* möchte das unbestimmte ‚bald‘ der Parusieverheißung zeitlich konkretisieren und die Adventbotschaft auf diese Weise aktualisieren.⁴³

⁴¹ Siehe dazu Ellen G. White, *Last Day Events: Facing Earth's Final Crisis*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1992; dt: *Christus kommt bald! Ereignisse der Endzeit*, Advent-Verlag, Hamburg 1994; Marvin Moore, *The Crisis of the End-Time*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1992; dt.: *Mit Christus durch die Endzeit*, Advent-Verlag, Lüneburg 1997; und Donald Ernest Mansell, *The Shape of the Coming Crisis*, Pacific Press Publ. Assn., Nampa ID 1998.

⁴² Reimer, *Die Adventisten*, 193.

⁴³ Als Joseph Bates die Wiederkunft Jesu auf den 22.10.1851 datieren wollte, stellte Ellen White bereits ein Jahr vorher ein für allemal klar: „Seit 1844 ist Zeit kein Prüfstein mehr gewesen, und niemals wieder wird ein berechneter Zeitpunkt ein Prüfstein des Glaubens sein.“ (Frühe Schriften von Ellen G. White, Wegweiser-Verlag, Wien 1993, 65). Sie hat zeitlebens vor solchen Deutungsversuchen gewarnt. Siehe dazu Pöhler, *Continuity and Change in Adventist Teaching*, 83-85.

Adventhoffnung und Weltverantwortung

Entgegen einem weit verbreiteten Vorurteil (Apokalyptik ist weltfremd, passiv und blind für die Nöte der Zeit) sind STA „menschen- und weltbezogen. Das ist deshalb so bedeutsam, weil es unter den apokalyptischen Gemeinschaften fast eine einmalige Erscheinung ist. Ja, selbst im größeren Rahmen der evangelikal-traditionalistischen Gemeinschaften gehören die Adventisten mit ihrem ‚humanitären Werk‘ zu den ausgesprochen positiven Gruppen.“⁴⁴ Offensichtlich hat die Erwartung des nahen Weltendes STA nicht veranlasst, sich in sektiererische Selbstisolation zu begeben und die gottlose Welt ihrem Untergang zu überlassen. Viele Anhänger der Millerbewegung waren ursprünglich in sozialen Reformbewegungen aktiv gewesen; die bevorstehende Wiederkunft Christi bedeutete für sie nicht die Preisgabe, sondern die baldige Verwirklichung ihrer Ideale. Auch unter den sabbathaltenden Adventisten waren aktive Reformer zu finden, die die Sünde der Sklaverei angeprangert und sich für die Bekämpfung sozialer Übel (wie den Alkohol- und Nikotinmissbrauch) eingesetzt hatten.⁴⁵

Seit ihrer Gründung als Religionsgemeinschaft im Jahr 1863 haben sich STA auf vielfältige Weise gesellschaftlich engagiert, zunächst auf pädagogischem, präventivem und sozial-karitativem Gebiet, zunehmend aber auch in gesellschaftlichen und sozial-politischen Fragen.⁴⁶ Die Förderung gesunder Lebensweise (Vegetarismus, Reformlebensmittel), die Einrichtung von Sanatorien /Krankenhäusern, der Bau von Grund- und Hochschulen, eine gut organisierte Wohlfahrts- und Entwicklungszusammenarbeit sowie Katastrophenhilfe, das engagierte Eintreten für Religionsfreiheit – all das sind Indizi-

⁴⁴ Reimer, *Die Adventisten* (1979/1995) 181. Nach Eggenberger führt die einseitige Überbetonung von Glaubensaussagen zu schwärmerischen und sektenhaften Zügen, bsp. wenn die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi „nahezu blind [macht] für die Aufgaben unserer Zeit und für die christliche Verantwortung dem Nächsten gegenüber“ (Eggenberger, 22).

⁴⁵ Siehe dazu *The Rise of Adventism: Religion and Society in Mid-Nineteenth-Century America*, hg. Edwin S. Gaustad, Harper & Row, New York 1974; und *The Disappointed: Millerism and Millenarianism in the Nineteenth Century*, hg. Ronald L. Numbers und Jonathan M. Butler, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis IN 1987.

⁴⁶ Siehe Douglas Morgan, *Adventism and the American Republic: The Public Involvement of a Major Apocalyptic Movement*, University of Tennessee Press, Knoxville TN 2001; Morgans Untersuchung zeigt, wie sich STA nach anfänglicher sozialer und theologischer Isolation zunehmend in der amerikanischen Gesellschaft engagiert und diese – nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer apokalyptischen Weltdeutung – aktiv mitgestaltet und nachhaltig geprägt haben.

en, die auf eindrucksvolle Weise zeigen, dass apokalyptische Naherwartung und christliche Weltverantwortung durchaus zusammengehen können.⁴⁷

Das Ausbleiben der Parusie und die Krise der Adventbewegung

Das Ausbleiben der Parusie stellt eine der größten Anfechtungen für den christlichen Glauben dar, insoweit er die Wiederkunftsverheißung des NT ernst nimmt. Sie bildet auch die eigentliche Ursache für die gegenwärtige Krise der Adventbewegung.⁴⁸ Diese *prophetic disconfirmation* (Festinger) stellt den Adventismus, der aus der Enttäuschung von 1844 hervorgegangen ist, grundsätzlich in Frage und betrifft Identität und Mission der STA. So wundert es bsp. nicht, dass anstelle der ‚großen Enttäuschung‘ eine Art schleichende Verunsicherung eingesetzt hat, die unübersehbar geworden ist. „Die Festlegung auf das ‚sehr bald‘ ist eine Hypothek, eine ‚Zeitbombe‘, welche Ellen G. White ihrer Gemeinschaft zurückließ und deren innere Sprengkraft nach über hundert Jahren angespannten Wartens ständig zunimmt.“⁴⁹ „Der heutige deutsche Adventist ist trotz seines eifrigen Glaubens an die baldige Wiederkunft Jesu jedoch weit entfernt vom Zeugengeist der ersten Generation, die die Parusie zu Lebzeiten erwartete.“⁵⁰ „Aus der wandernden Pilgerschar wurde die organisierte Kirche. Es war ein zwangsläufiger Prozeß. Kann die Adventgemeinschaft sich ihm entziehen? Kann sie die Glut der Enderwartung konservieren?“ Die „Endzeitbewegung“ wurde zu einer „fest organisierte[n] Kirche mit eschatologischem Lehrakzent ..., die sich notwendig in der Welt und in der Gesellschaft etablierte und teilweise auch sich in sie integrierte.“⁵¹

⁴⁷ Man wird dabei an den Satz von C. S. Lewis erinnert: „Aus der Geschichte wissen wir, daß gerade die Christen, die am stärksten auf das Jenseits schauten, sich auch am eingehendsten mit dem Diesseits befaßten. ... Sie alle drückten dieser Welt ihren Stempel auf, gerade weil ihr Sinnen und Trachten auf das Jenseits gerichtet war.“ (C. S. Lewis, Grundsätze: Aphorismen und Gedanken. Brunnen-Verlag, Basel und Gießen 1985, 74).

⁴⁸ Jack W. Provonsa, *A Remnant in Crisis*, Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 1993; und Laura L. Vance, *Seventh-Day Adventism in Crisis: Gender and Sectarian Change in an Emerging Religion*, University of Illinois Press, Urbana und Chicago 1999.

⁴⁹ Obst, Apostel und Propheten der Neuzeit, 385.

⁵⁰ Simon, 47. „Adventisten haben zu Recht darauf verwiesen, daß die Endzeiterwartung in der Schrift ausgeprägt ist. Dennoch muß man die Frage stellen, ob eine Gemeinschaft dauernd unter ‚eschatologischem Dampf‘ stehen kann. Auch der Adventismus hat sich inzwischen eingerichtet und institutionalisiert.“ (Erich Geldbach, Auf dem Weg zur Freikirche? Die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten [Teil II], Evangelischer Bund [1995:4], 7).

⁵¹ Hutten, 62 f.

Auslöser und Auswirkungen der Krise

Erste Anzeichen einer Krise waren schon im Zusammenhang mit den beiden Weltkriegen zu spüren, als die geopolitischen Entwicklungen der Deutung apokalyptischer Weissagungen zuwiderlief. So mutierte weder ‚der kranke Mann am Bosphorus‘ zum endzeitlichen Nordkönig (Dan 11,40ff), noch entpuppten sich Japan, China („die gelbe Gefahr“) und Russland als die ‚Könige vom Aufgang der Sonne‘, die die Völker zur Endschlacht von Harmagedon zusammenriefen (Offb 16,12ff.). Seitdem ist die Verkündigung und Auslegung dieser und anderer biblisch-apokalyptischer Weissagungen weitgehend verstummt.

Unauffälliger, aber umso nachhaltiger wirkten die soziologischen Veränderungen, denen die STA in ihrer Entwicklung unterworfen waren. Stetiges Wachstum, materieller Wohlstand, ein überdurchschnittliches Bildungsniveau, zunehmender gesellschaftlicher Einfluss und wachsende politische Verantwortung vor allem in Ländern der dritten Welt – all das führte dazu, dass aus der isolierten und weltabgeschiedenen ‚Sekte‘ eine weltoffene, vielseitig engagierte ‚(Frei-)Kirche‘ geworden ist. Was Religionssoziologen längst wussten (Weber, Troeltsch, Niebuhr, Wilson), hat inzwischen auch die STA eingeholt. Die Institutionalisierung und Verkirchlichung der Adventbewegung führte zu einem gewandelten Verhältnis zur Welt und zur Gesellschaft.⁵² Die „Diskrepanz zwischen dem eschatologischen Anspruch und der angepaßten Wirklichkeit der Gemeinschaft“ wurde zum „neuralgischen Punkt des Adventismus.“⁵³

Die theologischen Auswirkungen dieser Entwicklungen zeigen sich u.a. in nachlassender Naherwartung, abnehmender Betonung des nahen Welten-

⁵² Pöhler, 134-143, siehe auch 83-87. „Somit ist aus einer separatistischen amerikan[ischen] ‚Sekte‘ eine allseits anerkannte, missionarisch engagierte, auch sozial höchst aktive weltweite ‚Kirche‘ geworden.“ (Adventisten, EKL [1986], 1:45)

⁵³ Hans-Diether Reimer, Endzeitgemeinde im Wandel: Wohin bewegt sich der Adventismus? Materialdienst der EZW 36 (1973), 218-225, 218 f. Nach Reimers Beobachtung beschränken sich STA „auf eine fundamentale biblische Lehre mit leicht endzeitlichem Akzent“ (219). „Die Adventgemeinde in der Bundesrepublik hat sich tendenziell von einer die Wiederkunft Christi verkündenden gesellschaftskritischen Protestbewegung in eine soziokulturelle Anpassungs-Freikirche verändert. Sie hat sich im Diesseits etabliert und die kritische Verkündigung auf die hinteren Plätze verwiesen.“ (Thomas Steininger, Naherwartung und Etablierung im Diesseits, in: 2000 Jahre Naherwartung – Altert eine Hoffnung? Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart, Band 30, o.O.; o.J., 66, 64-77). Vgl. Christian D. Schmidt, Zeit des Gerichts oder Gericht der Zeit? Ideologie und Eschatologie der Siebenten-Tags-Adventisten. Lembeck, Frankfurt 1972.

des,⁵⁴ Verunsicherung in der Deutung apokalyptischer Texte, internen theologischen Auseinandersetzungen, der Suche nach dem „Sündenbock“⁵⁵ und zunehmenden Polarisierungstendenzen. Dabei ist das Bemühen um fundamentalistische Vergewisserung ebenso spürbar wie ein verstärktes Engagement im Diesseits, die theologische Bejahung der Welt als Lebensraum der Gemeinde und sogar die Bereitschaft zum radikalen lehrmäßigen Traditionsabbruch. Das Schwellenjahr 2000 mag ein Übriges dazu beitragen, dass sich die Adventgemeinde im dritten nachchristlichen Jahrtausend weiterhin und verstärkt mit diesen Fragen auseinanderzusetzen haben wird.⁵⁶

Wege aus der Krise

Wie reagiert der gegenwärtige Adventismus auf diese nachhaltigen Veränderungen? Welche Reaktionen auf die aktuellen Herausforderungen und Entwicklungen lassen sich beobachten? Welche Alternativen bieten sich an? Im Wesentlichen sind es vier Tendenzen, die auf ganz unterschiedliche Weise auf das Ausbleiben der Wiederkunft Christi reagieren.

Intensivierung apokalyptischer Naherwartung

Gemäß dem traditionellen adv. Verständnis enthüllt die biblische Prophetie die göttliche Chronologie der Geschichte; die Weissagungen Daniels und der Offenbarung zeigen, wo die Weltgeschichte angelangt und was noch zu erwarten ist (*history in advance*). Die Zeitzeichen bestätigen, dass das Kom-

⁵⁴ Hans-Dieter Reimer verweist auf die quantitative Reduzierung eschatologisch-apokalyptischer Glaubenssätze in der Neufassung der „Fundamental Beliefs“, die von fast 50% auf etwa 20% zurückgegangen sind (Adventisten: Neufassung der adventistischen ‚Glaubensgrundsätze‘, Materialdienst der EZW 44 [1981], 266 f.).

⁵⁵ Vance hat vier adv. Erklärungen für die Parusieverzögerung gefunden: das laufende Untersuchungsgericht, unvollendete Weltmission, mangelnde Vorbereitung der Gemeinde und unerfüllte Endzeitprophetieungen; sie stoßen aber jeweils nur bei einem Teil der STA auf Zustimmung (Vance, 48).

⁵⁶ In seiner Untersuchung zur religiösen Sozialisation junger Erwachsener in der postmodernen Gesellschaft hat Steininger auf die nachhaltigen Veränderungsprozesse aufmerksam gemacht, die zu einem Verblässen traditioneller Glaubensüberzeugungen und Verhaltensweisen führen. Trotz aller Relativierungstendenzen steht der Glaube an die Wiederkunft Jesu jedoch weiterhin unangefochten an der Spitze der adv. Identitätssymbole (94%), obgleich er sich offenbar nur für die Hälfte der Befragten als alltagsrelevant erweist. Siehe Thomas R. Steininger, *Konfession und Sozialisation: Adventistische Identität zwischen Fundamentalismus und Postmoderne*, Kirche und Konfession 33, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 190-198, 234-236.

men des Herrn nahe ist, ja unmittelbar bevorsteht. Aktuelle Ereignisse können diese Überzeugung festigen und wieder beleben: Die friedliche Revolution von 1989 und das Millenniumsjahr 2000, der überraschende Fall des Kommunismus und die neue Rolle Amerikas als einziger Supermacht, die ‚neue Weltordnung‘ und die unaufhaltsame Globalisierung, der wachsende Einfluss des Papstes und die Aussöhnung der christlichen Konfessionen – all das lässt erwarten, dass die letzte Erfüllung prophetischer Vorhersagen unmittelbar bevorsteht. Dazu gehört eine religiös motivierte Sonntagsgesetzgebung, bei der das endzeitliche Babylon, angeführt vom christlichen Amerika und dem wiedererstarkten Papsttum den entscheidenden Widerpart zu den „Übrigen“ bilden und deren Verfolgung einleiten werden.

Der sorgfältige Blick auf die aktuellen Zeitereignisse dient der Vergewisserung des Adventglaubens, der Stärkung der Naherwartung sowie dem Ansporn zum heiligen Leben und mutigen Glaubenszeugnis. Wer die Zeichen der Zeit versteht, aus dem geistlichen Schlaf erwacht und mit dem Kommen Christi rechnet, wird vorbereitet sein, wenn er erscheint. Bis dahin ist es Aufgabe der Gemeinde, die Welt zu warnen und die Aufrichtigen aus ‚Babylon‘ heraus- und in die ‚Gemeinde der Übrigen‘ hineinzurufen. Bekannte adv. Autoren verbreiten die Auffassung, dass die Endereignisse in allernächster Zukunft zu erwarten sind.⁵⁷ Auch adv. Satellitenevangelisationen lassen keinen Zweifel daran, dass die gegenwärtigen Entwicklungen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur, Religion, und Umwelt/Natur alle zu *einem* Schluss führen, nämlich dass die Weltenuhr nahezu abgelaufen ist (Mark Finley: Net’96, Dwight Nelson: Net’98).

Hermeneutische und theologische Neuorientierung

Anzahl und Umfang adv. Veröffentlichungen zur histor(ist)ischen Auslegung lassen vermuten, dass diese nicht mehr so unumstritten ist, wie es in der

⁵⁷ Clifford Goldstein, *Day of the Dragon*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1993; dt.: *Amerika in der Prophetie: Daten, Fakten, Hintergründe*, Advent-Verlag, Lüneburg 1993; ders., *One Nation Under God? Bible Prophecy – When the American Experiment Fails*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1996; Marvin Moore, *The Crisis of the End-Time*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1992; dt.: *Mit Christus durch die Endzeit*, Advent-Verlag, Lüneburg 1997; ders., *The Antichrist and the New World Order*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1993; ders., *The Coming Great Calamity*, Pacific Press Publ. Assn., Boise ID 1997; und G. Edward Reid, *Even at the Door*, Omega Productions, Fulton MD 1994; ders., *Sunday's Coming! Eye-opening evidence that these are the very last days*, Omega Productions, Fulton MD 1996; ders., *(Are You –...) Ready or Not: Here He Comes*, Omega Productions, Fulton MD 1997.

Vergangenheit der Fall war. Während sich die Kirchenleitung um die historische Untermauerung, theologische Vertiefung und hermeneutische Begründung des Historismus bemüht⁵⁸ und adv. Theologen umfassende Darstellungen apokalyptischer Eschatologie vorlegen,⁵⁹ bleiben kritische Stellungnahmen nicht aus. Sie kommen überwiegend vom progressiven Flügel der STA⁶⁰ und stellen sowohl die kirchengeschichtliche Auslegung als auch die apokalyptische Prägung des Adventismus in Frage.⁶¹ Das Spektrum an Auffassungen reicht von der Erweiterung und Modifizierung der kirchengeschichtlichen Auslegung zugunsten einer historisch-kontextuellen und geschichtstheologischen Deutung⁶² bis hin zur Fundamentalkritik an der apokalyptischen Welt-

⁵⁸ Als der australische Theologe Desmond Ford Anfang der 1980er Jahre die histor(ist)ische Auslegung infrage stellte, wurde ein Studienausschuss (Daniel and Revelation Committee =DARCOM) eingesetzt, dessen Ergebnisse in sieben Bänden veröffentlicht wurden. Zu den hermeneutischen und exegetischen Fragen der Auslegung apokalyptischer Texte siehe William H. Shea, *Selected Studies on Prophetic Interpretation*, DARCOM Serie, Bd. 1, General Conference of SDAs, Washington DC 1982; dt.: *Ausgewählte Studien prophetischer Interpretation*, rev. Ausg., hg. Frank B. Holbrook, Biblical Research Institute, GK der STA, Silver Springs MD 1992; *The Seventy Weeks, Leviticus, and the Nature of Prophecy*, DARCOM Serie, Bd. 3, hg. Frank B. Holbrook, General Conference of SDAs, Biblical Research Institute, Washington DC 1986; und *Symposium on Revelation-Book 1+2*, DARCOM Serie, Bd. 6+7, hg. Frank B. Holbrook, General Conference of SDAs, Biblical Research Institute, Silver Spring, MD 1992.

⁵⁹ Siehe Hans K. LaRondelle, *How to Understand the End-Time Prophecies of the Bible?*, First Impressions, Sarasota FL 1997; ders., *Light for the Last Days*, Pacific Press Publ. Assn., Nampa ID 2000; und Norman Gulley, *Christ Is Coming! A Christ-Centered Approach to Last-Day Events*, Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 1998.

⁶⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die Theologie des „offenen Gottesbildes“ zu erwähnen, die von Richard Rice und anderen vertreten wird und eine Determiniertheit der Zukunft unter Berufung auf die Freiheit des Menschen ablehnt. Danach verwirklicht Gott seine Absicht ohne Vorherwissen/-bestimmung der Geschichte. Prophetie ist nicht „history in advance“, der Verlauf der Geschichte nicht determiniert. Siehe Richard Rice, *The Reign of God: An Introduction to Christian Theology from a Seventh-day Adventist Perspective*, Andrews University Press, Berrien Springs MI 1985, 67-95, 310-353; ders., *The Openness of God: The Relationship of Divine Foreknowledge and Human Free Will*, Review & Herald Publ. Assn., Nashville TN 1980; ders., *God's Knowledge and Man's Free Will*, Bethany House, Minneapolis, MN 1985.

⁶¹ Morgan, 177-183; siehe auch Arasola und Newport.

⁶² Hans Heinz, *Theologische Schulen prophetischer Interpretation*, in: *Prophetie und Eschatologie*, 2 Bände, Referate der Bibelkonferenz Marienhöhe, Darmstadt 1982, 1:47-51; und Rolf J. Pöhler, *Das pastorale Anliegen der Offenbarung des Johannes*, in: *Studien zur Offenbarung: Die Bedeutung der drei Engelsbotschaften heute* [Offenbarung 14,6-12], 2 Bände, Referate der Bibelkonferenz 1988, Gemeinschaft der STA, Euro-Afrika-Division, Bern 1988, 113-143.

und Zukunftsschau und zum Zweifel an einer tatsächlichen und buchstäblichen ‚Wiederkunft Christi‘.⁶³

Th. Domanyi vertritt eine historisch-kontextuelle Auslegung der Apokalypse, ohne den traditionellen Bezug auf das christliche Rom zu erwähnen; seine prophetische Bedeutung entfaltet das Buch überall dort, wo sich ähnliche Strukturen und Machtansprüche zeigen.⁶⁴ **B. Oestreich** versteht apokalyptische Bilder nicht als Zeichen mit festgelegter Bedeutung, sondern als zukunfts offene Symbole, die auf eine allgemeine Zeit- und Weltdeutung hinzielen, aber immer wieder neu zu aktualisieren sind. Sie lassen sich deshalb nicht auf bestimmte Personen, Institutionen oder Ereignisse festlegen.⁶⁵

Dass eine grundsätzliche hermeneutische Neuorientierung weitreichende Folgen für den Adventismus haben kann, dürfte ein Grund dafür sein, dass sich bisher nur wenige Theologen in diesem Sinne geäußert haben.⁶⁶ Doch finden sich auch im theologischen *mainstream* Deutungsansätze, die die apokalyptischen Symbole nicht mehr nur im traditionellen Sinne verstehen.⁶⁷ Aufgrund ihrer grundlegenden und aktuellen Bedeutung wird die apokalypti-

⁶³ „Immer mehr adventistische Denker in entsprechend etablierten Positionen stellen in bislang ungekannter Offenheit die Grundsatzfrage: Gibt es überhaupt eine Wiederkunft?“ (Jon Paulien, 2000 ... und dann? Hat der „Jahrtausendwechsel heilsgeschichtliche Bedeutung? Advent-Verlag, Lüneburg 1999, 135).

⁶⁴ Thomas Domanyi, *Der Toleranzgedanke im Neuen Testament: Ein Beitrag zur christlichen Ethik*, Friedrich Reinhardt, Basel 2000, 100-109. Vgl. Klaus Schmitz, *Der große Endkampf – Grundzüge und Grundstrukturen des biblisch-apokalyptischen Themas und seine eng geführte traditionelle adventistische Deutung. Theologische Anregungen zu einem erweiterten Verstehen*. Unveröffentl. Manuskript 2002.

⁶⁵ Bernhard Oestreich, *Zur Bildersprache der Offenbarung des Johannes*, in: *Apokalyptik und apokalyptisches Lebensgefühl*, Spes Christiana, Beiheft 5, hg. Bernhard Oestreich, Theol. Hochschule Friedensau, Friedensau 2001, 133-160.

⁶⁶ „In den letzten beiden Jahrzehnten haben beispielsweise einige Adventisten die für den Adventismus von Anfang an zentral wichtige historizistische Auslegung von Daniel und Offenbarung verlassen und sich einem futuristischen oder sogar präteristischen Verständnis prophetischer Texte angenähert. Eine Umdeutung biblischer Prophetie in diesem Sinne würde es erforderlich machen, den Adventismus neu zu definieren; denn dieser hat sich immer als eine prophetische Bewegung gesehen, deren Identität auf einem historizistischen Verständnis der Prophetie beruht.“ (George R. Knight, *Es war nicht immer so ... Die Entwicklung adventistischer Glaubensüberzeugungen*, Advent-Verlag, Lüneburg 2002, 187 f.; engl. Originalausg.: *A Search for Identity: The Development of Seventh-day Adventist Beliefs*, Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 2000).

⁶⁷ So verknüpft Jacques B. Doukhan das ‚kleine Horn‘ in Dan 7-8 u.a. mit religiöser Intoleranz und christlichem Antisemitismus; Dan 11 möchte er nicht buchstäblich-historisch, sondern allegorisch-symbolisch verstanden wissen (*Secrets of Daniel*, Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 2000, 110, 152, 166-181).

sche Weltsicht jedoch meist beibehalten;⁶⁸ zuweilen wird sie allerdings im Namen der biblischen Eschatologie kritisch hinterfragt.

So möchte **L. E. Träder** den Zeitfaktor völlig ausklammern; was zählt, ist allein die Tatsache der Parusie Christi; jedes Denken in zeitlichen Kategorien (Wann? Wie lange?) ist schädlich und gefährlich.⁶⁹ Nach **E. V. H. Vick** kann man heute allerdings nicht mehr glaubhaft von einer buchstäblichen und baldigen Wiederkunft Jesu reden. Stattdessen sollte man sich auf die heute erfahrbare Wirklichkeit des Reiches Gottes besinnen (*realized eschatology*) und die Rede vom Advent als nichttemporales Symbol (Mythos) verstehen.⁷⁰ Auch für **K. Schmitz** gehört die apokalyptische Naherwartung nicht zur konstitutiven Grundlage des Glaubens, deshalb kann sie schadlos preisgegeben werden. Naherwartung ist als Ausdruck „existenziell-brennender Vollendungshoffnung“, nicht jedoch als theologische Lehraussage legitim.⁷¹

Biblisch-theologische Verortung der Adventhoffnung

Seit den 1970er Jahren hat eine Reihe adv. Theologen⁷² die Adventhoffnung

⁶⁸ Rolf J. Pöhler, Kein ewiger Himmel ohne Jüngstes Gericht? Biblische Apokalyptik und christliche Hoffnung, in: Apokalyptik und apokalyptisches Lebensgefühl, Spes Christiana, Beih. 5, hg. Bernhard Oestreich, Theol. Hochschule Friedensau, Friedensau 2001, 21-46.

⁶⁹ Lothar E. Träder, Wir werden IHN sehen, Saatkorn-Verlag, Hamburg 1981; vgl. ders., Friede ohne Zukunft – Zukunft ohne Frieden, Saatkorn-Verlag, Hamburg 1982; und ders., Der große Aufbruch, Saatkorn-Verlag, Hamburg 1990.

⁷⁰ Edward W. H. Vick, The Adventists' Dilemma, Evening Publications, Nottingham 2001; vgl. Max Gord. Phillips, 1844: No Disappointment. Adventist Today, No. 6, 1995, 17-19.

⁷¹ K. Schmitz, „... sehnüchtig wartend und ganz in Hochspannung, in: 2000 Jahre Naherwartung – Altert eine Hoffnung? Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart, Bd. 30, o.O., o.J., 6-46.

⁷² Samuele Bacchiocchi, The Advent Hope for Human Hopelessness: A Theological Study of the Meaning of the Second Advent for Today, Bibl. Perspectives, Berrien Springs MI 1986; ders., Hal Lindsey's Prophetic Puzzle: Five Predictions That Failed! Biblical Perspectives 3, Biblical Perspectives, Berrien Springs 1987; Hans Heinz, Radikale Veränderungen stehen bevor: Wohin führen sie? Advent-Verlag, Zürich 1991; ders., Zeiten, Reiche und Regenten, Wegweiser-Verlag, Wien 1976; Sakae Kubo, God Meets Man: A Theology of the Sabbath and Second Advent, Southern Publ. Assn., Nashville TN 1978; Ralph E. Neall, How Long, O Lord? Review & Herald Publ. Assn., Washington DC, and Hagerstown MD 1988; Jon Paulien, What the Bible Says About the End-Time. Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 1994; ders., 2000 ... und dann? Hat der „Jahrtausendwechsel heilsgeschichtliche Bedeutung? Advent-Verlag, Lüneburg 1999; Rolf J. Pöhler, Kein ewiger Himmel ohne Jüngstes Gericht? Biblische Apokalyptik und christliche Hoffnung; Gerhard Rempel, Ende und Vollendung der Welt, Advent-Verlag, Hamburg 1977; und Arnold Wallenkampf, The Apparent Delay: What Role Do We Play in the Timing of Jesus' Return? Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 1994.

durch die Rückbesinnung auf ihre biblisch-theologischen Grundlagen zu stärken versucht, ohne dass dabei Zeitpunkt und Ablauf der Endereignisse eine besondere Rolle spielen. Während sie die theologische Bedeutung und praktische Relevanz des Glaubens an die Parusie betonen, üben sie auffallende Zurückhaltung hinsichtlich der Ereignisse in Gesellschaft, Kirche und Natur/Umwelt.⁷³ Aus der Sicht dieser Theologen verkündet das NT die Nähe der Wiederkunft Christi und betont zugleich, dass der ‚Jüngste Tag‘ eine uns unbekannte Wegstrecke entfernt ist. Dieses Paradox von Nähe und Distanz, Ansage des „schon bald“ und Wissen um das „nicht so bald“ ist ein Kennzeichen ntl. Zukunftsschau. Die Inkarnation Christi verbindet sich mit seiner endzeitlichen Offenbarung zu einem einzigen Ereignis, sodass die in ihm bereits angebrochene Gottesherrschaft prinzipiell ‚nahe vor der Tür‘ steht. Endzeit ist somit die gesamte Zeit zwischen dem ersten und zweiten Kommen Jesu, die vom Wirken des Geist-Parakleten geprägt ist, in dem der erhöhte Christus persönlich gegenwärtig ist. Solche qualitativ gefüllte ‚Endzeit‘ ist konstitutiver Bestandteil biblischer Zukunftshoffnung und ermöglicht ein Leben in beständiger Erwartung (Stetsbereitschaft).

Verknüpfung von Adventhoffnung und Weltverantwortung

Seit den späten 1960er Jahren haben Theologen und Akademiker ein stärkeres soziales und politisches Engagement der STA gefordert und auch praktiziert.⁷⁴ Sie sehen keinen Widerspruch zwischen biblisch-apokalyptischem Denken und politischen und sozialen Reformbemühungen, Im Gegenteil, die Erwartung des Herrn der Welt befreit zum tatkräftigen Wirken für die Welt, schafft Raum für evangelistisches und soziales Handeln, aber auch für politisches und gesellschaftliches Engagement. Apokalyptische Hoffnung ist in ihren Augen eine Triebfeder ethischen Handelns.⁷⁵ Dass dieser Ruf nicht

⁷³ Beach/Graz plädieren für eine abwartende Haltung, die zwar am traditionellen Endzeitzensario festhält, dieses aber in die Möglichkeitsform kleidet (kann/könnte/würde, wenn ... dann), Spekulationen dazu ablehnt und und positive Veränderungen – bsp. in der römisch-katholischen Kirche – aufrichtig zu würdigen weiß (101 Fragen und Antworten, 111-138).

⁷⁴ Morgan, 162-167, 182 f., 205-208. Siehe auch Roger L. Dudley und Edwin I. Hernandez, *Citizens of Two Worlds: Religion and Politics among American Seventh-day Adventists*, Andrews University Press, Berrien Springs MI 1992.

⁷⁵ Roy Branson, *Second Advent*, in: *Remnant and Republic: Adventist Themes for Personal and Social Ethics*, hg. Charles W. Teel, Jr., Loma Linda University, Center for Christian Bioethics, Loma Linda CA 1995, 145-160; John Brunt, *Now & Not Yet*, Review & Herald Publ. Assn., Hagerstown MD 1986; Thomas Domanyi, *Der Christ im Spannungsfeld zwischen Schöpfungsauftrag und Wiederkunftserwartung*, in: *2000 Jahre Naherwartung*

ungehört verhallte, zeigen diverse Stellungnahmen zu aktuellen politischen, sozialen und ethischen Fragen, die seit 1975 von der adv. Kirchenleitung herausgegeben wurden.⁷⁶ Sie legen zunehmend Gewicht auf die gesellschaftliche Rolle und Aufgabe der STA, die in manchen Gebieten einflussreich geworden sind. Diesen ganzheitlichen Ansatz vertritt auch die adv. Theologische Hochschule Friedensau in ihrem Leitbild: „Die christliche Gemeinde lebt in der Erwartung der neuen Welt, zugleich aber auch in der Verantwortung für die jetzige ... Die Hoffnung auf das Kommende begründet die verantwortliche Gestaltung der Gegenwart.“⁷⁷

Ein Blick in die Zukunft

Verflüchtigt oder erneuert sich die adv. Zukunftshoffnung? Lässt sich Naherwartung über Generationen hinweg aufrechterhalten? Altert die christliche Hoffnung oder reift sie heran? Ist das neuerwachte soziale Gewissen der STA Ausdruck lebendiger Adventhoffnung oder ihr heimlicher Ersatz, stiller Grabgesang?

Auch 150 Jahre nach der großen Enttäuschung warten adv. Christen noch immer auf die Wiederkunft des Herrn; aber sie sind zurückhaltender geworden, was deren Zeitpunkt betrifft. „Es kann noch eine Weile dauern, bis der Herr kommt“, so kann man heute von denen hören, die sich einst sicher waren, den Tag des Herrn selber erleben zu können. Doch noch immer gilt: „Die Gewißheit der Wiederkunft gibt Kraft, verschiebt die irdische Wertigkeit, läßt drängende Probleme schrumpfen, gibt den Blick frei für das Eigentliche, das Wesentliche.“⁷⁸

– Altert eine Hoffnung?“ Der Adventglaube in Geschichte und Gegenwart, Band 30, o.O., o.J., 90 f., 78-96; Rolf J. Pöhler, Kein ewiger Himmel ohne Jüngstes Gericht? 38-41; und Stefan Höschele, Parousia & Ptochoi: Eine biblisch-theologische Studie über die soziale Ethik neutestamentlicher Eschatologie. Unveröffentl. Manuskript, ThH Friedensau, 1995.

⁷⁶ Statements, Guidelines & Other Documents: A Compilation, SDA Church, Gen. Conf., Comm. Dept., Silver Spring MD 1996; dt.: Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente, hg. Generalkonferenz der STA, Advent-Verlag, Lüneburg 1998; vgl. Beach/Graz, 101 Fragen und Antworten, 44 ff. Siehe auch Pöhler, Continuity and Change in Adventist Teaching, 132-134.

⁷⁷ Glaube und Zukunftsgestaltung: Aufsätze zu Theologie, Sozialwissenschaften und Musik. Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Theol. Hochschule Friedensau, hg. B. Oestreich, H. Rolly, W. Kabus, Lang, Frankfurt u.a. 1999, 8.

⁷⁸ Träder, Wir werden IHN sehen, 42. „Der Glaube an Jesus ohne die Erwartung seiner Parusie ist ein Gutschein, der nie eingelöst wird, ein Versprechen, das nicht ernst gemeint ist. Ein Christusglaube ohne Parusieerwartung ist wie eine Treppe, die nirgendwohin führt, sondern im Leeren endet. ... Ohne das Kommen des Herrn in Herrlichkeit bleibt das

Ob Siebenten-Tags-Adventisten auch im dritten Jahrtausend nach Christus in der Lage und gewillt sind, einen dynamischen – biblisch verwurzelten, zeitrelevanten und zukunftsgerichteten – Adventglauben zu leben und gemeinsam mit anderen Gläubigen zu bezeugen? Das „Evangelium vom Reich“ (Mt 24,14) hat jedenfalls die gute Nachricht vom (wieder)kommenden Herrn zum Inhalt. „Bewußt lebende Christen sind deshalb adventliche Menschen, und die christliche Kirche ist zutiefst eine ‚Adventgemeinschaft‘.“⁷⁹

neue Leben in der Verborgenheit, gibt es für die unerlöste Welt keine Vollendung.“ (Emil Brunner, Dogmatik, Band 3: Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung, Zwingli-Verlag, Zürich 1960, 443 f.).

⁷⁹ Kurt Koch, „Fülle der Zeit“: Jenseits von Wendezeit und Endzeit, MThZ 49:4 (1998), 303.

Kurt Erlemaan

„Die Bibel und die Endzeit. Hermeneutische Überlegungen zu einem umstrittenen Thema.“

Einführung

Der zurückliegende Jahrtausendwechsel wurde von den verschiedenen Gesellschaftsgruppen recht unterschiedlich wahrgenommen. Im Rückblick können wir zwischen einer säkular-volkskirchlichen und einer dezidiert religiösen Sichtweise auf die Jahrtausendwende unterscheiden. Die säkulare war vergleichsweise rational und nüchtern, das Ereignis wurde medienwirksam und profitbringend vermarktet, und die Planungen in Politik, Wirtschaft und Kultur gingen unbeeindruckt ins nächste Jahrtausend weiter. Auch nicht besonders endzeitlich gestimmt waren die etablierten Landeskirchen, und das, obwohl von den christlichen Wurzeln her, von Jesu Botschaft von der nahen Gottesherrschaft, von der Totenauferstehung und dem Endgericht¹, eigentlich eine theologische Reflexion der Jahrtausendwende nahegelegen hätte. Statt dessen haben sich die Medien des Themas bemächtigt und apokalyptisches Gedankengut, Astrologie, Beschäftigung mit Menschheitsängsten und Mythen instrumentalisiert; Religion wurde als umsatzsteigernder Faktor wahrgenommen. Zugleich erkannten selbsternannte Gurus ihre „Marktchance“ und versuchten, ihrerseits die apokalyptische Stimmung anzuheizen und für sich zu nutzen. Ansonsten waren endzeitliche Ängste nicht spürbar, vielleicht einmal abgesehen vom „Y2K“-Problem der Computerbranche oder dem scheinbaren allgemeinen Werteverfall.²

Die Situationsanalyse macht auf ein weit verbreitetes Defizit aufmerksam: Die Endzeitthematik, oder besser: Die Frage, wie wir es heutzutage mit der Ansage Jesu eines globalen Umbruchs halten, spielt angesichts von zweitausend Jahren Kirchengeschichte kaum noch eine Rolle. Die Erwartung der Wiederkunft Christi scheint auf den St. Nimmerleinstag verschoben oder religiösen Sondergruppen überlassen. Es stellt sich damit natürlich die Frage,

¹ Über die aktuellen Trends in der Jesusforschung informiert die auch für Religionspädagoginnen und Religionspädagogen konzipierte „Zeitschrift für Neues Testament“ (ZNT), Heft 1 (Themenheft Jesus Christus), Tübingen 1998. Weiter vgl. die Kontroverse über die Frage „War Jesus Apokalyptiker?“ zwischen Klaus Koch und Folker Siegert in ZNT 3 (1999), 40-52.

² Ein ungleich höheres apokalyptisches Potenzial entwickelten die Ereignisse vom 11. September 2001 und was seither geschah.

ob das Thema theologisch erledigt ist, ob sich Jesus und Paulus in ihrer Naherwartung etwa getäuscht haben.³ Damit verbunden ist die Frage, welchen Stellenwert die Endzeitvisionen und die Erwartung des nahen Weltendes in der Zeit der ersten Christengemeinden hatten. Zugleich ist damit das Thema des biblischen Zeitverständnisses und der Funktion der entsprechenden Aussagen in ihrem Kontext verbunden.

Die Botschaft Jesu von der nahen Gottesherrschaft

Die synoptischen Evangelien sprechen von der Gottesherrschaft (gr. *basileia tou theou* oder *basileia tôn ouranôn*) als zentralem Topos der Verkündigung Jesu. Nach den Gleichnissen Jesu hat die Gottesherrschaft mit Freude, Festmahl, Gerechtigkeit und Güte, dem Gericht und der Trennung von Gut und Böse zu tun. Das Himmelreich wird in Kürze erwartet (Mk. 1,15; 9,1; 13,30), und so ist Umkehr (Buße) geboten. Vor dem Ende wird sich die allgemeine Lage sukzessive verschlimmern (Mk. 13,8: „Wehen der Endzeit“). Jesus kann aber auch davon sprechen, dass das Himmelreich schon da sei (Mt. 12,28 par Lk. 17,20 f.). Beide Aspekte, präsentische und futurische Eschatologie, stehen unverbunden nebeneinander, und es stellt sich, sofern man auf literarkritische Operationen verzichtet, die Frage, wie sie zusammenzudenken sind. Meines Erachtens sah sich Jesus selbst als endzeitlicher Bote Gottes, der die Menschen für die Ankunft der Gottesherrschaft bereit zu machen hatte. Heutzutage würde man ihn als „Promoter“ der Gottesherrschaft bezeichnen. In seinem Wirken erkannte er ihren Beginn, die Niederlage der Dämonen in den Exorzismen machte den Sieg Gottes über die satanischen Mächte offenkundig. Die vollständige Durchsetzung der Gottesherrschaft erwartete er freilich für die nahe Zukunft. Nach den „Wachstums-gleichnissen“ von Mk. 4 wächst die *basileia* allmählich, aber unaufhaltsam, bis sie alles ausfüllt. Ihr Kommen gleicht Prozessen, vergleichbar Vorgängen in der Natur.⁴ Dieser Prozess hat irreversibel eingesetzt, sein Ende ist (nur noch) eine Frage der Zeit. Wer sich jetzt Jesu Botschaft öffnet, wer schon

³ Der Theologe Alfred Loisy brachte dieses Problem vor rund hundert Jahren auf den Punkt, als er formulierte: „Jésus annonçait le royaume, et c'est l'église qui est venue.“ [L'Évangile et l'Église, Bellevue (1902)³ 1904, 155].

⁴ Mt. 13,31 f.: Gleichnis vom Senfkorn; Mt. 13,33: Gleichnis vom Sauerteig; Mk. 4,26-29: Gleichnis von der selbstwachsenden Saat. Zum Begriff der *basileia* Gottes und zum Begriff der „Nähe“ vgl. Kurt Erlemann, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch (UTB 2093), Tübingen 1999, 103-106.

jetzt nach den „Spielregeln“ der Gottesherrschaft zu leben beginnt, bekommt Anteil an der Herrschaft Gottes.⁵

Die Naherwartung des Apostels Paulus

Auch Paulus erwartete das Ende in Kürze. Doch unterscheidet sich seine eschatologische Erwartung in zwei charakteristischen Punkten von der Jesu: *Zum einen* steht bei ihm nicht die Gottesherrschaft, sondern die *Wiederkunft Christi* im Blickpunkt. Paulus setzt die Botschaft von der nahen Gottesherrschaft nicht fort, dafür spricht er in fast allen seinen Briefen von der nahen Wiederkunft (Parusie) Jesu Christi.⁶ Daneben rechnet er mit der allgemeinen Totenauferstehung (1.Thess. 4,13-18; 1. Kor. 15). Mit den endzeitlichen Vorgängen rechnet Paulus noch zu seiner eigenen Lebenszeit. Neben diesen kollektiv ausgerichteten Hoffnungen zeigt Paulus individuell Angst vor dem Tod und persönliche Hoffnung auf die Gemeinschaft mit Jesus Christus (2. Kor 5,1-10; Phil. 1,23 u.a.). – *Zum anderen* ist eine Verschiebung des historischen Blickwinkels zu erkennen: Anders als Jesus erwartet Paulus das entscheidende geschichtliche Eingreifen Gottes nicht mehr für die nahe Zukunft, sondern sieht es mit Kreuz und Auferstehung als bereits vollzogen an. So kann er von der Gegenwart der Heilszeit sprechen (2. Kor. 5,17; vgl. Gal. 4,4). Sichtbares Zeichen des (an sich unsichtbaren) Neuen ist die Gabe des Geistes (Röm. 8,23; 2. Kor. 1,22; 5,5; Eph. 1,13 f.). Seine Gegenwart versteht Paulus als Zeit des Übergangs der Äonen, als Ineinander von alter und neuer Zeit. Klassisch formuliert ist diese Geschichtsauffassung in Röm. 8,24: Wir sind gerettet, aber auf Hoffnung hin. Damit verlässt Paulus den Boden der frühjüdischen Apokalyptik. Zwar rechnet er mit einer schweren Zeit bis zur Vollendung (etwa 1. Kor. 10,12 f.), aber die entscheidende Wende liegt zurück. Was seiner Meinung nach noch aussteht, ist „lediglich“ das Offenwerden bzw. Sichtbarwerden der mit dem Christusgeschehen etablierten neuen Heilswirklichkeit. Sie ist nach außen hin vorläufig noch unsichtbar und nur dem Glauben zugänglich, bis sie bei der Wiederkunft Christi für alle Welt sichtbar werden wird. Für Paulus hat die Heilswirklichkeit globalen Charakter. Sie betrifft die gesamte Kreatur – sie wird erlöst, zeit-

⁵ Die „Spielregeln“ der Gottesherrschaft bezeichnen als Metapher die roten Fäden der ethischen Botschaft Jesu, wie sie etwa in den Seligpreisungen oder den Gleichnissen festgehalten sind. Zentral gehören dazu der Verzicht auf Gewalt, die Barmherzigkeit gegenüber den Benachteiligten, die Bereitschaft zur Sündenvergebung und zur Leidensnachfolge.

⁶ Vgl. etwa Röm. 13,11 f.; 1. Kor. 7,29.31; 2. Kor. 6,2; Phil. 4,5.

gleich wird die wahre Identität der Glaubenden als Gotteskinder offenbar werden (Röm. 8,19).

Weitere Belege für ntl. Endzeitgedanken

Als weiteres Beispiel für die verbreitete Auffassung vom baldigen Ende sei 2. Petr. 3,1-13 genannt. Der Textabschnitt bezeugt einerseits, dass die Hoffnung auf das nahe Ende in späteren Generationen in Zweifel gezogen wurde, was im Grunde für ihren hohen Stellenwert spricht (2. Petr. 3,3: Rede von „Spöthern“; vgl. 1. Clem. 23,3). Andererseits hält der Autor an der Erwartung des nahen Endes fest. Was wie eine Verzögerung des Endes aussieht, so seine Argumentation, ist lediglich Zeichen für Gottes Langmut, die möglichst allen Menschen noch Gelegenheit zur Umkehr geben möchte. Das Ende selbst komme, wie einst die Sintflut, überraschend und habe für die, die nicht damit rechnen, fatale Folgen (Vision vom plötzlichen Feuergericht und Weltuntergang)⁷. – Die Offb. des Johannes schließlich stellt in aller Breite das Endzeitszenario dar. Charakteristische Vorstellungen sind die vom tausendjährigen Reich (Millennium), von der Vernichtung Satans, von der Neuschöpfung der Welt und vom himmlischen Jerusalem. Am Anfang und Ende des Buches wird pointiert die Nähe des Endes herausgestrichen (Offb. 1,1; 22,20). So entsteht eine Spannung, die für das frühchristliche Geschichtsdenken kennzeichnend ist, und die man als modifizierte Naherwartung bezeichnen kann: Das Ende ist zwar nah, aber nicht berechenbar oder greifbar, das heilvolle Ende kommt erst, wenn der Plan der Geschichte „abgearbeitet“ ist. Der endzeitliche „Countdown“ gilt als irreversibel in Gang gesetzt, alles andere wird als Frage der Zeit und der Geduld gewertet. Das heißt konkret: Endzeit gibt es nicht ohne Bewährung, Leiden und Martyrien. Die in der Offbg angesprochenen Gemeinden dürfen aber damit rechnen, dass zu ihren Lebzeiten die Gottesherrschaft aufgerichtet werden wird.

Terminangaben und die Frage des historischen Irrtums

Jesus lebte in der Erwartung der nahen basileia Gottes. „Nah“ ist freilich ein sehr dehnbarer Begriff, er kann sogar rein räumlich oder persönlich verstanden werden. Doch wir erfahren auch, für wie nah Jesus die Gottesherrschaft glaubte: Nach Mk. 9,1 par⁸ und Mk. 13,30 par⁹ erwartete er ihre vollstän-

⁷ Zum Motiv des plötzlichen Kommens vgl. auch 1. Thess. 5,1 ff.

⁸ „Und er sprach zu ihnen: Wahrlich, ich sage euch: Es stehen einige hier, die werden den Tod nicht schmecken, bis sie sehen das Reich Gottes kommen mit Kraft.“

dige Durchsetzung noch in seiner, der „messianischen“ Generation. Das Zeugnis der Evangelisten scheint an dieser Stelle glaubwürdig; denn weshalb sollten sie, die sie am Ende dieser Generation schreiben, sich selbst freiwillig Schwierigkeiten bereiten? Plausibel ist die Annahme, dass hier die Autorität des Sprechers (Jesu) für die Tradierung den Ausschlag gab.¹⁰ – 1. Thess. 4,15.17 ist eine eindeutige Belegstelle für eine vergleichbare Überzeugung des Paulus. Im Kontext der Trostrede 1. Thess. 4,13-18 nimmt der Apostel den Thessalonikern die Sorge, die vorzeitig Verstorbenen hätten einen Nachteil gegenüber denen, die bis zur Parusie überleben. Zu verstehen ist die Argumentation auf dem Hintergrund der frühjüdischen Überzeugung, wonach die „messianische Generation“ besonders privilegiert sei.¹¹ Paulus selbst zählt sich eindeutig zu den Überlebenden, wenn er formuliert: „Denn das sagen wir euch mit einem Wort des Herrn, dass wir, die wir leben und übrig bleiben bis zur Ankunft des Herrn, denen nicht zuvorkommen werden, die entschlafen sind“ (V. 15; vgl. V. 17). Die allgemeine Totenauferstehung, die Paulus hier erstmalig formuliert, ist gleichsam Kompensation für das vorzeitige Sterben. Nicht ganz so eindeutig ist 1. Kor. 15,51: „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden *nicht alle* entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden.“ Es ist nicht sicher, ob Paulus sich hier zu den Überlebenden zählt oder nicht.¹² Gegenüber 1. Thess. 4 ist zumindest eine Akzentverschiebung erkennbar, der vorzeitige Tod von Christinnen und Christen erscheint nicht als Besorgnis erregende Ausnahme.¹³

Wenn auch die eine oder andere Aussage Fragen offen lässt, bleiben doch eindeutige Belegstellen für die terminierte Naherwartung Jesu und des Heidenapostels. Damit stellt sich unweigerlich die Frage des historischen Irrtums. Die Frage ist so alt wie die exegetische Beschäftigung mit den ntl. Schriften. Wenn ich richtig sehe, erkannten schon die Evangelisten selbst das Problem. Dass auf Mk. 9,1 parr. in allen drei synoptischen Evangelien

⁹ „Wahrlich, ich sage euch: Dieses Geschlecht [= Generation] wird nicht vergehen, bis dies alles geschieht.“

¹⁰ Ein weiterer Hinweis auf diese Erwartung ist Mt. 23,34-36, wo der Generation Jesu das Gericht angekündigt wird. Unsicher ist dagegen Mt. 10,23, wo von der Ankunft des Menschensohns noch vor Beendigung der Israelmission die Rede ist.

¹¹ Dan. 12,12; 4. Esr. 5,41; 8,24; PsSal. 17,44; 18,5 f.; Sib. IV 24.192.

¹² Negativ äußern sich unter anderem Günter Klein, Art. Eschatologie IV, in: TRE Bd. X (1982), 270-299: 279, und Gerhard Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1. Korinther 15 (FRLANT 138), Göttingen 1986, 47.

¹³ Gegen die Annahme einer Entwicklung im paulinischen Denken sprechen u.a. die gegenüber 1. Thess. 4 veränderte Problemstellung und die Bestätigung der endzeitlichen Erwartung in Röm. 13,12,

ausgerechnet die Verklärungsgeschichte folgt, scheint das zu bestätigen, denn sie birgt eine exemplarische Erfüllung dieser Prophetie: Ausgewählte Jünger treffen auf Mose und Elia als Repräsentanten des Himmelreichs. Weiter wird die Prophetie Mk. 13,30 par durch die nachfolgende Auskunft Mk. 13,32 par „Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand, auch die Engel im Himmel nicht, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater“ (vgl. Apg. 1,7) korrigiert und relativiert. Nach modernem Wahrheitsverständnis geurteilt wäre demnach die nüchterne Bilanz zu ziehen: Jesus und Paulus haben sich geirrt, und damit ist ihre Glaubwürdigkeit insgesamt fragwürdig geworden.¹⁴ Das Wahrheitsverständnis des frühen Christentums kommt jedoch zu einem anderen Ergebnis, und wir haben m. E. eben diese Messlatte anzulegen, um den Aussagen gerecht zu werden. Ein Hinweis darauf ist die Beobachtung, dass sich weder die Evangelisten noch die Väter des Kanons dazu genötigt sahen, die fraglichen Aussagen zu zensieren. Ihr Respekt vor den Autoren der Verheißungen trieb sie eher zur Überlegung, diese missverstanden zu haben, als zu einer Sachkritik. Die Rezeptionsgeschichte der Texte ist als Bemühen zu deuten, den Aussagen einen Wahrheitsgehalt abzugewinnen, der über den reinen Informationsgehalt („bis dann und dann wird es eintreten“) hinaus führt.

Die Mehrdimensionalität prophetischer Verheißungen

Dieses Bemühen ist schon im Alten Testament, im Umgang mit schwierigen Prophetien, erkennbar. So lässt sich die Inkonsistenz der Terminangaben im Buch Daniel¹⁵ als Versuch der sukzessiven Aktualisierung verstehen – ohne dass durch den Gang der Geschichte überholte Aussagen getilgt worden wären. Auch die strittigen Aussagen Deuterocesajas über die völlige, so nie eingetretene Wiederherstellung Israels nach dem Exil haben sich halten können. Dasselbe gilt für die Identifizierung des Davididen Serubbabel mit dem Messias bei Haggai (2,23) und Sacharja (3,8; 6,9-15). Der Befund weist auf ein Wahrheitsverständnis hin, das in den Texten mehr sah als ihren puren, wörtlich zu nehmenden Informationsgehalt. Die Leser und Ausleger erkannten offensichtlich einen Sinnüberschuss in den Texten, der die aktuelle Situation überdauerte. Zu denken ist an den expressiven oder emotionalen

¹⁴ So Alfred Loisy, vgl. Anm. 3, aber auch Franz Overbeck, Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie (Hg. A. Bernoulli), Basel 1919, Nachdruck Darmstadt 1963, 8.

¹⁵ Dan 7,25; 12,7: „dreieinhalb Zeiten“; 8,13 f: 1150 Tage; 12,7.11 f.: „1290“ bzw. „1335 Tage“.

Gehalt, der auf die Steuerung von Emotionen wirkt: Die Aussagen wollen nicht nur informieren, sie wollen auch aufrütteln, ins Herz gehen, Trost spenden. Eine dritte Ebene betrifft den praktischen Gehalt, der auf die ethischen Konsequenzen des Gesagten zielt.¹⁶ Im Vordergrund steht dabei der implizite Appell an die Adressaten umzukehren, bevor es zu spät ist. Oder die Mahnung, geduldig zu sein und auf Gottes rettendes Eingreifen zu vertrauen. Die Terminangaben spiegeln einen bestimmten Leidensdruck und ein Gottesbild wider, das Gott als Retter aus der aktuellen Not ansieht, der gar nicht anders kann, als jetzt oder in absehbarer Zeit einzugreifen. Hinzu kommen, zumindest bei Daniel, weisheitliche (Zahlen-)Spekulationen über den Weltenlauf und Gottes großen Geschichtsplan.

Der so umschriebene Sinnüberschuss lässt die prophetische Ansage auch über die historische Falsifikation hinaus bleibend aktuell erscheinen. Die Hoffnung auf den rettenden Gott, der die Geschicke und die Geschichte lenkt, gehört zum Wahrheitsbestand der prophetischen Hoffnung. Einmal in die Welt gesetzt, pflanzt sich diese Hoffnung fort, fühlt sich jede Generation neu angesprochen. Im Blick auf das Zeitverständnis evozieren prophetische Ankündigungen der nahen Wende den Eindruck, in einer besonderen Zeit zu leben, die es aktiv zu nutzen gilt. – Konkrete Terminangaben sind freilich die Ausnahme im biblischen Schrifttum. Die Überzeugung, man könne Gott gewissermaßen in die Karten schauen, wird stillschweigend zurück genommen, in der späteren Apokalyptik werden Gottes Souveränität und die Einsicht menschlicher Unzulänglichkeit betont.¹⁷ Nach Mk. 13,32 par und Apg. 1,7 weiß Gott allein den Zeitpunkt des Endes, nach 2. Petr. 3,8 sind menschliches und göttliches Zeitmaß inkommensurabel. Der Vers führt Ps. 90 weiter: „Eins aber sei euch nicht verborgen, ihr Lieben, dass ein Tag vor dem Herrn wie tausend Jahre ist und tausend Jahre wie ein Tag“.

Das Zeitverständnis im Neuen Testament¹⁸

Im vorigen Abschnitt ist bereits die Frage des Zeitverständnisses angeklungen. Ohne die Rückfrage nach dem biblischen Zeitbegriff lässt sich die ntl. Erwartung des nahen Endes nicht adäquat beurteilen. Das moderne Zeitver-

¹⁶ Zur Mehrdimensionalität prophetischer Auskünfte äußert sich ausführlich Lars Hartman, *The Functions of Some So-Called Apocalyptic Timetables*, NTS 22 (1976), 1-14.

¹⁷ Das lässt sich fast für die gesamte frühjüdische Apokalyptik nach Daniel beobachten. Das 4. Esrabuch beispielsweise wird nicht müde, dem Visionär seine begrenzte Sichtweise, was die göttlichen Dinge angeht, („finitum non capax infiniti“), anzudemonstrieren.

¹⁸ Zum Folgenden vgl. Erleemann, *Endzeiterwartungen*, 33-59 und (in Bälde) ders., Artikel „Zeit (IV)“ (TRE).

ständnis ist wesentlich von der Aufklärung und der industriellen Revolution geprägt und nicht unbesehen auf die biblischen Texte zu übertragen. So ist der *quantitative Zeitaspekt*, der den modernen Zeitbegriff entscheidend prägt, im biblischen Denken weit weniger dominant. Die Orientierung an der Uhr, die exakte Zeitmessung im Einzelnen und die globale Vertaktung von Zeittakten ist der Bibel so nicht bekannt.¹⁹ Fragen moderner Historiker nach historischer Gleichzeitigkeit oder Ungleichzeitigkeit sind mit dem biblischen Zeit- und Geschichtsbegriff inkompatibel. Und so kann das moderne Zeitverständnis nicht unkritisch auf die prophetischen Aussagen der Bibel projiziert werden. Allerdings gibt es Brücken, die uns das biblische Zeitverständnis erschließen helfen: *Das subjektive Zeitempfinden*, das oft quer zum „objektiven“ Zeitverlauf steht, kann für Moderne und Antike vorausgesetzt werden. Es lässt uns zum Beispiel bestimmte Zeiten als schwer erträglich oder allzu schnell verfliegend wahrnehmen. *Ein qualitatives Zeitverständnis* ist ebenfalls damals wie heute erkennbar, man denke nur an die heutige Bewertung von Berufsalltag und Freizeit, an die Diskussion um den freien Sonntag etc. einerseits, oder an die ntl. Rede vom „kairos“, dem qualitativen Zeitpunkt, andererseits. Zuletzt ist *ein quantifizierender Zeitbegriff* auch dem Neuen Testament nicht fremd, wie etwa am Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20,1-16) deutlich wird. Trotz dieser Analogien bleibt es bei einer deutlichen Akzentverschiebung im Zeitverständnis: Erstens, in biblischen Texten dominiert der *qualitative Zeitaspekt*. Prophetische Aussagen weisen auf die besondere Qualität der bevorstehenden Zeit hin, Angaben über die quantitative Dauer sind zugleich Angaben über die qualitative Bedeutung. Zweitens, Aussagen über das nahe Ende oder über dessen Verzögerung haben eine starke emotionale Komponente, denn sie bringen bestimmte Sehnsüchte, Enttäuschungen etc. zum Ausdruck. Akute Naherwartung spiegelt eine negative Gegenwartssicht und eine starke Sehnsucht nach Veränderung wider. Wer starke Sehnsucht hat, empfindet selbst objektiv kurze Zeit als unerträglich lang. „Naherwartung“ ist somit als psychosoziales Phänomen zu bezeichnen. Drittens, der ntl. Zeitbegriff kennt keine globale Vertaktung, im Gegenteil: Wie etwa 2. Petr. 3,8 bzw. Ps. 90 zeigen, bestehen nach jüdisch-christlicher Tradition mehrere verschiedene, ja inkommensurable Zeitmaße gleichzeitig nebeneinander. Gott, Mensch, Sterne, Sonne und Natur haben je ihr eigenes Zeitmaß. Gleichwohl herrscht eine kosmische

¹⁹ Zum modernen Zeitbegriff vgl. Georg Picht, Unter dem Diktat der physikalischen Zeit. Über einen Schlüsselbegriff der industriellen Gesellschaft, EvKomm 1975/2, 75-77; Dirk Lehmann, Ohne Uhren keine Zeit, GEO 12/1995, 144-161; Hermann Lübke, Zur Kulturphilosophie des Fortschritts (Herkunft und Zukunft 1), Graz u.a. 1983.

Ordnung, eine „Vertaktung“ anderer, gottgewirkter Art. Zeichen der endzeitlichen Katastrophe ist es, wenn die kosmische Ordnung aus den Fugen gerät, wenn die Sterne und die Sonne zu schnell laufen, so dass die Feldfrüchte nicht mehr rechtzeitig reifen können.²⁰ *Viertens*, Gott ist der Herr der Zeit(en) und kann die Zeit selbst zur Disposition stellen. Er kann die Zeit beschleunigen oder gar amputieren (zur Rettung der Frommen, vgl. Mk. 13,8 par), er kann die Zeit verlangsamen (um Möglichkeit zur Umkehr zu geben, vgl. 2. Petr. 3,9), er kann sie sogar ganz abstellen, so dass es keine Zeit mehr gibt (am Ende der Zeiten, vgl. Apk. 10,6). Gottes Zeitmaß ist menschlichem Einfluss grundsätzlich entzogen.

Die Eigenart und Funktion der Rede vom nahen Ende

Vor dem Hintergrund des biblischen Zeitverständnisses lässt sich die ntl. Naherwartung folgendermaßen bewerten: Die Rede vom nahen Eingreifen Gottes oder seines Gesandten zielt auf den ganzen Menschen, auf seinen Verstand, sein Herz und seine Willenskraft. Wer sie hört, soll sie nicht nach ihrem Informationsgehalt abklopfen und gegebenenfalls abhaken, sondern sie als Ansage der Nähe Gottes, die aufwühlen oder trösten will, oder als Appell zum raschen Handeln verstehen. Die Rede vom nahen Eingreifen Gottes spiegelt zugleich die Sehnsucht, dass sich an der gegenwärtigen Misere bald etwas ändern möge. Die Rede von der sich noch hinziehenden Wartezeit (oder „Parusieverzögerung“) ist nur die Kehrseite der Medaille. Der Spott der Gegner in 2. Petr. ist Ausdruck großer Enttäuschung, das Verhalten des bösen Knechts im Gleichnis Mt. 24,45-52 kann ebenfalls so gedeutet werden.

Die Nah-Aussagen dienen in ihren jeweiligen Kontexten der Bestätigung oder Erschütterung eines Verhaltens, einer emotionalen Stimmung oder einer pragmatischen Einstellung der Verheißung gegenüber. Das Beispiel der Ölbergrede Mt 24f. kann das zeigen: Der Kern der Endzeitrede Mt. 24,1-44 zielt darauf ab, eine hochgekochte apokalyptische Stimmung abzukühlen. Aktuelle, tagespolitische Ereignisse werden pointiert von der sehnsüchtig erwarteten Parusie Christi abgehoben. Die politischen Wirren, gesellschaftlichen Zerwürfnisse, Naturkatastrophen und Verfolgungen der Gemeinde werden lediglich als „Anfang der Wehen“ (V. 8) angesehen – eine Metapher, die zugleich auf die schwere Restzeit und das absehbare Ende hinweist. Als Trost wird hinzugefügt, dass Gott die letzten Zeiten verkürzt hat (V. 22), und

²⁰ ÄthHen. 80,2; vgl. 4 Esr. 5,4.

dass das Ende noch in dieser Generation kommen wird (V.34). Damit erreicht Mt eine modifizierte, „realistische“ Naherwartung, die eine übergroße Sehnsucht durch Hinweis auf die zu bewältigende Gegenwart austariert, ohne die Naherwartung an sich aufzugeben. – Der Korrektur solcher Fehleinschätzungen dienen auch die nachfolgenden Gleichnisse Mt. 24,45-25,30. Außerdem sagen sie, worauf es in der verbleibenden Zeit ankommt. Das Gleichnis von den beiden Sklaven Mt. 24,45-52 erweist die Gleichgültigkeit und Illoyalität des „bösen“ Sklaven (als Folge von Enttäuschung?) als fatale Fehleinschätzung: Der Herr kommt gerade dann, wenn er nicht mehr daran glaubt. Die Zeit des Wartens ist die Zeit treuer Pflichterfüllung bis zum Ende. Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen Mt. 25,1-13 beleuchtet die umgekehrte Fehlhaltung: Gegen überschäumenden, aber kurzatmigen Enthusiasmus wird auf die mögliche Verzögerung der Parusie verwiesen. Daher kommt alles darauf an, sich von vornherein auf eine lange Wartezeit einzustellen. Mit dem vorhergehenden Gleichnis ist die Jungfrauparabel durch das Motiv des plötzlichen, überraschenden Kommens verbunden - ein Appell an die Klugheit, jederzeit bereit zu sein und sich nicht durch den äußeren Anschein täuschen zu lassen. Das Gleichnis von den Talenten (Mt. 25,14-30) schließlich kritisiert ein Fehlverhalten, das die Zwischenzeit ungenutzt lässt, aus welchen Motiven heraus auch immer. Am Ende wird abgerechnet, was zählt, ist einzig das loyale Engagement. Die Parabel lenkt noch mehr als die beiden anderen von der Frage des Zeitpunkts ab. Insgesamt biegt die Ölbergrede Mt. 24 f. die brennende Frage nach dem Zeitpunkt, die übergroße Sehnsucht nach Gottes rettendem Eingreifendem um zur Frage, was bis dahin zu tun sei. Statt Fixierung auf das Ende ist kluges Nutzen der Restzeit das Rezept, um am Ende von der Parusie Christi profitieren zu können. Die solchermaßen modifizierte Naherwartung ist für das frühe Christentum charakteristisch.

Analog sind auch die anderen Nah-Aussagen des Neuen Testaments nirgends Selbstzweck, *pura doctrina*, sondern zielen auf bestimmte Emotionen und Verhaltensweisen. Es besteht ein enger Konnex zwischen eschatologischer Naherwartung und gefordertem ethischen Verhalten. Der Hinweis auf das nahe Ende reicht ohne weitere Begründung aus, Ethik zu begründen bzw. zu motivieren. Das spricht dafür, dass die Naherwartung in diesen ersten Generationen kein Problem darstellte. Im nach-ntl. Zeit ändert sich das allmählich, die Naherwartung erhält mehr und mehr defensiv-konservativen Charakter, ethische Weisungen werden anders begründet. Grundsätzlich überholt ist die frühchristliche Naherwartung freilich erst mit der Konstantinischen Wende zu Beginn des 4. Jh. Bis dahin halten Christenverfolgungen

und andere Einflüsse die Sehnsucht auf die baldige Wiederkunft Christi lebendig.

Ergebnis

Die Überlegungen zum *Wahrheitsverständnis* und zur Funktion der Nah-Aussagen haben folgendes erbracht:

1. Für die biblischen Texte ist das Vertrauen in die Autorität des Autors (Propheten, Jesus, Apostel) größer als scheinbare Faktizitäten. Historische Falsifizierung führt eher zu Selbstkritik als zu Sachkritik.

2. Der Aussagegehalt bestimmter Weissagungen erschöpft sich nicht in Information, sondern zielt auf Emotionen und Verhaltensweisen der Adressaten. Diese expressiv-praktische Funktion der Endzeithoffnung geht nur langsam, in nachntl. Zeit, verloren. Hier kommt es allmählich zu einer Trennung von Ethik und eschatologischer Lehre.

3. Das zugrundeliegende Zeitverständnis ist stärker qualitativ ausgerichtet als das moderne, welches die Endzeitaussagen am quantitativen Wahrheitsgehalt misst. So können im biblischen Denken Aussagen wie Mk. 9,1 oder Mk. 13,30 auch in späterer Zeit ihre Aktualität behalten. Ein wörtliches, fundamentalistisches Verständnis verbietet sich angesichts dieser Feststellungen.

Die endzeitlichen Vorstellungen des Neuen Testaments bilden keine dogmatische Lehre, sondern dienen der Motivation und Begründung eines bestimmten Verhaltens. Die Vorstellungen werden nicht kompendienhaft geboten, sondern selektiv, je nach Problemstellung und Argumentationsziel. Das, was zu erwarten ist, soll schon jetzt die Gegenwart bestimmen, das ist die Grundtendenz der ntl. Naherwartung. Die fünf wichtigsten *Funktionen der Endzeitaussagen* sind:

1. Die Information, dass Gott der Herr der Zeit und der Geschichte ist.
2. Die Forderung, sich auf Gottes Handeln *contra factum* einzustellen.
3. Der Hinweis auf die Dringlichkeit des geforderten Tuns.
4. Der Appell zur Konzentration auf das Wesentliche.
5. Der Aufruf zur Herstellung und Konsolidierung der Gemeinschaft.

Die Hoffnung auf ein baldiges Ende hat sich überlebt. Trotzdem bleibt vieles von dem, was diese *Hoffnung* beinhaltet, erhalten:

1. Der Hinweis auf den Tod als das Ende aller Möglichkeiten, als Mensch zu handeln.
2. Die Hoffnung auf umfassenden Schalom (Frieden und Gerechtigkeit).
3. Die Vorstellung von Gott als dem Herrn der Zeit.

4. Die Gewissheit, dass sich Gott gegen alle Widerstände durchsetzen wird.

5. Der Trost, dass uns Gott in allen Bedrängnissen in der Hand hält.

Praktisch bedeutet das ein Vertrauen in den geschichtsmächtigen Gott, der gleichsam das „positive Vorzeichen“ vor der Klammer des Weltgeschehens ist, die Mahnung zu einem sorgfältigen Umgang mit der Zeit (mit Eph. 5,16) und die Erinnerung an den uns anvertrauten Auftrag (Ethik und Verkündigung).

Hermeneutischer Ausblick und Abschlussthesen

Die ntl. Schriften geben reichlich Zeugnis von der apokalyptischen Hochstimmung der Zeit und weisen Jesus als Propheten, der die Herrschaft Gottes anbrechen sah, aus. Diese Naherwartung hat sich freilich im Laufe von zwei Jahrtausenden Kirchengeschichte verflüchtigt, an die Stelle frühchristlicher Prophetie trat sehr bald schon die institutionalisierte Kirche, die sich schließlich in der Welt etablieren konnte. Jesus und Paulus haben sich, rein historisch betrachtet, in ihrer Erwartung getäuscht. Trotzdem lebt ihre Botschaft von Gottes Nähe und der nahen Wiederkunft Christi bis heute fort. Seit Jesus ist die Hoffnung, dass Gottes Herrschaft nahe ist, in der Welt. In seinen Wundern hat Jesus Zeichen für die einsetzende Heilswirklichkeit gesetzt. Als Christinnen und Christen können wir nicht hinter die Botschaft zurück, wonach die Zukunft, potenziell schon der nächste Augenblick, die Domäne Gottes ist. Seit der Gleichnisbotschaft Jesu hat die Zeit, die uns zum Handeln geschenkt ist, den Charakter einer besonders qualifizierten Zeit, als Zeit des aktiven Wartens, als Zeit des loyalen Handelns im Sinne der Gottesherrschaft. Jede Generation ist damit aufs Neue angesprochen, keine bleibt ohne Hoffnung, keine kann sich der Verantwortung entziehen. So gesehen, haben sich Jesus und Paulus zwar getäuscht, was den Zeitpunkt des Endes anbelangt. Aber die Wahrheit, die hinter den umstrittenen Aussagen steckt, ist dadurch nicht überholt. Die Auslegungsgeschichte hat Wege gefunden, mit den Aussagen sinngemäß umzugehen, ohne borniert auf dem nahen Weltende zu beharren. So ist die individualisierende Auslegung, die an die Stelle des Weltendes den Zeitpunkt des persönlichen Todes setzt, bis heute lebendig. Auch die Versuche, die Verzögerung des Endes zu erklären, haben eine lange Tradition.²¹ Apokalyptische Berechnungsversuche hatten hingegen auf Dauer keine Chance, denn sie verkannten, dass Gott letztlich

²¹ Oft genannt werden als Gründe die übergroße Geduld Gottes, die zu komplettierende Zahl der Märtyrer, die ausstehende Vollendung der Heidenmission.

unverfügbar bleibt. Sie unter dem Vorzeichen des modernen Zeitbegriffs auf ihren Informationsgehalt reduziert wiederbeleben zu wollen, gäbe Anlass zu groben Missverständnissen und zu Polemik. Doch wäre es meines Erachtens verfehlt, die Hoffnung auf ein kollektives Eingreifen Gottes, auf die Wiederkunft Christi überhaupt aus unserem Glauben zu tilgen. Denn in ihr bündelt sich das Vertrauen, dass Gott der gerechte Gott ist, vor dem kein Unrecht in den Wind geschrieben ist, und die Sehnsucht nach der allgemeinen Offenbarung von Gottes Liebe zu der Welt, in der wir leben. Diese Hoffnung kann als „positives Vorzeichen vor der Klammer“ unseres Lebens unser Denken, Fühlen und Handeln im Sinne der Gottesherrschaft motivieren und tragen.

Sechs Thesen sollen zum Abschluss zu einem hermeneutisch verantwortbaren Umgang mit den biblischen Texten anleiten:

1. Grundsätzlich geht es darum, der Eigenart biblisch-apokalyptischen Denkens gerecht zu werden. Von daher verbieten sich ein fundamentalistisches (Identifizierung von Metaphern mit aktuellen Ereignissen), ein psychologisierendes (rein archetypische Deutung) und ein existenziales Verständnis (Reduktion apokalyptischer Aussagen auf das in ihnen enthaltene „Existenzverständnis“). Statt dessen ist eine Umgangsweise zu wählen, die sowohl dem historischen Kontext der Apokalyptik als auch der Situation nach 2000 Jahren Rechnung trägt.

2. Gegen eine fundamentalistische Gleichsetzung apokalyptischer Aussagen mit heutigen Ereignissen spricht die Surrealistik der Vorstellungen: Sie wollen gerade den Blick von zeitgenössischen Ereignissen ab- und auf Gott hinlenken, der mit allen Ängsten und Widerständen fertig wird. Das apokalyptische Szenario wird in jeder Generation mehr oder minder intensiv erfahren. Festzuhalten ist dabei der Zuspruch der Nähe Gottes und seiner Herrschaft gerade in den dunkelsten Zeiten.

3. Gegen eine einseitige (tiefen-)psychologische Auslegung spricht, dass hinter den geschilderten Szenarien konkrete historische Erfahrungen stehen, die zum Verständnis der Texte wesentlich beitragen.

4. Gegen ein „entmythologisierendes“, existenziales Verständnis spricht, dass auch heute mythologisches Denken allgegenwärtig und als Form, übermenschlicher Verzweiflung, Angst und Hoffnung Ausdruck zu verleihen, unersetzbar ist. Festzuhalten ist dabei der universale Aspekt der Rede vom Endgericht: Kein jemals geschehenes Unrecht ist in den Wind geschrieben, alles Tun vollzieht sich letztlich in Verantwortung vor dem gerechten Gott.

5. Die Bibel gibt für Endzeitberechnungen nichts her. Wichtiger als die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes ist der sinnvolle Umgang mit der knap-

pen und begrenzten Zeit. Festzuhalten ist der Gedanke, dass Gottes Zeit in der nächsten Zukunft beginnt und dass es von daher kein „wertneutrales“ Verhalten gibt. Im Zweifelsfall steht das menschliche Verhalten in Konkurrenz zur Gerechtigkeit Gottes als dem Hauptmerkmal seiner Herrschaft (Röm. 14,17).

6. Die Besinnung auf Apokalyptik kann helfen, den Sinn von Verzicht und freiwilligem Leiden neu zu entdecken. Festzuhalten ist der Gedanke, dass Frieden und Gerechtigkeit gegen größte Widerstände durchgesetzt werden müssen. Die Gläubigen können das Reich Gottes nicht inszenieren, aber ihren kleinen Beitrag dazu leisten.

Franz Graf-Stuhlhofer

Die Faszination des Themas „Endzeit“ für Bibelleser im 20. Jahrhundert

Zum 20. Jh. haben wir einen besseren Zugang als zu früheren Jahrhunderten: Denn dafür haben wir neben schriftlichen Quellen auch mündliche Berichte und unser eigenes – je nach Geburtsjahr unterschiedlich weit zurückreichendes – Erleben. Die Betrachtung des 20. Jhs. bietet daher besondere Möglichkeiten der Auswertung in theoretischer sowie pastoraltheologischer Hinsicht. Diesen Blickrichtungen gebe ich im folgenden den Vorzug gegenüber einer chronologisch-deskriptiven Betrachtung.

1. Endzeithaltung und politisches Engagement

Die zwiespältige Auswirkung einer starken Endzeitorientierung im Hinblick auf politisches Engagement will ich an einer konkreten Gestalt sichtbar machen, und zwar am schärfsten öffentlichen kontinuierlichen dokumentierten NS-Kritiker¹ im Großdeutschen Reich, dem Wiener² Baptistenpastor Arnold Köster³. Die Eschatologie, die Lehre von der Endzeit, hatte in Kösters Predigen einen hohen Stellenwert.

¹ Zum Vergleich mit anderen Predigern siehe Franz Graf-Stuhlhofer, Von der „Grenze des Möglichen“ im Dritten Reich. Kritik am Nationalen in der einzigartigen Predigtsammlung des Wiener Baptisten-Pastors Arnold Köster, in: *Geschichte und Gegenwart. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Gesellschaftsanalyse und politische Bildung* 18 (1999) 13-35.

² Innerhalb von Wien sind Vergleiche mit anderen Predigern möglich im Rahmen der Evangelischen Allianz: Franz Graf-Stuhlhofer, Die Gegenwart als *Segen* oder *Gerichtsfluch Gottes*? Dokumentation der Protokolle des Vorstandes der Wiener Evangelischen Allianz von 1938 bis 1945, in: *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich* 115 (1999) 157-214.

³ Als Kurzinformation über ihn dient ein Artikel im von Markus Vinzent hg. *Metzler Lexikon christlicher Denker* (Stuttgart 2000), S.413. Ein ausführlicher Artikel erschien im Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon, Bd. XIX (2001) Sp.641-647, im Internet unter www.bautz.de/bbkl/k/o.shtml.

Betrachten wir zur Veranschaulichung von Kösters⁴ Aussagen einen Ausschnitt aus einem am 4. März 1943 gehaltenen Vortrag – also knapp nach der katastrophalen Niederlage des deutschen Heers in Stalingrad (diese Niederlage wurde der deutschen Bevölkerung Anfang Februar 1943 bekanntgegeben). Köster hielt im Gemeindehaus regelmäßige Vortragsabende an Donnerstagen, für die z. T. gezielt Außenstehende eingeladen wurden. In seinem Vortrag zum Thema *Jesus von Nazareth, Menschensohn und Gottessohn* sprach er Glaubenshindernisse an, und bezeichnete den Nationalsozialismus als solches:

„Wenn dieses Evangelium verdeckt ist, so daß die Leute es nicht erkennen können, so liegt es daran, daß der Gott dieser Weltzeit, der Satan, durch seinen Zeitgeist die Sinne, das Gewissen, das Urteilsvermögen, den Sitz für die gedanklichen Vorgänge geblendet hat, sie blind gemacht hat. Wie ist das möglich? Ein festgesetztes Gedankengut, das ein Mensch in sich hat, ist das Hindernis, Jesus von Nazareth als den Sohn Gottes anzuerkennen! Man kann von einem Nationalsozialisten, der diese Weltanschauung getrunken hat, und der den ganzen Gedankenkomplex, der von bestimmten Büchern herkommt, in sich aufgenommen hat – von dem kann man nicht erwarten, daß er Jesus von Nazareth als den Gottessohn erkennt! Dazu ist er nicht fähig, es sei denn, er lasse sich diese ganze Gedankenwelt zerschlagen – dann ist sein Gewissen frei, Jesus zu schauen.“⁵

So sprach Köster vor mehr als hundert Zuhörern: Er forderte hier den Nationalsozialisten dazu auf, sich seine Weltanschauung „zerschlagen“ zu lassen, um Jesus erkennen zu können.

⁴ Nun gibt es über ihn meine Monographie: Franz Graf-Stuhlhofer, *Öffentliche Kritik am Nationalsozialismus im Großdeutschen Reich. Leben und Weltanschauung des Wiener Baptistenpastors Arnold Köster (1896-1960)* (= Historisch-Theologische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Bd.9). Neukirchen-Vluyn 2001. - Kösters Predigten sind aufbewahrt im Archiv der Gemeinde Wien-Mollardgasse; siehe dazu *Freikirchenforschung* 10 (2000), S.447.

⁵ Auszüge aus dieser Predigt wurden abgedruckt unter Franz Graf-Stuhlhofer, *Predigten während Stalingrad. Eine Dokumentation zum Wiener Baptistenpastor Arnold Köster im Januar und Februar 1943*, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 48 (2000) 1078-1097.

Köster war stark eschatologisch ausgerichtet, und das begünstigte bei ihm das Erkennen des Charakters des Regimes. So sagte er noch vor Kriegsende, als er bereits noch freier und ungehemmter als zuvor sprach:

*„Ich schaue ungefähr 20 Jahre auf den antichristlichen Geist zurück ... Wenn viele meiner Kollegen dem antichristlichen Geist verfallen sind und nachher wie Fliegen auf dem Fliegenleim gewesen sind, habe ich diesem antichristlichen Geist gegenüber die selige Freiheit behalten – um der eschatologischen Haltung meines Geistes willen. Man hat manchmal darüber gelacht, daß ich immer von der Wiederkunft Christi redete, ...“*⁶

Es gab sicherlich nur wenige, die während der Kriegszeit so deutlich in der Öffentlichkeit regimekritisch sprachen, und doch bewahrt blieben. Es gab manche Kritiker, deren Wirken rasch beendet wurde: Durch Einschüchterung, Verhaftung oder Ermordung. Sehr viele so Mutige gab es jedoch nicht, das persönliche Risiko bei solcher Kritik war enorm hoch.⁷ Warum war Köster bereit, dieses Risiko auf sich zu nehmen? U.a. dürfte seine eschatologische Orientierung dafür wichtig gewesen sein. Er sagte selbst gleich nach Kriegsende:

„... wer die Wiederkunft Jesu Christi im Auge hat, der verliert eines Tages das Fürchten vor den Reichen dieser Weltzeit. Wir fürchten uns nicht, weil das Reich Gottes trotz aller Menschenreiche in Herrlichkeit kommt.“

Nebenbei bemerkt: Dieser Arnold Köster wurde in Wiedenest geboren – ein Grund mehr, ihn bei unserer an diesem Ort stattfindenden Tagung zu zitieren.

⁶ Auszüge aus diesem (am 8.Feb.1945 gehaltenen) und dem im folgenden genannten (am 17.Mai 1945 gehaltenen) Vortrag wurden abgedruckt in Franz Graf-Stuhlhofer, Das Kriegs-Ende in Wien im Spiegel der Predigten eines NS-kritischen Baptistenpastors, in: *Österreich in Geschichte und Literatur* 40 (1996) 113-125. – Auszüge aus den Predigten zu Kriegs-Beginn finden sich in Franz Graf-Stuhlhofer, Nationalsozialismus als Konkurrenz zum christlichen Glauben. Der Wiener Baptistenprediger Arnold Köster über Anschluß und Kriegsanfänge. Eine Dokumentation zu den Jahren 1938 bis 1940, in: *Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Österreich* 112 (1996) 137-183.

⁷ Von daher stellt sich die Frage, weshalb sich manche dennoch zu Widerstandsaktionen motivieren ließen. Im Falle des Predigers Arnold Köster widmete ich dieser Frage ein eigenes Kapitel (XII. *Motivation christlichen Widerstandes*) im Buch „Öffentliche Kritik ...“ (wie Anm.4).

Gibt es einen Zusammenhang zwischen Eschatologie und Politik? Nicht unbedingt – es ist hier im Prinzip alles möglich. Es kann sein, daß der Eschatologe⁸ das politische Geschehen sehr aufmerksam verfolgt, weil er jeden Augenblick das Auftauchen des Antichristen erwartet. – Er kann aber auch völlig desinteressiert sein am politischen Geschehen – weil ihm bewußt ist, daß die Politik keine wirkliche Wende zum Guten herbeiführen kann.⁹ – Eschatologie kann also zur Politik hinführen, oder von dort weg.

Wie war es bei Köster? Führte seine eschatologische Ausrichtung ihn zu politischem Engagement? Die Antwort ist *ja* und *nein* zugleich. Auf der einen Seite hätte sich Köster dagegen gewehrt, als „politisch aktiv“ bezeichnet zu werden. Politik zu treiben, z. B. auf einen Umsturz hinarbeiten, sah er nicht als Aufgabe eines Christen an. So etwas habe der Christ Gott zu überlassen. Soweit Kösters verbale Selbstdarstellung. Aber de facto war er sehr wohl politisch aktiv, eben durch ein Predigen, das häufig politische Aspekte beinhaltete. Wenn also ein Christ sagt, daß sich Christen aus der Politik heraushalten sollen, dann ist genauer nachzufragen, an welche Art von politischer Betätigung er hier denkt. Vielleicht meint er damit nur Umsturzversuche, oder speziell parteipolitisches Engagement, und denkt keineswegs an vollständige „politische Abstinenz“.

Die Konsequenzen eschatologischer Erwartung sind also nicht eindeutig. Endzeit als Thema der Geschichtsphilosophie

Eine „Endzeit“ ist Teil einer bestimmten Zukunftsvorstellung, nämlich der Erwartung eines *zielgerichteten* Geschichtsverlaufes. Die Alternative wäre die Annahme eines *gleichbleibenden* Geschichtsverlaufs. Diesen könnte man folgendermaßen erläutern: Das Weltgeschehen läuft seit vielen Jahrhunderten gleichbleibend ab; es ist also zu erwarten, daß es weitere Jahrhunderte genauso ablaufen wird. Seinen klassischen Ausdruck hat dieser Eindruck im Buch *Prediger Salomo 1,9f* gefunden:

„Was geschehen ist, eben das wird hernach sein. Was man getan hat, eben das tut man hernach wieder, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“

Ein *zielgerichteter* Geschichtsverlauf dagegen erreicht irgendwann sein Ende (*Télos*), womit das Weltgeschehen beendet wird, zumindest in der bisherigen Form. Die Grundlage für eine solche Erwartung des Endes,

⁸ Ich nenne denjenigen, der sich intensiv mit Eschatologie befaßt, einen Eschatologen.

⁹ Zum Verhältnis *Baptisten und Politik* vgl. mein Köster-Buch (wie Anm.4) S.76-88.

eventuell auch für seine zeitliche Berechnung, kann unterschiedlichen Wissens- und Glaubensbereichen entnommen werden. In früheren Jahrhunderten hatten *astrologische* Überlegungen mitunter enorme Breitenwirkung, heute sind es *ökologische* Betrachtungen, durch die immer mehr Menschen beunruhigt werden. Daneben gab es, in allen Jahrhunderten der Kirchengeschichte, auch Ankündigungen, die an neutestamentliche Aussagen anknüpften und diese mit Zeitereignissen verbanden.

Solche zielgerichtete Zukunftsentwürfe können sowohl von einer Abwärtsentwicklung (wie die Vorstellung von den *vier Zeitaltern* oder wie die Erinnerung an ein ursprüngliches *Paradies*) als auch von einer Aufwärtsentwicklung (wie der *Marxismus* oder der christliche *Postmillennialismus*) ausgehen. Das schließliche Ende kann als Katastrophe oder als Paradies gedacht sein – oder als beides, aufeinanderfolgend.

Das hierbei erwartete Ende bezieht sich auf die Menschheit, und zwar dergestalt, daß zumindest der bisherige Verlauf der Menschheitsgeschichte abgebrochen wird, und entweder überhaupt keine Fortsetzung mehr findet oder nur in einer radikal veränderten Gestalt.

Zwischen den beiden Vorstellungen *zielgerichtet/gleichbleibend* liegen Mittelpositionen. Der Eindruck des *Gleichbleibenden* läßt sich auch noch bei langsamen kontinuierlichen Veränderungen aufrechterhalten; je rascher und tiefgreifender sich solche Veränderungen aber vollziehen, desto eher kann es zur Erwartung eines *nahen Endes* kommen.

Ein zielgerichteter Geschichtsverlauf läßt sich – in einem größeren Maßstab – in einen zyklischen Verlauf einbetten. Und ein zyklischer Verlauf wäre, wenn sich der Kreislauf mehrmals wiederholt, doch wieder eine Art gleichbleibender Verlauf.

Der *Fortschrittsglaube* geht von einer Variante eines zielgerichteten Geschichtsverlaufs aus. Führt ein solcher Fortschritt unbedingt zu einem *Ende*? Auf kurze Sicht zwar nicht, aber in der Praxis auf längere Sicht doch: Aufgrund der vielfältigen Zusammenhänge des Weltganzen führen derartige prinzipiell positive Veränderungen doch nach einiger Zeit an Grenzen und werden zu Gefährdungen.

Der Zeitraum bis zum schließlichen Ende kann sehr verschieden gedacht sein: als unbestimmt, als sehr lang, als sehr kurz ... Im Rahmen der Beschäftigung mit dem Thema „Endzeit“ kommt es häufig zu der Erwartung des sehr nahen, unmittelbar bevorstehenden Endes. Oft dominiert diese Erwartung die gesamte Beschäftigung mit dem Thema Endzeit, und – bringt diese in Verruf.

2. Endzeit als Anliegen von Sondergruppen

a. Innovationen: Besondere Zeitumstände und neue Bewegungen

War das 20. Jh. das große Jh. der Endzeiterwartung? Genau genommen, erlebte bereits die Mitte des 19. Jhs. einen starken Aufschwung dieser Erwartung.¹⁰ Es entstanden damals Glaubensgemeinschaften in Verbindung mit Endzeitvorstellungen, die in der Zwischenzeit sehr groß wurden:¹¹

Die *Katholisch-Apostolische* bzw. daraus entstehend die *Neuapostolische Kirche*. Diese Kirche meinte, daß Jesus bei seiner Wiederkunft durch Apostel begrüßt werden sollte – so wie er bei seiner Himmelfahrt von Aposteln Abschied nahm (und setzte daher im Jahr 1835 zwölf Apostel ein).

Die *Heiligen Jesu Christi der Letzten Tage* – diesen Namen gab sich die Mormonen-Kirche im Jahr 1838. Schon vor fast zwei Jahrhunderten hätten demnach die „Letzten Tage“ begonnen?

Miller und die *Adventisten*, die den Advent Jesu im Jahr 1843 erwarteten, und von denen ein Teil die darauffolgende Krise durch neue Anweisungen bewältigte – dem Advent Jesu sollte eine vollständige Befolgung der Gebote Gottes vorausgehen, auch die Befolgung des Sabbat-Gebots – heute kennen wir diese Richtung als *Siebenten-Tags-Adventisten (STA)*.¹²

Die *Zeugen Jehovas*, die als Bibelforscher – oder doch eher als „Russellforscher“¹³ – in den 1870er Jahren begannen und für das Jahr 1914 die vollständige Aufrichtung des 1000jährigen Friedensreiches vorhersagten.¹⁴ Sie überwandten die folgende Krise, und sie überstanden auch weitere kon-

¹⁰ Der evangelische landes- und freikirchliche Bereich wird behandelt von Stephan Holthaus, *Fundamentalismus in Deutschland. Der Kampf um die Bibel im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts* (Bonn 1993).

¹¹ Vgl. dazu Rüdiger Hauth (Hg.), ... neben den Kirchen. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. Informationen - Verständnishilfen - Kritische Fragen (Neukirchen-Vluyn 1979 u.ä.).

¹² Siehe den Beitrag von Rolf J. Pöhler über den *Adventismus als Endzeitbewegung* in diesem Band.

¹³ Zu Russell und speziell seinen und späteren Vorhersagen sowie dem Umgang der Wachturmgesellschaft mit ihren Fehlschlägen siehe Franz Stuhlhofer, Charles T. Russell und die Zeugen Jehovas. Der unbelehrbare Prophet (Berneck 1990 = 1994).

¹⁴ Zum pastoraltheologischen Aspekt der Gesprächsführung siehe Franz Graf-Stuhlhofer, Zeugen-Jehovas-Kinder als Schüler. Der mögliche Beitrag von Lehrern zur Horizonterweiterung, in: *Materialdienst der EZW* 59 (1996) 266-270, sowie ders., Mit Zeugen Jehovas reden, in: *Schritte. Magazin für Christen* 1991, Juni (S.11-14) und August (S.12-15).

krete Jahresangaben, wie 1925 und 1975 (damit sind wir bereits im 20. Jh.). Seit mehreren Jahren verfolgen sie einen neuen Kurs, indem sie sich stärker an „die Welt“ anpassen und Anstößiges beseitigen oder zumindest abschwächen.¹⁵

Solche im 19. Jh. aus Endzeitbewegungen hervorgegangenen Organisationen haben im 20. Jh. mitgliedermäßig noch stark zugenommen. Mir ist keine solche große erst im 20. Jh. entstandene Organisation bekannt.¹⁶

Umbruchzeiten führten in der Geschichte immer zu einer verstärkten Enderwartung. Das war so z. B. am Beginn des 16. Jhs. – Enderwartung war eine reformatorische Begleiterscheinung.¹⁷ Solche Umbruchzeiten erlebte auch das 20. Jh., vor allem durch seine Kriegezeiten (1. und 2. Weltkrieg). Eine dramatische Zeit begann auch um 1930: Weltwirtschaftskrise, in Rußland begannen radikale Christenverfolgungen.

Viele Bibelleser sahen in der Staatsgründung Israels (1948) sowie in der Eroberung Jerusalems (1967) markante endzeitliche Ereignisse. Sie führten zu einer Hochblüte des Dispensationalismus, und zu einem besonderen Verkaufserfolg: Das Buch *Alter Planet Erde wohin?* von Hal Lindsey erschien 1970 – also kurz nach der Eroberung Jerusalems.

Die Wende im Osten (1989) brachte einen Umsturz der bisherigen End-Szenarien. Meine Beschäftigung mit dem Thema knüpfte an diese Wende an, nämlich an den darin sichtbar werdenden Mißerfolg der Endzeitspezialisten: Mein Buch *Das Ende naht!* erschien 1992. Es kam noch zu einer 2. Auflage,¹⁸ und das Buch wurde im deutschen Sprachraum – zu Überset-

¹⁵ Außerdem wird versucht, Leiden und Standhaftigkeit vieler Zeugen Jehovas zur NS-Zeit propagandistisch zu verwerten. Das damalige Verhalten der Zeugen Jehovas ist allerdings differenziert zu betrachten, wobei erstens die hetzerische Leitung in New York, zweitens die eingeschüchterte Mehrheit und drittens die fanatische Minderheit zu unterscheiden sind: Franz Graf-Stuhlhofer, Täuferkirchen in der Ostmark. Von Adventisten, Baptisten, Mormonen, Pfingstlern und Zeugen Jehovas (Forschungsbericht), in: *Österreich in Geschichte und Literatur* 44 (2000) 73-93.

¹⁶ Vielleicht sind einige der im 20. Jh. entstandenen Gruppen jetzt ähnlich groß/klein wie die oben genannten um 1900 waren, und sie wachsen erst in den kommenden Jahrzehnten zu beträchtlicher Größe heran.

¹⁷ Zu Martin Luthers Enderwartung siehe den Beitrag von Werner Klän in diesem Band.

¹⁸ Franz Stuhlhofer, „Das Ende naht!“ – Die Irrtümer der Endzeitspezialisten (Gießen 1992, 21993).

zungen¹⁹ kam es nicht – unter evangelikalen Christen bekannt.²⁰ Aber seine Verbreitung läßt sich bei weitem nicht mit der jener speziellen Endzeitliteratur vergleichen.

In den 1990er Jahren wurden einige „Sektendramen“ sehr bekannt. Dabei ist in der Öffentlichkeit nicht immer bewußt, daß an diesen Dramen im allgemeinen auch apokalyptische Vorstellungen mitwirkten: Ich denke hier an die *Sonnentempler* (in der Schweiz & in Kanada, 1994), an *AUM Shinrikyō* (Japan, 1997), an die *Weißer Bruderschaft* (Kiew, 1993), an die *Davidianer* (Waco in Texas, 1993).²¹

Führte das Herannahen der Jahrtausendwende zu einem starken Aufflackern einer apokalyptischen Erwartung? Zum Teil war diese Erwartung durchaus innerweltlich, es wurde – zu Unrecht – der Ausfall von Computersystemen befürchtet. Zu so etwas wie einer „Wende“ kam es in psychologischer Hinsicht – wir waren gezwungen, uns auf eine deutlich andere Jahreszahl umzustellen.²²

An die Jahrtausendwende knüpften manche Spekulationen an. Ich gebe ein Beispiel aus dem *Mitternachtsruf*, einer stark endzeitlich ausgerichteten Zeitschrift mit einer Neigung zu buchstäblichem Bibelverständnis. Dort wurde im Jahr 1992 auf die geheimnisvolle Schrift an der Wand hingewiesen, von der *Daniel* 5,25 berichtet: „Mene, mene, tekel upharsin“. Vom

¹⁹ Eine kritische historische Betrachtung des amerikanischen Bereichs liefert Dwight Wilson, *Armageddon Now! The Premillenarian Response to Russia und Israel Since 1917* (Grand Rapids 1977, Tyler 1991).

²⁰ Exemplarisch zitiere ich aus der Rezension von Christoph Morgner, Präses des *Evangelischen Gnadauer Gemeinschaftsverbandes*: „Dieses Buch wird viele ärgern. Dennoch wurde es höchste Zeit, daß es geschrieben wurde.“ (Gnadauer Gemeinschaftsblatt 1993, Nr.2, S.17).

²¹ Zu den diversen „Sekten“ liefert die *Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* (abg. EZW; Stuttgart bzw. Berlin) zuverlässige Informationen. Zu den genannten Gruppen vgl. den *Materialdienst der EZW* 59 (1996) S.221 f.: *Sonnentempler* (Massenselbstmord Okt. 1994); ebd. S. 43-49 sowie 58 (1995) S.129 f.: *Aum* (Weltuntergang 1997); 57 (1994) 52-57: „*Weißer Bruderschaft*“ (Massenselbstmord im Nov. 1993 in Kiew befürchtet); 56 (1993) S.161-163: *Davidianer* (Massenselbstmord während Belagerung im April 1993).

²² Diese beiden Umstellungen – die psychische und die technische – fanden bereits ein Jahr vor der eigentlichen Jahrtausendwende statt. Die Jahrtausendwende war erst mit dem Anbruch des Jahres 2001 gegeben, da unsere Jahreszahlen Ordnungszahlen sind (so wie *erster*, *zweiter*, *dritter* usw.), weshalb wir am Ende unserer Datumsangaben, beim Jahr, eigentlich einen Punkt setzen mußten, so wie nach Tag und Monat.

Mitternachtsruf wird das doppelte *Mene* (= „gezählt“) – wo doch ein einfaches genügt hätte – betont und eine besondere Bedeutung darin gesehen: „*Mene* = 1000 Jahre, *Mene, mene* = 2000 Jahre. Wieso sollte es sonst so dastehen?“ Dieses doppelte *Mene* sei also ein Hinweis auf die nun zu Ende gehende (ungefähr) 2000jährige Gnadenzeit Gottes.²³

b. Konstanz: Jahrzehntelang unveränderte Ankündigungen

Neben den Veränderungen im Laufe der Jahrzehnte läßt sich aber auch eine bemerkenswerte Konstanz beobachten. Manche Ankündigungen wandern mit fast gleichbleibendem Wortlaut durch die Jahrzehnte. Hier entsteht der Eindruck, daß die Zeit stillsteht.

Betrachten wir etwa Friedrich Heitmüller im Jahr 1930: „Wir können nur sagen, daß heute sowohl auf politischem als auch auf wirtschaftlichem und religiösem Gebiete geradezu fieberhaft gearbeitet wird, um das Erscheinen des Antichristen vorzubereiten.“²⁴

Ähnlich Billy Graham im Jahr 1954: „Wir wissen, daß der Antichrist erscheinen ... wird ... Die Zeit rückt nahe, ... viele von uns mögen lebendige Zeugen des furchtbaren Augenblicks werden ... das Tempo ist sehr rasch, die Ereignisse überstürzen sich ...“²⁵

Ähnlich auch Jakob Zopfi (1982): „Dieser Diktator = Antichrist steht damit vor der Tür.“²⁶

Ob 1930 oder 1954 oder 1982 – das scheint keinen großen Unterschied zu machen; zu jeder Zeit meinten manche, der Antichrist stehe vor der Tür.

c. Abgrenzung gegenüber extremen Enderwartungen

Die Abgrenzung gegenüber extremen Endzeit-Positionen erscheint vielen Christen als einfach: Wenn ein Endzeitprophet ein bestimmtes Datum für das Ende nennt, ist ihnen klar, daß das falsch ist. Sie lehnen es ab und er-

²³ Die in der Schweiz erscheinende Monatszeitschrift *Mitternachtsruf* wurde - ebenso wie *Nachrichten aus Israel* - von Wim Malgo (1922-92) gegründet (mein Zitat aus Sept.1992, S. 12). Vgl. zu diesem Missionswerk Hauth, ... neben den Kirchen (wie Anm.11, 10. Aufl. 1995) S.81-90.

²⁴ Friedrich Heitmüller, *Die kommenden Dinge*, S.32.

²⁵ Billy Graham, *Friede mit Gott*, S.56.

²⁶ Jakob Zopfi, *Prophezie und Endzeit*, S.73.

warten die bevorstehende Blamage des Propheten sowie die darauffolgende Abwendung seiner Anhänger.

In der Praxis ist das alles jedoch nicht so einfach. Erstens sind nur wenige Endzeitspezialisten so risikofreudig, daß sie eine bestimmte Jahreszahl nennen würden. Sie begnügen sich mit Umschreibungen und sagen etwa: „Es spricht das und das dafür, daß das Ende in den nächsten Jahren kommt“. Und außerdem fügen sie sicherheitshalber am Schluß ihrer Darlegung noch eine Unsicherheitsklausel dazu: „Aber natürlich, wie schon Jesus sagte, niemand weiß Tag oder Stunde“.

Wenn dann in den nächsten Jahren nichts passiert, können sich die Autoren relativ leicht verteidigen: Sie haben ja kein bestimmtes Datum genannt, sondern – im Gegenteil – ausdrücklich beteuert, daß „niemand Zeit oder Stunde wisse“.

Bei der Beurteilung solcher Ankündigungen des nahen Endes sollten wir nicht formal vorgehen: Es geht also nicht nur um die Frage, ob der Autor wörtlich und eindeutig ein bestimmtes Datum festgelegt habe. In den meisten Fällen hat er das nicht. Darüber hinaus geht es aber um die ganz praktische Frage der Wirkung seiner Ankündigung. Wenn der Autor insgesamt seinen Lesern den Eindruck vermittelt, daß sie sich darauf einstellen sollen, daß das Ende in den allernächsten, ungefähr 3 Jahren kommt, dann ist er mitverantwortlich für die Folgen.

Die Verteidigungs-Strategie der Wachturmgesellschaft der Zeugen Jehovas war immer so: Sie arbeitete auf bestimmte Jahre hin; im nachhinein verwies sie auf Unsicherheitsklauseln, die auch dageigestanden waren, und beschuldigte die Leser von *Wachturm* und *Erwacht!*, daß diese zuviel hineingelesen hätten.²⁷

Neben der Taktik, zwar einen bestimmten Eindruck zu vermitteln, diesen aber nicht in kurzen und klaren Worten auszusprechen, kann es noch eine weitere Schwierigkeit beim „Festnageln“ von Endzeitspezialisten geben: Das Auffinden der gedruckten Texte ist mühsam. Diese Schwierigkeit betrifft insbesondere Zeitschriftenartikel.²⁸ Bei Büchern ist es einfacher, diese

²⁷ Wie ging die WTG im nachhinein mit ihren Vorhersagen für 1914 sowie für 1975 um? Siehe dazu Stuhlhofer, Russell (wie Anm.13), Kap.7 und 10.

²⁸ Als ich ältere Hefte des *Mitternachtsrufes* suchte, gelang es mir in Österreich nicht, diese Hefte aufzutreiben. Von der österreichischen Filiale des Mitternachtsrufes bekam ich keine Antwort, die großen öffentlichen Bibliotheken wie z.B. ÖNB haben diese Zeitschrift nicht, und die Abonnenten, die ich kenne, heben sie nicht auf -

finden sich in evangelikalischen Bibliotheken, und auch von einzelnen Lesern werden ältere Buch-Exemplare nicht so leicht weggeworfen.

Was tun die Anhänger nach einer Fehlvorhersage? Verlassen sie den „Führer“, der ihnen eine falsche Zukunftsorientierung gegeben hat? Das setzt erstens ein gewisses Minimum an kritischer Haltung voraus, die bei vielen nicht gegeben ist. Denn nur wer kritisch ist, nimmt ältere Bücher zur Hand und prüft nach, was damals gesagt wurde. Die meisten Anhänger lassen sich durch neue, abgeänderte Ankündigungen in Spannung halten. Soweit manche Anhänger nachdenklich werden, stellt sich für sie die Frage der Alternative. Da manche Endzeitspezialisten sehr negativ über viele Teile der Christenheit schreiben (wie etwa die WTG, aber auch der *Mitternachtsruf*), entwickelt der gläubige Anhänger über Jahre hin eine tief negative Haltung gegenüber anderen christlichen Kreisen. Er wird nicht so leicht eine ihm zusagende Gemeinde-Alternative finden. Da er nicht in den Unglauben fallen will und irgendeine Art von Gemeinschaft braucht, bleibt er trotz mancher Bedenken bei seiner endzeitorientierten Gruppe.²⁹

d. Rechtfertigung durch Verweis auf Naherwartung bei Jesus und Paulus

Das Ende wurde aber nicht erst im 20. Jh. als nahe erwartet, sondern bereits früher. Viele Theologen meinen, daß wir eine solche Naherwartung bereits in neutestamentlichen Texten finden. Demnach sei die frühe christliche Bewegung von einer Naherwartung geprägt gewesen, deren Nachlassen erst in den späteren ntl. Texten erkennbar ist.

Kann eine solche ntl. Naherwartung als biblische Legitimation für Zeugen Jehovas oder Hal Lindsey dienen?

Um in dieser Frage Klarheit zu schaffen, müssen wir den schwammigen Begriff „Naherwartung“ präzisieren. Unter diesem Begriff wird manchmal die *Ankündigung* des unmittelbar bevorstehenden Endes, manchmal aber nur die *Hoffnung* auf ein baldiges Kommen Jesu verstanden – somit sehr Unterschiedliches.

denn über die Jahre hin wird das Sammeln einer solchen Zs. zum Platzproblem. D.h. der Nachweis ist nicht einfach, selbst wenn etwas eindeutig Unzutreffendes vorhergesagt wurde.

²⁹ Falls er doch weggeht, ist er jedenfalls gruppengeschädigt und wird zum Einzelgänger (z.B. finden es Ex-ZJ schwer, sich in eine andere Kirche einzugliedern; nur im Kreise anderer Ex-ZJ fühlen sie sich verstanden).

Nicht die Sehnsucht nach dem Kommen Jesu ist problematisch, sondern die zeitliche Vorhersage. Die Problematik einer bestimmten Ankündigung liegt in den Konsequenzen, die gläubige Hörer dieser Ankündigung daraus ziehen. Wenn wir von einem Hörer mittleren Alters ausgehen, so liegt für ihn die entscheidende Frage darin, ob das Ende etwa in den nächsten 20 Jahren zu erwarten ist, oder ob der Termin für das Ende völlig offenbleibt. Im ersteren Fall könnte er seine Lebensplanung darauf einstellen (und etwa auf Altersvorsorge verzichten), im zweiten Fall nicht. Ob das Ende in 60, 100 oder 1000 Jahren kommt, kann dem 40jährigen ziemlich egal sein – er wird es nicht mehr erleben.

Eine Betrachtung ntl. Texte hat also speziell darauf zu achten, ob dem Leser der Eindruck vermittelt wird, daß er das Ende mit großer Wahrscheinlichkeit innerhalb der nächsten ca. 20 Jahre zu erwarten hat – oder anders gesagt, daß er selbst dieses Ende noch erleben werde.

Im Hinblick auf 1.Thess 4,15 („daß wir, die Lebenden, die übrigbleiben bis zur Ankunft des Herrn“) meinen manche,³⁰ daß Paulus erwartete, das Wiederkommen Jesu noch zu erleben. Hier ist jedoch erstens zu bedenken, daß dieser Brief in den frühen 50er Jahren geschrieben wurde. Seit Jesu Himmelfahrt waren also bereits 20 Jahre vergangen. Dadurch war allen klar, daß der Zwischenraum zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft zumindest in der Größenordnung von Jahrzehnten liegt. Der Gedanke, daß Jesus wenige Jahre nach seiner Himmelfahrt wiederkommen werde, war schon von daher nicht mehr möglich. Und wenn schon zwei Jahrzehnte seit Jesu Himmelfahrt vergangen waren – warum sollten nicht noch weitere Jahrzehnte vergehen? Zweitens ist die Situation des Paulus zu bedenken. Von einer persönlichen Offenbarung, daß gerade Paulus beim Wiederkommen Jesu noch leben werde, berichtet er nichts.³¹ Als gefährlich lebender Missionar mußte er jederzeit mit der Möglichkeit rechnen, getötet zu werden (vgl. 2. Kor 11,23-25). So konnte er sich auch gar nicht darauf festlegen, daß er bei der Wiederkunft Jesu noch leben werde, selbst wenn diese bereits sehr rasch erfolgen sollte. Drittens ist eine streng wörtliche Deutung („wir, die

³⁰ So z.B. Kurt Erlemann, *Endzeiterwartungen im frühen Christentum* (Tübingen & Basel 1996) S. 26, 47-51, 88, 145 (Erlemann verzichtet jedoch auf eine nähere Argumentation).

³¹ Paulus spricht beim Verabschieden von den Ephesern im Jahr 56 von der Vollen-
dung seines Laufs (Apg. 20,23-25). Hier klingt es so, daß Paulus mit seinem Sterben
rechnet, nicht mit seinem Leben bis zum Wiederkommen Jesu.

Lebenden“) insofern unwahrscheinlich, als damit ja gesagt wäre, daß nicht nur Paulus selbst, sondern auch alle von ihm angesprochenen Thessalonicher das Wiederkommen Jesu erleben werden – auch wenn unter diesen Hörern/Lesern vielleicht gerade manche Sterbenskranke oder sehr Alte waren.³² Viertens geht die Zielrichtung der Aussage von vornherein nicht dahin, den Personenkreis der Jesu Wiederkommen Erlebenden festzulegen, sondern prinzipiell zu klären, was mit den beiden Gruppen – der dann Lebenden und der dann bereits Gestorbenen – geschehen werde.³³

e. Angriff als Verteidigung

Zur Frage des Wiederkommens Jesu unterscheide ich drei Positionen:

Demnächst = aufgrund der Zeichen der Zeit erkennen wir, daß Jesu Wiederkommen unmittelbar bevorsteht, d.h. innerhalb einiger weniger Jahre zu erwarten ist.

Bereitschaft = wir wissen nicht, ob Jesus in einigen Wochen oder erst in einigen/vielen Jahrzehnten kommen wird, aber wir wollen stets dafür bereit sein.

Nie = der Gedanke an Jesu Wiederkunft hat für uns keine Bedeutung, denn Jesus wird nie (oder erst nach sehr, sehr langer Zeit) kommen.

Infolge verfehlter End-Ankündigungen kommt es zu Diskussionen über *Schuld* und *Unschuld* des Endzeitpropheten. Manchmal geht die Verteidigung des Endzeitspezialisten zum Gegenangriff über: Wer eine sehr konkrete *Demnächsterwartung* vertrat und nun von einem die Haltung der *Bereitschaft* vertretenden Christen kritisiert wird, behauptet, er selber hätte lediglich die Haltung der *Bereitschaft* vertreten, und rückt den Kritiker ins ungläubige Eck – als ob der Kritiker die Haltung des *Nie* vertreten würde. So ging es mir, nachdem ich Wim Malgo konkrete Falschvorhersagen (z.B. daß Deutschland nicht wiedervereinigt werde) nachgewiesen hatte. In einer ausführlichen Reaktion versuchte der Mitternachtsruf die eigene Position als *Bereitschaft* darzustellen; eigene Fehler wurden nicht eingestanden, sondern

³² Bei einer streng wörtlichen Deutung müßte man *1.Kor. 6,14* (etwa in der Mitte der 50er Jahre geschrieben): „Gott wird uns auferwecken“ so auffassen, daß Paulus nicht damit rechnet, Jesu Wiederkommen zu erleben - denn nur Gestorbene werden *aufgeweckt*, die noch Lebenden werden *verwandelt*.

³³ Zu anderen ntl. Stellen vgl. Stuhlhofer, *Das Ende naht* (wie Anm.18), Teil D, insb. Kap.2.

lediglich mit umschreibenden Worten (die Rede ist von einem anonymen „man“) angedeutet.³⁴

„Gewiß kann man in manchen Aussagen und Auslegungen betreffs des prophetischen Wortes der Bibel über das Ziel hinausschießen. Und es ist sicher auch schon vorgekommen, daß man in späteren Zeiten zu anderen Erkenntnissen kam und man manches nicht mehr so auslegen würde.“

Nun wird der Kritiker auf die Nie-Position gerückt:

„Herr Stuhlhofer macht aus gut böse und aus böse gut. Er scheint die Hoffnung auf die Wiederkunft Jesu ersticken zu wollen. Aus seinem Buch ‘Das Ende naht’ entspringt nämlich nichts anderes als dieser Geist: ‘Mein Herr kommt noch lange nicht.’ Darum kann auch die Frucht keine andere sein, als daß er anfängt, seine Mitknechte zu schlagen (Matth. 24,48-49).“

f. Moralisierende Historiker

Die Betrachtung von Vorhersage und Nichterfüllung verleitet zum „Moralisieren“. Ist das eine Aufgabe des Historikers? Dessen Aufgabe wird primär in der geistigen Rekonstruktion der Vergangenheit gesehen. Soweit der Historiker dabei ein Fehlverhalten erwähnt, versucht er dieses mit psychologischen oder soziologischen Kategorien zu erklären. Moralische Kategorien, wie „schuldig“ oder „böse“, kommen da kaum vor. Nur bei bestimmten Themen, wie Sklaverei oder Nationalsozialismus, verwenden auch Historiker moralische Kategorien.

Doch abgesehen davon, ist der Zweck unseres Vereins von vornherein nicht auf die freikirchliche *Geschichte* beschränkt, sondern er bezieht die freikirchliche *Theologie* mit ein. Insofern ist es passend, Fragen der *Systematischen Theologie* („wie sieht eine biblisch orientierte Zukunftserwartung aus?“) und Fragen der *Pastoraltheologie* („wie können hilfreiche Gespräche mit Christen geführt werden, die zu einer extremen Demnächsterwartung neigen?“) miteinzubeziehen.

Nun wenden wir uns pastoraltheologischen Fragen zu, nämlich den *Folgen* und *Ursachen* einer ungesunden Endzeiterwartung. Ich beginne mit den

³⁴ *Mitternachtsruf* April 1995, Artikel von Norbert Lieth: Mein Herr kommt noch lange nicht? (S.21-29); meine Zitate S.22 f. und 27 f.

Folgen, um die Problematik einer solchen Haltung deutlich zu machen – damit wird die Suche nach den Ursachen umso dringlicher.

3. Die Folgen übersteigter Endzeiterwartung

Welche Folgen ergeben sich daraus, daß unter Heranziehen von Bibelversen das Ende als unmittelbar bevorstehend verkündet wird?

a. Zweifel an der Bibel

Der überzeugend dargebrachte Hinweis auf das nahe Ende führt tatsächlich bei manchen Christen zu besonderem Einsatz. Ein solcher hält aber nicht beliebig lange an. Wenn die Jahre vergehen, ohne daß das angekündigte Ende kommt, ergeben sich schließlich Resignation und Zweifel. – Das zu betonen ist wichtig, denn oft wird eine falsche Vorhersage im nachhinein durch den Hinweis auf die positive, anspornende Wirkung dieser Vorhersage verteidigt. Doch diese Wirkung ist ein „zweischneidiges Schwert“.

Neben den Christen werden auch manche Außenstehende anfangs beeindruckt. In solchen Endzeitbüchern macht ja die Bibel einen äußerst aktuellen Eindruck. In weiterer Folge – wenn die Jahre vergehen – kommt die Bibel jedoch in Mißkredit. Allmählich stellt sich der Eindruck ein, daß ihre Aussagen doch nicht stimmen.

Die wiederholte Ankündigung des nahe bevorstehenden Kommens Jesu bewirkt, daß dieses Kommen lächerlich gemacht wird. Dieser Eindruck des Unseriösen überträgt sich dann auf die ganze Botschaft von Jesus, dessen Name so häufig in Verbindung mit nicht erfüllten Ankündigungen genannt wird.

Neben offenem Zweifel an der Bibel gibt es auch den versteckten. In Endzeitspekulationen kommen die eigentlichen Aussagen der Bibel nicht mehr zur Geltung. Einzelne Aussagen werden herangezogen, aber nur soweit sie jeweils geeignet scheinen, das vorgegebene Bild vom nahen Ende zu bestätigen. Das ist eine Praxis, in der die Autorität der Bibel herabgesetzt wird.

b. Unrealistische Lebenseinstellung

Wenn der Leser eines Buches davon überzeugt wird, das Ende komme in wenigen Jahren (spätestens in einem Jahrzehnt ...), so wird dieser auf – als überflüssig erscheinende – Zukunftsvorsorge verzichten.

Die selektive Zusammenstellung angstmachender Einschätzungen wühlt den Leser auf und vermittelt ihm eine ängstliche Einstellung, so daß er das gegenwärtige Zeitgeschehen aus einer sehr pessimistischen Warte beurteilt. – Es könnte natürlich auch umgekehrt sein: Solche Christen, die ohnehin dazu neigen, dem Leben ängstlich gegenüberzustehen, suchen nach solchen Büchern, die ihnen bestätigen, daß ihre ängstliche Lebenseinstellung gerechtfertigt ist.³⁵

3. Politische Fehleinschätzung

Ansichts des so nahen Endes erscheinen Projekte zur Entwicklungshilfe als sinnlos. Für längerfristige soziale Aufgaben fehlt die Motivation. Versuche der Friedenssicherung durch größere Vereinigungen wie die UNO werden als negativ – weil als Vorstufe des Reichs des Antichristen – eingeschätzt.

Sehr oft – aber nicht zwangsläufig – ist mit einer Demnächsterwartung auch ein starker Philosemitismus verbunden. Es wird dann bei politischen Vorgängen prinzipiell Partei ergriffen für den Staat Israel. Juden zu segnen, gilt als besonders wichtig – wichtiger als Nichtjuden zu segnen. Juden wird eine besondere Nähe zu Gott zugeschrieben – nicht aufgrund ihrer etwaigen religiösen Haltung, sondern aufgrund ihrer körperlichen Abstammung.

4. Die Ursachen übersteigerter Endzeiterwartung

Nun will ich mich mit den Ursachen für intensive Beschäftigung mit dem Thema „Endzeit“ befassen.³⁶ Warum sind Menschen, insbesondere Bibelle-

³⁵ Einen verglichen mit sonstiger Endzeit-Literatur anspruchsvolleren Zugang wählt Ulrich H.J. Körtner, *Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik* (Göttingen 1988).

³⁶ Diese Ursachen wurden bereits zur Diskussion gestellt von Franz Graf-Stuhlhofer, *Ursachen einer Erwartung des nahen Endes. Psychologische Faktoren geschichtlicher Vorgänge*, in: *Geschichte der Psychologie. Nachrichtenblatt der Fachgruppe Geschichte der Psychologie in der Deutschen Gesellschaft für Psychologie* 16

ser, von diesem Thema fasziniert? Eine erste Antwort ist einfach: Durch die beunruhigende Weltsituation und durch die Bibel, die diesem Thema einen wichtigen Stellenwert einräumt, werden wir auf dieses Thema verwiesen.

Darüber hinaus könnte aber auch *Neugier* mitwirken. Sind es vielleicht ganz ähnliche Motive, die manche Menschen zu *Science fiction*, zur Astrologie oder zur Nostradamus-Auslegung und andere zum spekulativen Zeichendeuten mit Hilfe biblischer Texte führen?³⁷

Meine Frage ist aber nicht ganz allgemein, warum sich Bibelleser mit dem Thema der Endzeit befassen, sondern warum sie das in einer bestimmten Art tun: Es geht um die Neigung, das Ende der Geschichte – und das beinhaltet für den Christen insbesondere das Wiederkommen Jesu – für die nächste Zukunft zu erwarten. Das ist eine Art des Umgangs mit dem Thema „Endzeit“, die sich in der Vergangenheit bereits wiederholt als verfehlt herausstellte. Schon aufgrund der geschichtlichen negativen Erfahrung ist diese Art des Umgangs als sehr problematisch zu bewerten.

Jedenfalls sorgte diese Art des Umgangs mit dem Thema „Endzeit“ für enormes Aufsehen. Das Thema „Endzeit“ verband sich im Bewußtsein der Christen stark mit einer solchen „Demnächsterwartung“. Die diese propagierenden Bücher erzielten viel höhere Auflagen als jene Bücher, die in sachlicher, behutsamer Weise mit diesem Thema umgingen. Diese starke Wirkung rechtfertigt es, sich nun speziell auf diese „Demnächsterwartung“ zu konzentrieren.

Es ist eine Reihe von Ursachen für eine solche Erwartung des nahen Endes denkbar. Diese Ursachen überschneiden einander teilweise, sie können zusammenwirken und sich verstärken. Manche Ursachen liegen offen zutage, bei anderen kann bloß vermutet werden, daß sie beteiligt sind, ohne daß sie sich im Einzelfall zweifelsfrei nachweisen ließen.

Von den folgenden sieben Ursachen sind die letzten vier als „psychologische“ im engeren Sinn einzustufen.

(1999) H.2, S.15-19. Dieses Nachrichtenblatt ist allerdings nicht sehr verbreitet, so daß es kaum ausreichen würde, einfach auf jene Publikation zu verweisen; deshalb präsentiere ich die Liste der Ursachen auch hier.

³⁷ Wie ist es möglich, daß im evangelischen Raum entstandene Endzeitbücher, in denen präzise Vorhersagen für die nächsten Jahre gemacht werden, so hohe Auflagen erzielen? Für das Buch *Alter Planet Erde, wohin?* von Hal Lindsey wurden über 20

a. Extrapolation aktueller katastrophentypischer Entwicklungen

Hierbei handelt es sich um eine empirisch-rational begründbare Erwartung, nicht um eine mit Anspruch göttlicher Offenbarung auftretende Prophetie. (Natürlich verwenden auch Offenbarungsgläubige eine solche empirisch-rationale Argumentation gerne als zusätzliche Unterstützung.)

Gegenwärtige Vorgänge werden als mit konstanter Geschwindigkeit bzw. gar konstanter Beschleunigung andauernd in die Zukunft hinein verlängert gedacht. Es entsteht nun der Eindruck „So kann es nicht mehr lange weitergehen!“ Stillschweigend vorausgesetzt wird die unverminderte Wirksamkeit der gegenwärtig beobachtbaren Kräfte. Aber mitunter wirkt die auf eine bestimmte Ursache beruhende Wirkung auf diese Ursache – verstärkend oder abschwächend – zurück. Dieses Wirkungsgefüge korrekt einzuschätzen war und ist eine Schwierigkeit etwa bei ökologischen Überlegungen.

b. Deutung von Zeitereignissen als Vorzeichen

Hierbei geht es nicht um eine gedankliche Verlängerung aktueller Entwicklungen, sondern um eine Verbindung eines gegenwärtigen Ereignisses mit einem vermuteten zukünftigen, ohne daß der behauptete Zusammenhang auf nachweisbare Naturgesetze zurückgeführt werden kann. Die Deutung bestimmter Zeitereignisse als Vorzeichen kann auf tradierten (z.B. astrologischen) Lehren oder auf „heiligen Schriften“ (wie etwa der Bibel) beruhen. Die Berufung auf solche Texte ist vermutlich jedoch oft bloß sekundär, daneben scheinen andere Faktoren bestimmender zu sein. Das schließe ich daraus, daß sich häufig eine gleichbleibende Erwartung trotz im einzelnen unterschiedlicher Zeitereignisse beobachten läßt. Wir sahen das schon oben (im Abschnitt *Konstanz*) im Blick auf den vor der Tür stehenden Antichristen: Manche Ankündigungen wandern mit fast gleichbleibendem Wortlaut durch die Jahrzehnte.

c. Berechnung aufgrund autoritativer Texte

Unter Berufung auf biblische Texte kam es oft zur Ankündigung des nahen Endes: Die konkrete Gestalt des zunächst Erwarteten konnte in der Wieder-

Millionen Weltauflage angegeben. (Ich habe es nicht überprüft und weiß auch nicht, ob ein Außenstehender das tun könnte.)

kunft Jesu, dem Hereinbrechen des endzeitlichen „Krieges Gottes“ (oft nach seinem in *Offenbarung 16,16* genannten Schauplatz als *Harmagedon* bezeichnet), der Entrückung der Christen oder dem Anbruch des tausendjährigen Reiches gesehen werden. Auffällig dabei ist, daß solche Berechnungen zumeist – Albrecht Bengel mit seinem Termin 1836 bildet hierbei eine Ausnahme – auf die unmittelbare Zukunft hinführen. Die bunte Fülle der Berechnungsversuche sowie die Regelmäßigkeit, mit der die Rechner zu einem in der nächsten Zukunft liegenden Datum kommen, erweckt den Verdacht, daß hier neben der verwendeten Textgrundlage noch ein anderer Faktor mitwirkt. – Der Rechengang greift hierbei oft Jahrtausende zurück, beruht also nicht auf aktuellen Zeitereignissen.

Die folgenden vier Faktoren oder Ursachen sind psychologische Motive:

d. Wunsch nach Veränderung

Dieser Faktor ist leichter zu behaupten als nachzuweisen. Die Sehnsucht der Armen nach Verbesserung ihrer Lebensbedingungen könnte zur Aufnahmebereitschaft für die Ankündigung des baldigen Hereinbrechens eines Tausendjährigen Reiches allgemeiner Gleichheit führen. Endzeitprophetien als Projektionen, als in die Form von Vorhersagen gekleidete Wünsche von Menschen, die ihr Schicksal als bedrückend empfinden? Als Argument für das Mitwirken dieses Wunsches (an der Offenheit für eine solche Erwartung) kann dienen, daß eine solche Erwartung in der Gegenwart häufiger bei alten Menschen als bei jungen zu finden ist. Der *Mitternachtsruf* etwa, eine – wie schon der Name andeutet – stark endzeitlich ausgerichtete Zeitschrift, wird überwiegend von älteren Leuten gelesen.

e. Nichtbewältigen eines Umbruches

Hier werden bestimmte Veränderungen nicht als zukünftig erhofft, sondern als gegenwärtig erlebt – und nicht verkräftet. Die rasch ablaufenden Veränderungen gehen manchen Menschen zu schnell, so daß ihnen die Gegenwart nur noch als Vorstufe des Endes verstehbar erscheint. *Gegenwärtig tatsächlich stattfindende Veränderungen haben also die Erwartung des nahen Endes zur Folge.* Dieser Faktor gewinnt in unserer Gegenwart zunehmend an Bedeutung, denn manche Innovationen führen zur Beschleunigung der Lebensvorgänge – man denke an die Geschwindigkeit der Übertragung von

Nachrichten und des Transports von Menschen und Gütern. Diese rasante Geschwindigkeit wurde im 20. Jh. erreicht.

f. Auf die eigene Gegenwart bezogene Selbstüberschätzung

Eine solche Selbstüberschätzung im Sinne von „Mit mir hat die Geschichte ihren Höhe- und Schlußpunkt erreicht“ ist insofern verständlich, als ja jeder Mensch sich selbst als Subjekt und somit als besonders bedeutsam erlebt. Daß und wo eine solche Haltung hinter einer konkreten Enderwartung steht, läßt sich jedoch kaum nachweisen. Jedenfalls würde das Vorhandensein einer solchen Selbstüberschätzung die unter Ursache 2 und 3 erläuterte Belieblichkeit in der Ausdeutung angeblich autoritativer Texte verständlich machen.

Gelegentlich wird in Publikationen das Bewußtsein, einer besonderen, gewissermaßen „ausgewählten“ Generation anzugehören, angesprochen. So schrieb etwa Marius Baar: „Die Prophetie der Bibel wird Geschichte, Gegenwartsgeschichte. Und wir sind Zeugen!“³⁸ Oder Klaus Gerth: „Wenn wir offene Augen und Ohren haben, um den gewaltigen Heilsplan Gottes zu verstehen, können wir erkennen, daß wir in der aufregendsten Zeit der Weltgeschichte leben“.³⁹

g. Streben nach Beachtetwerden

Wer überzeugend vom nahen Ende spricht, erregt Aufmerksamkeit. Seine Hinweise werden nicht allseits *akzeptiert*, doch jedenfalls *diskutiert*. Ein Endzeit-Prophet hat die Chance, bekannt zu werden. Wenn ein Missionswerk vom nahen Ende spricht, vielleicht auch noch ausdrücklich darauf verweist, wie wertlos Geldbesitz *nach* diesem Ende sein wird, und daß Zukunftsvorsorge angesichts des nahen Endes ohnehin überflüssig ist, besteht die Chance, daß dieses Missionswerk selbst zum Nutznießer freigiebiger Spenden wird. Den finanziellen Aspekt spricht Wim Malgo ausdrücklich an:⁴⁰

³⁸ Marius Baar, Das Abendland am Scheideweg. Ismael oder Israel – Koran oder Bibel – Mohammed oder Jesus? (1979), S.12.

³⁹ Klaus Gerth, Der Antichrist kommt. Die 80er Jahre – Galgenfrist der Menschheit? (1982), S.61.

⁴⁰ Wim Malgo, Der beschleunigte Aufmarsch Russlands nach Israel (1980), S.65.

„... es gibt noch immer Gotteskinder, die es wagen, auf ihrem Bankkonto Geld anzuhäufen; sie leben von ihren Zinsen und Zinsezinsen. ... Was geschieht denn mit deinem Sparguthaben, wenn heute die Entrückung stattfindet? Diese Mittel, die du für die Sache Jesu Christi hättest investieren können, gehen dann in den Besitz des Antichristen über.“

Das Mitwirken der Faktoren *Macht-* und *Geld-Streben* läßt sich im Einzelfall schwer nachweisen, kann aber auch nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Das betrifft natürlich stärker noch als Deutschland den großen evangelikalischen Markt in den USA.

Während die zuvor genannten Faktoren sowohl beim Verbreiter als auch beim Rezipienten von Endzeitvorhersagen mitwirken können, gilt dieser zuletzt genannte Faktor speziell für den Verbreiter.

h. Lassen sich die jeweils wirksamen Ursachen nachweisen?

Daß ein bestimmter Endzeitspezialist seine „Demnächsterwartung“ aus einem bestimmten Motiv heraus vertritt, kann kaum mit Sicherheit behauptet werden. Die Eruierung der Motive ist immer von Unsicherheit umgeben. Trotz dieser Unsicherheit erleben wir das „Motive unterstellen“ aber oft – im Rahmen von Polemik.

Nebenbei bemerkt, gilt eine solche Unsicherheit aber ganz allgemein für die *Ursachen-Frage*. Es ist leichter zu sagen, was geschah und wie es geschah, als zu sagen, warum es geschah. Die Beschreibung ist immer einfacher als die kausale Erklärung. Das gilt in den Naturwissenschaften ebenso wie in der Geschichtswissenschaft, und so auch in der Psychologie.

Daß ich trotz dieser Unsicherheit die Frage nach den möglichen Motiven der Endzeitspezialisten so intensiv beleuchte, hat einen pastoralen Grund. Im Gespräch mit Christen, die zur Demnächsterwartung neigen, bewirkt sachliche Aufklärung oft keine Änderung – allenfalls wird die Rolle des erwarteten Antichristen jemand anderem zugeschrieben: An die Stelle der Sowjetunion tritt dann vielleicht die EU oder die UNO. Wenn der Gesprächspartner auf eine bestimmte Grundhaltung fixiert ist, muß man zu den Wurzeln vordringen, und das können tiefere, etwa psychologische Wurzeln sein. Eine Grundhaltung der Demnächsterwartung macht sich dann fest an irgendwelchen beliebigen Zeiterscheinungen. Hier bewirken rationale oder biblische Argumente wenig. Das Offenlegen von Wurzeln geschieht nicht so, daß einem bestimmten Menschen auf den Kopf zugesagt wird, was sein

innerstes Motiv ist, sondern im Versuch, im gemeinsamen Gespräch zu möglichen Motiven vorzustoßen.

5. Endzeiterwartung als Grundhaltung in Predigten

Arnold Köster soll auch am Schluß stehen. Er sah im Wiederkommen Jesu die eigentliche Lösung, gerade auch die politische Lösung. So war es ihm wichtig, darauf immer wieder hinzuweisen. Am 31. Jan. 1943 predigte er:

„Man kann mich in meiner Hoffnung auf den wiederkommenden Christus auch nur verstehen, wenn man weiß, wie ich in allen menschlichen Unternehmungen nach der Erlösung der Menschheit geforscht und gesucht habe, bis ich mir gesagt habe: Es gibt nur eine Lösung der Weltkrise, und das ist der wiederkommende Herr! Darum ist das dauernd der Ton, der durch meine Verkündigung durchschwingt, weil ich keinen anderen Ausweg aus dem Chaos sehe, als bis der Christus zugreift und alles neu macht!“

In diesem Sinne – der wiederkommende Herr als Lösung der Weltprobleme – kann und soll eine lebendige eschatologische Hoffnung unser Predigen durchziehen – aber ohne daß wir uns dabei auf die chronologische Nähe dieses Wiederkommens festlegen dürften.

Gerhard Jordy

Die Brüderbewegung und ihre Endzeiterwartung in Vergangenheit und Gegenwart

I. Die geschichtliche Entwicklung der Brüderbewegung

Die Brüdergemeinden sind eine Spätfolge der revolutionären angelsächsischen Freikirchen-Bewegung. Diese hatte in scharfem Widerspruch zur anglikanischen Staatskirche schon seit dem 17. Jahrhundert zur Bildung von Freikirchen geführt: Presbyterianer, Baptisten, Quäker, Methodisten. Man wollte unabhängig sein von jeder staatlichen und z.T. auch von einer kirchenhierarchischen Beeinflussung. Das ergab in Britannien ein konfessionell buntes Bild, und die USA wurden auf diese Weise von England her zum Land der Freikirchen.

Angesichts der vielen konfessionell getrennten christlichen Gruppen entstand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Frage nach der Einheit der Kinder Gottes, nach dem Einssein der Gemeinde Jesu Christi. Bezeichnend dafür sind die Gründung der Evangelischen Allianz und deren erste Weltkonferenz in London 1846.

Das englische Brüdertum

In diesem geistlichen Umfeld ist um 1830 die Brüderbewegung entstanden, als sich in Irland und England Christen aus verschiedenen Denominationen zu Gebet, Verkündigung und Abendmahlsfeier zusammenfanden, weil sie die Einheit des Leibes Christi verwirklichen wollten und nach einer vom Geist Gottes geprägten Gemeinschaft suchten. Die Anfänge wurden 1829 in Dublin durch den Zahnarzt und Theologen Anthony Norris Groves (1795–1853) angeregt. In Plymouth (1831) und Bristol (1832) war Georg Müller (1805–1898), der als Waisenhausvater berühmt werden sollte, tätig. Als „Brethren“ (= Brüder) wurden die Glieder der Bewegung bezeichnet, weil sie in ihren Versammlungen das Priestertum aller Gläubigen zu verwirklichen suchten. Sie wollten nach dem Grundsatz Jesu handeln: Einer ist euer Lehrer, ihr alle aber seid Brüder (Mt 23,8). Daher wurde jedem Bruder, der sich durch den Heiligen Geist dazu geführt sah, die Möglichkeit zu Gebet, Liedvorschlag oder Schriftauslegung eingeräumt. Nicht ein Amt, sondern Gnadengabe und Geistesleitung sollten für die Beteiligung in den Versammlungen ausschlaggebend sein.

Die sich an vielen Orten Britanniens ausbreitende Bewegung war vornehmlich von jungen Akademikern getragen, von Medizinern, Juristen und Theologen, und da man sich gerade in der Zeit der Industriellen Revolution befand und sich die Arbeitermassen den Kirchen entfremdet hatten, war man stark evangelistisch ausgerichtet; wohlhabende Männer errichteten große Säle (halls), in denen sonntags vor vielen Menschen das Evangelium verkündet wurde. Durch das Interesse an biblischer Prophetie war das Denken von der Naherwartung der Wiederkunft Christi geprägt.

Richtungweisend für die junge Bewegung wurde vornehmlich John Nelson Darby (1800–1882), der schon 1829 als Jurist und anglikanischer Theologe bei der ersten Abendmahlsfeier in Dublin dabeigewesen war. Sein Hauptanliegen war es, die Einheit der Kirche Christi unter Absonderung von den Gliedern aller Staats- und Freikirchen bei der Feier des Herrenmahls am Tisch des Herrn darzustellen. Sein Verständnis der Absonderung führte zu Auseinandersetzungen mit anderen Brüdern, u. a. mit Georg Müller. Darby war der Auffassung, mit ihnen nicht mehr die Gemeinschaft aufrechterhalten zu können, und so bestand seit 1848 die Spaltung der Brüderbewegung in den Zweig der Offenen (*Open Brethren*) und den der Geschlossenen Brüder (*Exclusive* oder *Close Brethren*).

Beide Zweige der Brüderbewegung verstanden sich nicht als neue Freikirchen im institutionellen Sinne, sondern ihre Glieder betrachteten sich als Christen, die sich einfach gemäß Matthäus 18,20¹ im Namen Jesu versammelten. Daher bezeichneten sie ihre Zusammenkünfte, die oft Hunderte von Gläubigen umfaßten, als christliche Versammlungen, ein Ausdruck, der von außen, besonders später in Deutschland, auch auf die Gruppierung angewandt wurde.

Beide Zweige sollten weltweite Verbreitung finden, nicht zuletzt durch die Reisen von J. N. Darby für die Geschlossenen und von Georg Müller und Robert C. Chapman (1803–1902) für die Offenen Brüder.

Das Brüdertum in Deutschland

In Deutschland entstanden seit 1843 in Württemberg und im Rheinland die ersten Brüderversammlungen geschlossener Richtung. Durchschlagskraft erhielt die deutsche Bewegung aber erst durch den Lehrer Carl Brockhaus (1822–1899) in Elberfeld. Seine zahlreichen Reisen in ganz Deutschland sowie die Konferenzen mit den ihm verbundenen Lehr- und Reisebrüdern trugen sowohl zur Ausbreitung wie zur Festigung der

¹ Denn wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich in ihrer Mitte.

„Christlichen Versammlungen“ bei, wie die Brüder in Deutschland noch im 20. Jahrhundert zumeist genannt wurden. Der von Brockhaus 1853 in Elberfeld gegründete Verlag übte durch viele Übersetzungen der Brüder-Literatur aus der englischen und der französischen Sprache ebenfalls einen großen Einfluß aus. Nicht weniger bewirkte dies die von Brockhaus herausgegebene Zeitschrift „Botschafter des Heils in Christo“ (seit 1853; ab 1939 „Die Botschaft“, 2000 im 141. Jahrgang). Zudem gab er sowohl die wortgetreue Übersetzung der Bibel (Elberfelder Übersetzung, revidiert 1991) heraus als auch das Liederbuch „Kleine Sammlung Geistlicher Lieder“, das bis 1993 ständig erweitert wurde (heute als „Glaubenslieder“, 595 Lieder).

Im 20. Jahrhundert vergrößerte und festigte sich die „Christliche Versammlung“ weiter, wobei Rudolf Brockhaus (1856–1932), ein Sohn von Carl Brockhaus, die bedeutendste Führerpersönlichkeit war. Neben ihm übten aber u. a. auch Dr. Emil Dönges (1853–1923) und sein Verlag in Dillenburg sowie der Generalleutnant Georg von Viebahn (1840–1915) nicht unerheblichen Einfluß aus. Etwa 70 Reisebrüder sorgten für Zusammenhalt in Lehre und Gemeinschaft. In Ägypten und China wurden Missionare unterstützt, und in Deutschland unterhielt man ein Schwestern-Mutterhaus („Persis“, seit 1929), eine Pflgeanstalt für Behinderte, zwei Altenheime und mehrere Heime für elternlose Kinder.

Die Offenen Brüder

Neben den Geschlossenen Brüdern, den sogenannten „Elberfelder Brüdern“, entstanden zum Ende des 19. Jahrhunderts hin auch Gemeinden der Offenen Brüder, die sich durch Mitarbeit in der Evangelischen Allianz auszeichneten, worin sie dem ursprünglichen Anliegen der Brüderbewegung folgten, nämlich Gemeinschaft mit allen wahren Kindern Gottes zu pflegen. Durch die Gründung einer „Bibelschule für Innere und Äußere Mission“ (1905 in Berlin; seit 1919 in Wiedenest/Bergneustadt) suchte man besonders die christlichen Gemeinschaften in Russland und überhaupt die Mission in Ost- und Südosteuropa zu unterstützen. Aber die Missionszeitschrift der Bibelschule, „Offene Türen“ (heute im 93. Jahrgang), weist aus, daß ehemalige Schüler in vielen Ländern der Erde als Missionare arbeiteten, ob in Turkestan und China oder in Südamerika.

Das deutsche Brüdertum im Dritten Reich

Nationalsozialistische Herrschaft und Zweiter Weltkrieg bedeuteten wie für das gesamte christliche Leben in Deutschland auch für die Brüdergemeinden einen schwerwiegenden und schmerzhaften Einschnitt. Durch ihre Ablehnung einer konfessionellen Bezeichnung und jeder organisierten Institutionalisierung traten sie sehr bald in Widerspruch zu einem Regime, das jeden Menschen in seinem Staat erfassen und gleichschalten wollte.

Während sich die Offenen Brüder unter dem Druck der NS-Regierung 1934 als „Kirchenfreie christliche Gemeinden“ organisierten, lehnten dies die Elberfelder Brüder strikt ab und bestanden in einer Denkschrift darauf, weiterhin ohne jede Organisation als „Christen ohne Sonderbekenntnis“ zu gelten. Im April 1937 wurden sie deshalb von der NS-Regierung verboten, konnten sich aber wenige Wochen später mit fester Führungsstruktur als „Bund freikirchlicher Christen (BfC)“ zusammenfinden. Ca. 10% der Elberfelder Brüder schlossen sich aus Gewissensgründen dem BfC nicht an und konnten sich nur noch heimlich versammeln, was in Einzelfällen zu Verhaftungen führte.

Da die Führung des BfC den Grundsatz der Absonderung aufgegeben hatte, war es nun auch möglich, sich mit den Offenen Brüdern zusammenzuschließen, was im November 1937 erfolgte. Damit war eine seit 1848 bestehende und weltweit geltende Spaltung zwischen den Brüdern zum erstenmal in Deutschland überwunden. Die Konsequenz aus dem Zusammenschluss war allerdings, dass dem BfC weltweit von den Exklusiven Brüdern die Gemeinschaft aufgekündigt wurde.

Die weitere Entwicklung nach dem Krieg

Unter dem Eindruck einer mehr und mehr christentumsfeindlichen Haltung des NS-Staates schloß sich der BfC (ca. 35 000 Mitglieder) 1941/42 mit den Baptisten zum „Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG)“ zusammen, dessen Brüchigkeit sich aber schon kurz nach dem Kriegsende 1945 erwies. Ein erheblicher Teil der ehemaligen Elberfelder Brüder trat aus dem BEFG aus und vereinte sich mit den von vornherein außerhalb aller Organisationen Gebliebenen, um sich wieder im Zeichen der Absonderung zu versammeln. Um 1949 verließ eine weitere Gruppe von ehemaligen Exklusiven und Offenen Brüdern den BEFG, um sich als bundesfreie Brüder außerhalb jeder kirchlichen Organisation versammeln zu können. Die Gemeinschaft mit den im BEFG verbliebenen Brüderge-

meinden wurde und wird aber weiterhin praktiziert, weil beide Gruppen die Grundsätze des Offenen Brüdertums vertreten.

Die Situation in der Sowjetzone bzw. der DDR

Wie in Westdeutschland ergab sich in der Sowjetzone bzw. DDR ungefähr die gleiche Entwicklung. Auch hier entstanden 1945 wieder Exklusive Brüderversammlungen, die sich allerdings gegenüber den religionsfeindlichen Staatsorganen formal organisieren mussten. Die übrigen Brüder blieben aus naheliegenden Gründen im BEFG mit der Schutzfunktion einer Körperschaft des öffentlichen Rechts, holten aber die Scheidung zwischen bundesfreien und bundestreuen Brüdern in der Zeit der politischen Wende 1990 nach. Die geistliche Gemeinschaft zwischen den beiden letzteren Gruppen ist aber wie im Westen erhalten geblieben.

Die Situation heute

Die heutige Gliederung des deutschen Brüdertums stellt sich also folgendermaßen dar:

1. Die Geschlossenen (Exklusiven) Brüder halten an der darbystischen Absonderungslehre fest, nach der es dem Christen aufgegeben ist, sich von allen konfessionellen „Systemen“ (Denominationen) fernzuhalten. Die Zugehörigkeit zu einem solchen „System“ bedeute Sünde, da hier der Mensch den Leib Christi willkürlich zerschneide und dem Gebot Jesu, die Einheit des Leibes zu wahren, zuwiderhandle. Die Einheit des Leibes Christi könne nur am Tisch des Herrn „dargestellt“ werden, und zwar nur von Christen, die keinerlei Verbindung mit konfessionellen Gruppen haben. Da die Geschlossenen Brüder für sich selbst den Namen einer konfessionellen Gruppierung ablehnen, nennen sie sich stets nur „Christen, die sich im Namen Jesu nach Matthäus 18,20 versammeln“.

2. In den letzten Jahren ist bei den Geschlossenen Brüdern allerdings eine Absetzbewegung eingetreten. Derzeit 50 Gemeinden wollen die rigorosen Absonderungsgrundsätze, die jedem nicht-exklusiven Christen die Tischgemeinschaft verweigern, nicht mehr vertreten. Sicherlich waren Wünsche nach mehr Offenheit und auch nach Lockerung traditioneller Strukturen schon länger latent vorhanden, den Anstoß zu Auseinandersetzungen und zur Trennung von den streng exklusiven Brüdern gaben aber Schriften und Vorträge des Professors Willem J. Ouweneel und anderer Vertreter der niederländischen Brüderversammlungen. Hier wurden Anregungen für eine neue (alte) Offenheit gegeben. Wie die Entwicklung in Zukunft verlaufen wird, ist heute noch nicht zu sagen. Auf alle Fälle sind

in dieser Gruppe die Grundsätze der Anfänge des Brüdertums aufgegriffen worden, die Gemeinschaft mit allen Kindern Gottes zu suchen und eingefahrene Traditionen aufzugeben, die sich nicht mit dem Wort Gottes decken und keine Antwort auf die Fragen von heute mehr geben.

Von Bibel und Gemeinde her Antworten auf die Fragen der heutigen Zeit zu finden und zu geben ist auch das Anliegen der beiden anderen Brüdergruppen:

3. Die bundesfreien (ehemals Geschlossene und Offene) Brüder vertreten grundsätzlich die Haltung des Offenen Brüdertums und haben daher Gemeinschaft mit den

4. Brüdern im BEFG (ehemals Geschlossene und Offene Brüder), die sich zur „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden im BEFG“ zusammengeschlossen haben. Sie vertreten ebenfalls die Haltung des Offenen Brüdertums und halten gerade deshalb an der organisatorischen Verbindung mit den Baptisten im BEFG fest.

Die vier Gruppen umfassen z.Zt. ca. 40 000 Gläubige, die innerhalb ihrer Gruppen bzw. auch miteinander Gemeinschaft beim Mahl des Herrn pflegen.

Die gemeinsamen theologischen Grundsätze lassen sich folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die Gemeinden und die Gemeinschaft am Tisch des Herrn stehen jedem wiedergeborenen Christen offen (Joh. 17,21 f.), wenn drei biblische Bedingungen erfüllt sind, nämlich

- Heilsgewißheit auf Grund biblischer Heilstatsachen (Röm. 3,22 ff.);
- Lebenswandel nach den Ordnungen Gottes (Röm. 12,2);
- kein Vertreten von Irrlehren (Eph. 4,14).

Eine Ausnahme bilden hier, wie oben dargelegt, die Geschlossenen Brüder.

2. Da die Anbetung Gottes als das Hauptanliegen der Gemeinde betrachtet wird, findet sich die Gemeinde jeden Sonntag zum Herrenmahl zusammen, wobei dem Wunsch Jesu „Dies tut zu meinem Gedächtnis“ nachgekommen wird, die Erinnerung an das Opfer des Gottessohnes am Kreuz zur Anbetung führt und die Einheit des Leibes Christi mit dem Herrn und untereinander bezeugt wird. Die Freude über die Auferstehung Jesu und über das empfangene Heil wird ebenfalls zum Ausdruck gebracht (1Kor. 10,16f.; 11,23ff.). Das Herrenmahl wird nicht als Sakrament oder zur Vergebung der Sünden, sondern als Gedächtnismahl verstanden (Lk. 22,19).

3. Die bruderschaftliche Leitung der Gemeinde und Gestaltung der Gottesdienste soll die Praktizierung des allgemeinen Priestertums ermöglichen, wobei sich jeder Bruder der Leitung des Heiligen Geistes unterordnen soll (1Kor. 2,12f.; 14,26). Daher soll bei den Zusammenkünften dem Geist Gottes Raum gelassen werden für die Erbauung, Ermahnung und Belehrung sowie für die Verkündigung des Evangeliums (Röm. 12,6 ff.).

Sind diese ersten drei Gesichtspunkte sicherlich spezifische Anliegen der Brüdergemeinden, so unterscheiden sie sich in den folgenden wohl kaum wesentlich von anderen evangelikalen Gemeinden:

4. Die Brüdergemeinden bekennen sich zur vorbehaltlosen Bindung an die als wörtlich inspirierte und irrtumslos verstandene Bibel (2Tim. 3,16). Eine historisch-kritische Auslegung der Bibel, die das Wort Gottes als ein Buch von Menschen wie jedes andere Buch betrachtet, wird abgelehnt.

5. Jede örtliche Gemeinde ist nach dem Verständnis der Offenen Brüder selbständig. Diese Selbständigkeit soll jedoch nicht zu einer falschen Unabhängigkeit der Gemeinden voneinander führen. Die Beschlüsse einer Gemeinde im Blick auf die Zulassung zum Mahl des Herrn oder in Angelegenheiten der Gemeindezucht sollen von den anderen Gemeinden anerkannt werden (Eph. 4,4). Der Kontakt der Gemeinden untereinander wird durch Besuche der Reisebrüder, durch Tagungen und Konferenzen aufrecht erhalten. Für gemeinsame Aufgaben der örtlichen Gemeinden (Konferenzen, Kassen, Evangelisation, Weltmission, Kinder- und Jugendarbeit, Literatur, diakonische Werke, Ausländerarbeit) gibt es bei den bundesfreien Brüdern einen „überörtlichen Arbeitskreis“, bei der „Arbeitsgemeinschaft im BEFG“ einen „Bruderrat“. Beide haben die Aufgabe, die Angelegenheiten unter geistlichem Gesichtspunkt zu beraten und praktisch zu koordinieren. Für verschiedene Dienste berufen sie auch hauptamtliche Mitarbeiter. Einige Werke werden von beide Gruppen gemeinsam verantwortet.

6. Der missionarische Auftrag Jesu (Apg. 1,8) wird in Verkündigung und Diakonie als Verpflichtung gesehen. Beide Gruppen der Offenen Brüder betreiben in Deutschland Zeltmission, haben Missionare in verschiedene Länder von Europa, Asien, Afrika und Südamerika entsandt und unterstützen sie, zum Teil mit Hilfe des „Missionshauses Bibelschule Wiedenest“ in Wiedenest/Bergneustadt, das gleichzeitig als Tagungs- und Schulungsstätte Bedeutung hat. In Tansania wird ein Krankenhaus mit Waisenhaus und Handwerkerschule unterhalten, in Deutschland sind es Kinder- und Altenheime, Erholungsheime, z. B. in Rehe/Westerwald, und

(zusammen mit dem BEFG) eine Behindertenanstalt. Großen Raum nimmt die Osthilfe für die Länder des früheren Sowjetblocks ein.

7. Wie die missionarische Verkündigung und Diakonie gehört auch die heilsgeschichtlich-endzeitliche Ausrichtung zum Bekenntnis der „Brüder“.

Das Schrifttum wird durch die jeweiligen Verlage erstellt und vertrieben: Für die Geschlossenen Brüder: Christliche Schriftenverbreitung, Hückeswagen; Christliche Literatur Verbreitung, Bielefeld.

Für die Offenen Brüdergruppen: Christliche Verlagsgesellschaft mbH, Dillenburg; R. Brockhaus Verlag, Wuppertal.

Grundsätzlich liegt die Beteiligung an den Werken der beiden Offenen Brüdergruppen im Belieben jeder einzelnen örtlichen Gemeinde. Insofern ist davon auszugehen, daß auch die schwerpunktmäßig von der einen oder anderen Gruppe getragenen Werke von Gemeinden der anderen Seite in Anspruch genommen oder unterstützt werden.

II. Die Endzeiterwartung in der Lehre der Brüderbewegung

Endzeiterwartung in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts

Die napoleonische Ära hatte in den christlichen Kreisen Europas, besonders in Großbritannien, eine starke Endzeitstimmung und -erwartung hervorgebracht. Napoleon war von Zeitgenossen als Antichrist betrachtet worden. Nach seiner Absetzung und seinem Tod (1821) blieb er als dessen Vorläufer und als ein Hinweis auf die in Bälde erwarteten Ereignisse der Endzeit im Bewußtsein. Die verschiedenen frommen Zirkel, die sich bildeten, stellten sich oft die Aufgabe, nach den noch unerfüllten prophetischen Aussagen der Bibel zu forschen, und auch die Brüderbewegung war von dem Strom dieser Endzeiterwartung erfaßt. Einem der führenden Männer der Anfangszeit, Kapitän Percy Francis Hall (1804–1884), war die Prophetie geradezu ein Lieblingsthema in seinen Predigten. Überhaupt war das Grundanliegen der „Brüder“, die Einheit der Gemeinde, mit der Endzeit-Erwartung und der Evangelisation gut zu verbinden, galt es doch, die Menschen im Blick auf ihre Errettung vor dem kommenden Gericht anzusprechen.

Als sehr einflußreich für die Eschatologie der „Brüder“ erwiesen sich zwei Konferenz-Kreise, die die Erforschung der biblischen Prophetie auf ihre Fahnen geschrieben hatten:

1. die Albury-Park-Konferenzen, 1826–1830;
2. die Powerscourt-Konferenzen, 1831–1833.

Zu 1.: Die Albury-Park-Konferenzen wurden auf dem Landgut des Bankiers Henry Drummond (1786–1860) in Surrey (südlich von London) abgehalten. Über den Inhalt der Aussprachen über die Endzeit-Prophetie sind wir durch eine von Drummond herausgegebene Zeitschrift und einige kleine Bände gut unterrichtet. Auf diesen Konferenzen spielte Edvard Irving (1792–1834) eine einflußreiche Rolle. Er war Prediger der schottischen Kirche, betätigte sich aber damals in London als begabter und sehr beliebter Redner. Er hatte charismatische Neigungen und war durch die Visionen einer schottischen Frau zu der Ansicht gekommen, daß die Entrückung der Gemeinde durch Jesus Christus noch vor der großen antichristlichen Drangsalszeit erfolgen werde. Für das darauf folgende Kommen Christi in Macht und Herrlichkeit zur Errichtung des Tausendjährigen Reiches hatte er das Jahr 1864 errechnet.

Nun soll nach dem Bericht des Historikers der britischen Brüderbewegung, Andrew Miller, J. N. Darby an diesen Konferenzen teilgenommen haben, ebenso Lady Theodosia Anne Wingfield-Powerscourt (1800–1836), mit der er damals kurze Zeit verlobt war (die Verlobung wurde in beiderseitigem Einverständnis gelöst, und zwar um der geistlichen Berufung Darbys willen). Darby war zu dieser Zeit, also um 1830, noch unsicher im Blick auf eine Chronologie der Endzeit, ebenso auch über die Lehre der Vor-Entrückung, während Lady Powerscourt von vornherein dafür eintrat. Immerhin aber lernte er hier diese in der Dogmengeschichte nahezu völlig neue Lehre kennen. Die charismatischen Erscheinungen um Irving lehnte er allerdings kategorisch ab, ebenso auch endzeitliche Berechnungen. „Menschen, die den Zeitpunkt feststellen möchten, sind völlig im Irrtum. Der Vater hat dies in Seine eigene Gewalt gesetzt.“²

Zu 2.: Erst auf den Powerscourt-Konferenzen rundete sich Darbys Bild der endzeitlichen Ereignisse ab. Die Konferenzen fanden auf dem Schloß der Lady Powerscourt in den Jahren 1831, 1832 und 1833 statt und wurden dann noch bis 1836 in Dublin fortgesetzt. Hier betrachtete man das Erscheinen des Antichristen als kurz bevorstehend, habe doch die Römisch-katholische Kirche den Boden dafür vorbereitet, ebenso auch die

² S. Weremchuk, S. 84

liberale Anglikanische Kirche. Damit verbunden war die Frage, ob die Entrückung noch vorher zu erwarten sei oder nicht.

Darbys ekklesiologisches und eschatologisches Lehrgebäude

Wenn es um die Endzeitvorstellungen in der Brüderbewegung geht, muß auf die Persönlichkeit John Nelson Darbys und auf seine Lehre näher eingegangen werden. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Darby in erster Linie immer an der Gemeinde Jesu Christi interessiert war und eschatologische Fragen ihn nur im Zusammenhang mit der heilsgeschichtlichen Stellung der Kirche beschäftigten.³ Selbstverständlich hat es neben und nach Darby noch andere Vertreter der Brüderbewegung gegeben, die sich mit diesen Fragen auseinandergesetzt haben, aber das Lehrgebäude Darbys ist so geschlossen eigentümlich und hatte eine so nachhaltige Wirkung auf seine Zeitgenossen und auf die Nachwelt, dass im Zusammenhang eines Vortrages die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf ihn gerichtet sein muss.

Der Jurist und anglikanische Priester Darby trat 1834 aus seiner Kirche aus und wurde zum Motor der Brüderbewegung, einmal durch einen konsequenten Ausbau seiner Lehre, zum anderen durch seine Verkündigung auf weltweiten Reisen. Waren am Anfang der Bewegung die „Brüder“ einfach als Kinder Gottes aus den verschiedenen Denominationen zusammengekommen, um miteinander das Brot zu brechen, zu evangelisieren und die Prophetie der Endzeit zu erforschen, so war es Darby, der von „großen Grundsätzen“ ausgehend, die er in der Bibel erkannt hatte, ein Lehrgebäude errichtete und diesem unermüdlich auf seinen Reisen weltweit Geltung verschaffte.

Diese Grundsätze hatte er schon relativ früh – um 1830 – erkannt und nach und nach in Zusammenhänge eingeordnet. Man kann von fünf Grundsätzen sprechen:

1. die bedingungslose Anerkennung der Autorität der Bibel;
2. die Stellung des wiedergeborenen Gläubigen in Christus (Soteriologie);
3. die Gemeinde als Leib Christi (Ekklesiologie);
4. die Heilsgeschichte unter dem Prinzip des Verfalls und die Wiederkunft Christi (z. T. Eschatologie);
5. der Unterschied zwischen der himmlischen Gemeinde und dem irdischen Israel.

³ Vgl. Erich Geldbach: Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei J. N. Darby, 1971.

Waren die ersten beiden Grundsätze zur Voraussetzung seines Denkens und seiner Verkündigung geworden, die er nicht weiterentwickeln mußte, so wurde der dritte Grundsatz, die Ekklesiologie, zum Zentrum seiner Lehre. Damit gewannen die beiden letzten Grundsätze mehr einen die Ekklesiologie unterstützenden Charakter. Sie hatten im Blick auf die Naherwartung der Wiederkunft Christi praktische Folgen für die Verkündigung und das Verhalten des Christen. Darbys Bild der Gemeinde war von einer Sicht bestimmt, die eine heilsgeschichtliche Entwicklung in mehreren Zeitaltern (Haushalten, Äonen, dispensations) erwartete. Durch sein Bibelstudium hatte er aber die Einsicht gewonnen, daß jedes Zeitalter von einem geistlichen Verfall gekennzeichnet sei, hervorgerufen durch den sündigen Menschen. Nun könne der Mensch nie wiederherstellen, was er einmal durch die Sünde verdorben habe (Verfalls-Theorie), sondern Gott müsse in einem weiteren Zeitalter einen neuen Abschnitt seiner Heilsoffenbarung beginnen. Für das gegenwärtige Zeitalter, das der Gemeinde, in dem der Niedergang schon sehr früh begonnen habe (zeitlich zwischen 1. und 2. Timotheus-Brief), seien dies die Wiederkunft Christi und die darauf folgenden Ereignisse.

Weil alle kirchlichen „Systeme“ (Staats- wie Freikirchen) dem Verfall anheimgefallen seien, hätten sie auch keine berechtigte Hoffnung im Blick auf das Kommen Christi. Aber wie in den anderen Zeitaltern gebe es auch in diesen Kirchen einen gläubigen „Überrest“, die in Wahrheit wiedergeborenen Gläubigen, die den auf Erden unsichtbaren Leib Christi bildeten. Diese wahren Gläubigen müßten die verdorbenen kirchlichen Systeme verlassen, sich „absondern“, d. h. sich vom Bösen trennen (*separation from evil*) und sich ganz einfach nach Mt. 18,20 im Namen Jesu versammeln, bei der Mahlfeier am Tisch des Herrn die Einheit des Leibes Christi zum Ausdruck bringen und die Ankunft Jesu erwarten. Dabei spielte es für Darby keine Rolle, ob das eine oder andere System (z. B. eine Freikirche) wirklich verdorben war. Allein die Zugehörigkeit zu einer Denomination bedeutete für ihn Trennung, Zerschneidung des Leibes Christi, und war daher böse, Sünde. Die von Gott gefügte Einheit der Gemeinde müsse deshalb durch Trennung vom Bösen zum Ausdruck gebracht werden.

Man wolle nicht eine Gemeinde unter anderen sein, auch nicht die Gemeinde, denn Darby war sich darüber im klaren, daß längst nicht alle wiedergeborenen Christen seinem Aufruf zur Absonderung folgten, aber er kam mehr und mehr zu der Auffassung, daß der Tisch des Herrn nur bei den „Brüdern“ sei, weil nur sie sich nicht in einem „System“ versammelten. Deshalb sollten die Brüderversammlungen auch keinen Namen haben, keine Mitglieder-Listen führen, kurz, keine eigene Identität haben. Aber

gerade durch die Forderung nach Verzicht auf Identität gewannen die „Brüder“ eine einmalig eigentümliche Identität, die sie von allen anderen christlichen Gruppierungen deutlich unterschied, war doch ihr auf Absonderung abgestelltes Gemeindebild unvergleichlich elitär (was natürlich nur für die exklusiven Brüder gilt).

Als Gustav Nagel (1868–1944), Prediger der Freien evangelischen Gemeinden und seit 1926 Vorsitzender der Deutschen Evangelischen Allianz, 1913 sein Buch „Die Zerrissenheit des Gottesvolkes in der Gegenwart“ herausbrachte, schrieb er, daß man die Einheit der Gemeinde nicht erörtern könne, „ohne den Grundsätzen der Versammlung vorerst eingehende Aufmerksamkeit zuzuwenden“. Es ist klar, daß die elitäre, exklusive Absonderung der Geschlossenen Brüder für die übrigen christlichen Gemeinschaften, nicht zuletzt für die Offenen Brüder, ein dauerndes Ärgernis war.

Anders ist es mit der Eschatologie Darbys. Sie hat über die Brüderbewegung hinaus in der Gemeinschaftsbewegung des 19. und 20. Jahrhunderts, überhaupt im gesamten evangelikalischen Bereich, eine große Wirkung gehabt. Gerhard Maier weist in seinem Buch „Er wird kommen“ (1995) darauf hin, daß die Entrückung in der Dogmatik keine Rolle spiele, während doch dieses Thema viele evangelische Christen sehr bewege. Der Auslöser dafür aber sei kein anderer als John Nelson Darby. Auch die Scofield-Bibel, die in ihren Erläuterungen die Gedanken Darbys noch weiter bis in Einzelheiten ausführt, die nicht mehr für jeden nachvollziehbar sind, ist in dieser Richtung ein Schrittmacher gewesen (seit 1909).

Das Ereignis, das Darby als kurz bevorstehend betrachtete, war die Entrückung, wie sie in 1Thess. 4 f. und 1Kor. 15 angedeutet ist. Sie war für ihn eine Vor-Entrückung, die die wiedergeborenen Gläubigen noch vor der großen Drangsalszeit dem Herrn entgegenführt, und zwar „in die Luft“, wo ihnen der Herr begegnet, um sie zur Hochzeit des Lammes in die Himmelswelt mitzunehmen, was als erste Auferstehung verstanden wurde.

Es ist interessant, daß er zur Lehre über die Vor-Entrückung – wie schon bemerkt – sicherlich von Edvard Irving angeregt wurde, obwohl beide Männer danach völlig verschiedene Wege gingen:

Irving wollte die Kirche erneuern durch die Wiedereinführung charismatischer Gaben, u. a. durch Apostel, was nach seinem frühen Tod (1834) zur Gründung der Katholisch-Apostolischen Kirche mit zwölf Aposteln führte, woraus wiederum nach dem Tod dieser Apostel die Neupostoli-

sche Kirche hervorgegangen ist, so daß Irving ungewollt zum Urheber einer Sekte wurde.

Darby wurde durch seine nüchterne Ablehnung aller Schwarmgeister, aber auch durch seine Verfallstheorie vor einem solchen Weg bewahrt. Sein Bestreben, die Einheit der Kirche durch das Versammeln im Namen Jesu zum Ausdruck zu bringen, war bedeutend bescheidener als das Irvings und außerdem übereinstimmend mit dem Bild der Bibel von dem einen Leib. Den Zeitpunkt der Entrückung sah Darby so nahe bevorstehend, daß er viele irdische Vorhaben als überflüssig betrachtete, z. B. ein mehrjähriges Universitätsstudium; und er selbst war unschlüssig, ob sich die Abfassung eines großen Bibelkommentars überhaupt noch lohne.

Die Lehre von der Vor-Entrückung (auch Geheime Entrückung genannt) fand viele Anhänger. Ein Blick in das evangelikale Schrifttum zeigt dies deutlich, ob es sich nun um Vertreter des Deutschen Gemeinschafts-Diakonie-Verbandes oder um Autoren der Stadtmission handelt. Der Däne Skovgaard-Petersen, selbst ein Gegner der Vor-Entrückungs-Lehre, schrieb 1950, daß die meisten Bibel-Ausleger sie anerkennen.

Andererseits gab es natürlich auch Gegner dieser Hoffnung auf Bewahrung vor der Drangsalszeit. Schon im frühen Brüdertum erhoben sich Stimmen gegen diese Lehre. So berichtete Benjamin W. Newton, daß Kapitän Hall 1831 in Plymouth morgens über die Vor-Entrückung gepredigt habe, George V. Wigram (1805–1879) abends dagegen. Allerdings stellte sich Wigram später hinter Darby, wie er überhaupt einer seiner wenigen engsten Freunde war. Benjamin Wills Newton (1807–1899), Darbys großer Gegner aus der Zeit der Spaltung – Darby bezeichnete ihn dennoch als „den gottesfürchtigsten Menschen“, den er je gekannt habe –, lehnte zeitlebens die damals noch neue Lehre ab. Auch Samuel P. Tregelles (1813–1875), einer der gelehrtesten Männer im frühen Brüdertum – er war u. a. Handschriften-Forscher –, war anderer Ansicht als Darby. Noch 1864 kritisierte er im Blick auf die Albury-Park-Konferenzen, die Keimzelle der neuen Lehre, daß man dort nicht alles unbedingt der Bibel entnommen habe, sondern dem, „was man fälschlicherweise den Geist Gottes nannte“, eine Polemik, mit der er wohl in erster Linie Irving meinte.

Darby selbst hatte jahrelang Probleme mit der Einordnung der Entrückung, besonders unter Einbeziehung von Mt. 24. Erst als ein ehemaliger Pastor unter den irischen „Brüdern“ ihm geraten hatte, das Kapitel allein auf Israel zu beziehen, kam er zu eindeutigen Ansichten und auch zu sei-

nem anderen großen Thema der Heilsgeschichte, zu der scharfen Unterscheidung von Gemeinde und Israel.

Hatte die offizielle Theologie bisher – zwar nicht durchweg, aber doch im Großen und Ganzen – unter Mißachtung von Römer 9 bis 11 die Kirche als das neutestamentliche Israel betrachtet, weil Gott Israel endgültig verworfen habe, so stellte jetzt Darby heraus, daß Gott mit beiden, mit der Gemeinde wie mit Israel, einen jeweils eigenen Weg verfolge, mit der Gemeinde einen himmlischen (denn „unser Bürgerrecht ist in den Himmeln“, Phil. 3,10), mit Israel einen irdischen, der sein Ziel und seinen Höhepunkt im Tausendjährigen Reich finden werde („denn die Gnadengaben und die Berufung Gottes sind unbereubar“, Röm. 11,29).

So ergab sich für Darby nach der Vor-Entrückung, die er vom neutestamentlichen Text her immer mit dem griechischen Wort „Parusie“ verband, ein bestimmter Ablauf von aufeinanderfolgenden eschatologischen Ereignissen:

- die Herrschaft Satans und des Antichristen in der großen Drangsalszeit auf der Erde, während im Himmel die Hochzeit des Lammes mit der Brautgemeinde stattfindet;
- das Kommen Jesu in Macht und Herrlichkeit mit seiner Gemeinde, von Darby immer mit dem neutestamentlichen Ausdruck „Epiphanie“ verbunden (Erich Sauer beweist später, dass *parousia* und *epiphania* im NT synonym verwendet werden);
- das Gericht über den Antichristen und die Bindung Satans auf tausend Jahre;
- Herrschaft Jesu Christi mit Gemeinde und Überrest Israels über das Tausendjährige Reich;
- letzter Aufstand gegen Gott (Gog und Magog) und Gericht vor dem Großen Weißen Thron, zweite Auferstehung;
- neuer Himmel und neue Erde, „das Zelt Gottes bei den Menschen“ (Offb. 21,3); Gott alles in allem.

Dabei ging Darby nicht so weit – wie manche spätere Dispensationalisten – zu meinen, daß die beiden getrennten Wege von Gemeinde und Israel bis in die Ewigkeit reichten.

Die Auswirkung von Darbys heilsgeschichtlicher Schau

Darbys endzeitliches Bild mit seiner chronologischen Abfolge taucht dann später in vielen evangelikalischen Werken wieder auf, auch bei den „Brüdern“, sehr deutlich auch in der Scofield-Bibel. Sehr oft finden wir Ab-

wandlungen, entweder zurückhaltenderer oder, wie bei der Scofield-Bibel, weiterführender Art.

Dr. Emil Dönges (1853–1923)⁴, neben Rudolf Brockhaus der wichtigste Führer der deutschen Geschlossenen Brüder der zweiten Generation, faßte 1913 das alles noch einmal in seinem Buch „Was bald geschehen muß“ zusammen. Das Buch stellt eine Auslegung der Offenbarung dar. Die sieben Sendschreiben werden wie auch von Darby als verschlüsselte Darstellung der kirchengeschichtlichen Entwicklung verstanden. Dönges weist zwar darauf hin, daß die Entrückung im Buch der Offenbarung nicht gesehen wird, jedoch mache das vierte Kapitel klar, daß „die Tür der Gnade geschlossen“ sei, die Entrückung also vor den hier dargestellten Ereignissen liege.

Ab 1937 hat dann Erich Sauer (1895–1959), Lehrer an der Bibelschule Wiedenest, als Vertreter der Offenen Brüder die Heilsgeschichte sehr eindringlich, tiefschürfend und christozentrisch dargestellt, und zwar in einer ganzen Reihe von Büchern:

- die alttestamentliche Heilsgeschichte: in „Das Morgenrot der Welterlösung“ (1937);
- die neutestamentliche Heilsgeschichte in: „Der Triumph des Gekreuzigten“ (1937);
- später noch einmal die gesamte Heilsgeschichte nach gewissen Grundlinien mit einem graphischen Übersichtsplan: „Der göttliche Erlösungsplan von Ewigkeit zu Ewigkeit“, 1950;
- schließlich eine Erweiterung letzteren Werkes mit einer sehr ausführlichen Auseinandersetzung über die Tatsächlichkeit des kommenden Tausendjährigen Reiches, für die Sauer eintrat: „Gott, Menschheit und Ewigkeit“, 1955.

Trat Sauer den Theologen, die ein Tausendjähriges Reich leugneten, mit Überzeugung entgegen, so äußerte er sich im Blick auf eine Vor-Entrückung bedeutend vorsichtiger. Er wies darauf hin, daß „über diese Frage (gemeint ist: vor oder nach der Drangsalszeit?) durchaus nicht Übereinstimmung unter den Gläubigen, nicht einmal unter den größten Schriftkennern und den gesegnetsten Werkzeugen des Herrn“ bestehe. Er vermied es deshalb, seine eigene Meinung zu veröffentlichen, weil er sich im Rahmen seiner Bücher nicht mit allen vorhandenen Meinungen auseinandersetzen wollte. Im übrigen hielt er eine spezialisierte Einzelschil-

⁴ Karl Mühle, Erich Sauer, in: BBKL, Bd. 8 (1994), Sp. 1417-1419.

derung des Ablaufs und der Reihenfolge der zukünftigen Ereignisse nicht für möglich. Nur die Hauptstationen lasse die Bibel erkennen.

Sauer faßte die eschatologischen Ereignisse unter den verschiedenen biblischen Wortverbindungen mit dem Begriff „Tag“ zusammen:

1. der Tag des Heils, die gegenwärtige Zeit der Gnade und der Gemeinde;
2. der Jüngste Tag, wobei er unter
 - dem Tag Christi die Hoffnung der Gemeinde verstand: Entrückung und erste Auferstehung, Richterstuhl Christi, Hochzeit des Lammes, Weltherrschaft im Tausendjährigen Reich;
 - dem Tag des Herrn Gerichtszeiten sah: Drangsalszeit, Gericht bei Christi Kommen in Macht, Endgericht bei der zweiten Auferstehung;
3. der Tag Gottes oder Tag der Ewigkeit, wenn Gott alles in allem ist.

Erich Sauers Einfluß auf die heilsgeschichtliche Betrachtungsweise der Bibel ist mit dem Darbys durchaus zu vergleichen. Die Spannweite seines Denkens und Schreibens entspricht der Verbreitung seiner Bücher, die in viele Sprachen übersetzt worden sind.

Die Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg hat seit 1974 drei Kartenwerke zur Heilsgeschichte herausgebracht, die die Bibel unter heilsgeschichtlichem Aspekt sowohl chronologisch als auch nach Themen anschaulich machten. In den drei farbenprächtig aufgemachten Bänden mit z. T. ausführlichem Text findet man die heilsgeschichtlichen und natürlich auch die endzeitlichen Erkenntnisvorstellungen des heutigen Offenen Brudertums. Erich Sauers Arbeiten sind in diesen Büchern berücksichtigt und miteinbezogen. Selbstverständlich ist dabei der Tatbestand zu beachten, daß es in Einzelfragen durchaus unterschiedliche Erkenntnisse gibt.

Letztlich ist es für den gläubigen Christen nicht so sehr wichtig, Gliederung und Reihenfolge endzeitlicher Ereignisse wissenschaftlich zu beherrschen, vielmehr kommt es doch darauf an, daß er im Glauben so lebt, daß er dem Kommen des Herrn Jesus Christus jederzeit erwartungsvoll und mit Freude entgegensehen kann.

Literatur

Zur Geschichte der Brüderbewegung

1. F. Roy Coad: A History of the Brethren Movement, 1968.
2. H. Platte / D. Boddenberg: Versammlungen der „Brüder“. Dokumentation 1937–1950, 1977.

3. Gerhard Jordy: Die Brüderbewegung in Deutschland, 3 Bde., 1979–1986.
4. Ulrich Bister: Die Brüderbewegung in Deutschland von ihren Anfängen bis zum Verbot im Jahre 1937 – unter besonderer Berücksichtigung der Elberfelder Versammlungen, 1983.
5. Gerhard Jordy: Christliche Versammlung, in: ELTHG, 1994, S. 2086–2089.
6. Dokumentationszentrum für Geschichte der Brüderbewegung (Hg.): 200 Jahre John Nelson Darby, 2000.

Zur Endzeiterwartung in der Brüderbewegung

7. John Nelson Darby: Betrachtungen über das Wort Gottes (alle Bücher des NT und der alttestamentlichen Propheten bei R. Brockhaus in verschiedenen Auflagen).
8. Scofield Bibel, 1909 (mit Text der Revidierten Elberfelder Übersetzung, 1992).
9. Emil Dönges: Was bald geschehen muss, 1913 (1921²).
10. Erich Sauer: Der Triumph des Gekreuzigten. 1937 und später.
11. Ders.: Gott, Menschheit und Ewigkeit, 1955.
12. Erich Geldbach: Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby, Wuppertal 1971.
13. Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg (Hg.): Bibel-Panorama, 1974.
14. Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg und Schulte/Gerth (Hg.): Grundzüge biblischer Offenbarungen, 1981.
15. Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg (Hg.): Israel, die Völker der Welt und die Gemeinde Gottes, 1988.
16. J. D. Pentecost: Bibel und Zukunft, 1993.
17. W. J. Ouweneel: Die Offenbarung Jesu Christi, 1995.

Martin Rothkegel

Ein „schwärmerischer“ Vorfahr des siebenbürgischen Gesangbuches/ Täuferische und böhmisch-brüderische Lieder in einem Kronstädter Druck von 1543

Es ist eine bekannte Tatsache, daß im 16. Jahrhundert einzelne Lieder früher täuferischer Verfasser weit über täuferische Kreise hinaus Eingang in die evangelische Gesangbuchtradition fanden.¹ In noch wesentlich größerem Maße gilt dies von den deutschen Kirchenliedern der Böhmisches Brüder, namentlich Michael Weißes, des Herausgebers und wohl zum großen Teil auch Verfassers des brüderischen „Gesangbüchleins“ von 1531 (welches wiederum auch einige Täuferlieder enthält).² Während brüderische Lieder in theologischer Hinsicht wenig Anstößiges enthielten, ist es in bezug auf die Täuferlieder bemerkenswert, daß die nicht-täuferische Rezeption täuferischer Lieder auch Texte betraf, die von der lutherischen bzw. reformierten Lehre theologisch abwichen oder sogar offen gegen diese polemisierten. Mitunter mag es sich bei der Aufnahme derartiger Fremdkörper in lutherische und reformierte Gesangbücher um bloße Versehen der ansonsten gut lutherischen beziehungsweise reformierten Herausgeber gehandelt haben. In einigen Fällen jedoch spiegelt sich in der Rezeption täuferischer Lieder die theologische Inhomogenität konkreter lokaler Reformationen, in denen neben den dominierenden erasmischen, lutherischen und schweizerischen eben auch (in von Fall zu

Den Studenten des Theologischen Instituts in Hermannstadt/Sibiu, Rumänien, mit herzlichem Dank gewidmet.

¹ Zu den Liedern der Täufer ist immer noch nicht überholt: Rudolf Wolkan, *Die Lieder der Wiedertäufer. Ein Beitrag zur deutschen und niederländischen Litteratur- und Kirchengeschichte*, Berlin 1903. Neuere Studien zu Teilgebieten: Václav Bok, *Hauptmerkmale der lutherischen Lieder*, Diss. Praha 1972 (masch.); Ursula Lieseberg, *Studien zum Märtyrerlied der Täufer im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1991 (Europäische Hochschulschriften, R. I, 1233); dies., *Die Lieder des Peter Riedemann*, Frankfurt a. M. 1998 (Europäische Hochschulschriften, R. I, 1692); Andrea Chudaska, *Die Lieder der Täufer – Spuren- und Identitätssuche am Beispiel des ersten Gesangbuches der „Schweizer Brüder“ (1564)*, in: *Freikirchenforschung* 9 (1999), S. 124-145.

² *Ein New Gesengbuchlein M D XXXI*, Jungbunzlau: Georg Wylmschwerer (Mladá Boleslav: Jiří Štyrsa); vgl.: Philipp Wackernagel, *Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. Main 1855, S. 119 ff.; Rudolf Wolkan, *Das deutsche Kirchenlied der böhmischen Brüder im XVI. Jahrhundert*, Prag 1891; Joseph Th. Müller, *Geschichte der Böhmisches Brüder*. 2. Bd.: 1528-1576, Herrnhut 1931, S. 28-31.

Fall unterschiedlicher Weise) täuferische und brüderische Impulse wirksam waren.

I. Städtische Reformationen im Ungarischen Reich

Theologische Inhomogenität kennzeichnet die Frühzeit der Reformation in den deutschsprachigen Städten Oberungarns (der heutigen Slowakei) und Siebenbürgens, den beiden durch die türkischen Eroberungen und den Streit zwischen Ferdinand I. und Johann Zápolya auseinandergerissenen Zentren deutscher städtischer Kultur im alten Ungarn. Die dortigen frühen Reformatoren waren von Haus aus meist Humanisten, keine schulmäßigen (scholastischen) Theologen. Nicht so sehr Luthers in der Auseinandersetzung mit der Schultheologie entwickelte Einsichten in der Frage der Rechtfertigung, sondern die Hoffnung auf eine praktische Umsetzung des christlichen Lebens, das – mehr als irgend jemand sonst – Erasmus von Rotterdam seinen Lesern in den humanistisch gebildeten städtischen Eliten vor Augen gestellt hatte, brachte diese vielerorts auf die Seite der Evangelischen, zum Eintreten für die *causa Lutheri* oder *res evangelica*. Soweit sich aus der Zeit zwischen 1520 und 1540 Bruchstücke der Korrespondenzen ungarländischer bürgerlicher Humanisten erhalten haben, geben diese sehr präzise Aufschlüsse über die Wege, auf denen sich die Anteilnahme an der evangelischen Sache bis zu den äußersten Vorposten der deutschen Kultur ausbreitete.³

Für den schließlich erfolgten mehrheitlichen Übergang der humanistisch geprägten evangelischen Bewegungen in Oberungarn und Siebenbürgen zum Luthertum im engeren Sinne gab es vielerlei Ursachen. Eine davon soll hier nicht unerwähnt bleiben, nämlich dass das pädagogische Genie unter den deutschen Humanisten, Wittenbergs „Star-Professor“ Philipp Melanchthon, besonders intensive Kontakte mit dem Donau-Karpathen-Raum pflegte. Die meisten ungarländischen Reformatoren der zweiten Generation gingen daher zum Studium nach Wittenberg. Zu dieser Zeit hatte die Universität Wien, der traditionell bevorzugte Studienort der Deutschen aus Oberungarn und Siebenbürgen, durch die Türkengefahr und durch die streng katholische Orientierung der Wiener Professoren rapide an Attraktivität verloren, so dass die Studentenzahlen nach 1520

³ Wichtige Texte sind ediert in: Egyháztörténelmi emlékek a Magyarországi hitújítás korából. Monumenta ecclesiastica tempora innovatae in Hungaria religionis illustrantia, edd. V. Bunyitay, R. Rapaics, J. Karácsonyi. Bd. 1-5, Budapest 1902–1912.

auf einen Bruchteil der unter Maximilian I. durchlebten Glanzzeit zurückgingen.

Ungefähr gleichzeitig mit dem Zusammentreten des Trienter Konzils (1545 ff.) und dem unglücklichen Ausgang des Schmalkaldischen Krieges (1547), der die bisherigen Ergebnisse der Reformation im Reich zeitweilig in Frage stellte, wurde in den deutschsprachigen Städten der ungarischen Länder das Bedürfnis nach einer lehrmäßigen Festlegung und rechtlichen Absicherung der vielerorts vorgenommenen gottesdienstlichen Neuerungen akut. Zu diesem Zweck war es notwendig, sich sowohl vom Katholizismus (und der bis dahin auch von den evangelischen Städten notgedrungen anerkannten bischöflichen Jurisdiktion) als auch vom (durch Religionsgesetze kriminalisierten) „linken Flügel“ der Reformation abzugrenzen. Dies erfolgte meist durch die Annahme von evangelischen Bekenntnissen in mehr oder minder enger Anlehnung an die *Confessio Augustana* und an lutherische Kirchenordnungen aus dem Reich. Als Beispiele sind zu nennen: 1547 die Kronstädter *Reformatio ecclesiarum Saxonicarum* der Siebenbürger Sachsen, 1549 die *Confessio Pentapolitana* der deutschen oberungarischen königlichen Freistädte in der Zips und der Ostslowakei und 1559 die *Confessio Heptapolitana* der sieben oberungarischen Bergstädte in der Mittelslowakei.

Ein wichtiges Beispiel für eine erst relativ spät erfolgte Festlegung auf die lutherische Theologie ist die Reformation im siebenbürgischen Kronstadt. Während im Reich „Erasmianer“ und „Lutheraner“ spätestens seit 1524 (anlässlich der Kontroverse über die Willensfreiheit), „Lutheraner“ und „Schweizer“ seit 1525 (aufgrund des Abendmahlsstreits) verfeindete Lager bildeten, war Kronstadts Reformator Johannes Honter (*1498?, †1549) dem Humanismus ebenso verpflichtet wie Wittenberg und der Schweiz. Honters 1543 erschienenes Kronstädter Reformationsbüchlein (*Reformatio ecclesiae Coronensis*) bezeugt einschneidende Neuerungen gegenüber dem altgläubigen Gottesdienst, bleibt aber gegenüber den inner-evangelischen Kontroversen weitgehend indifferent. Unter dramatischen Umständen wurde Honter, ein Laie, schließlich im Frühjahr 1544 vom Rat zum Stadtpfarrer eingesetzt. Die theologiegeschichtliche Einordnung von Honters reformatorischem Werk ist ein vieldiskutiertes Forschungsproblem. Erst die auch von anderen siebenbürgischen Städten angenommene Kronstädter Kirchenordnung von 1547 ist hinreichend eindeutig dem Lu-

thertum zuzuordnen, das seitdem das kirchliche Leben der Siebenbürger Sachsen in so bemerkenswerter Weise bestimmt hat.⁴

II. Das Kronstädter Liederbuch des Herrn Andreas Moldner von 1543

Ein Zeugnis dafür, daß 1543 in Kronstadt auch täuferische und brüderische Impulse wirksam waren, ist das folgende aus Honter's Presse hervorgegangene Liederbüchlein, das als die früheste gedruckte Liedersammlung der Reformation in Siebenbürgen gelten kann:

Geistliche | LIEDER, DVRCH H. | Andream Moldner | gemacht. | M. D. XLIII. ||

[Kronstadt: Johannes Honter]. Titeleinrahmung, 8°, 12 Bl., A⁴-C⁴, letzte Seite leer.

Einziges nachgewiesenes Exemplar: Dokumentarbibliothek der Evangelischen Kirchengemeinde A. B. in Kronstadt (Braşov), Rumänien, Sign.: 094.1/5.⁵

Da dieser Druck der siebenbürgischen Forschung wohlbekannt ist und mehrfach behandelt wurde, können sich die folgenden Ausführungen weitgehend auf vorhandene Literatur stützen, insbesondere auf eine 1973 erschienene kleine Spezialuntersuchung von Karl Reinerth.⁶

⁴ Vgl. den Überblick von Ludwig Binder, Neuere Forschungsergebnisse zur Reformation in der siebenbürgisch-sächsischen Kirche. Darstellung und Kritik, in: Georg und Renate Weber (Hgg.), Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa, Köln/Wien 1985 (= Siebenbürgisches Archiv 19), S. 95-113.

⁵ Der Leitung der Bibliothek ist für die Anfertigung einer Xerokopie zu danken.

⁶ Erstmals angezeigt bei: Joseph Trausch, Schriftsteller-Lexikon oder biographisch-literarische Denk-Blätter der Siebenbürger Deutschen. 2. Band, Kronstadt 1870, S. 439 f. – Ausführliche Beschreibung bei: Julius Gross, Seltene Druckwerke in der Bibliothek des evang. Gymnasiums A. B. in Kronstadt, in: Korrespondenzblatt des Vereins für Siebenbürgische Landeskunde 9 (1886), S. 1-5. – Erwähnungen in bibliographischen Nachschlagewerken: Karoly Szabó (Hg.), Régi Magyar Könyvtár, II-dik kötet: Az 1473-tól 1711-ig megjelent nem magyar nyelvű hazai nyomtatványok könyvészeti kézikönyve, Budapest 1885, S. 7, Nr. 32; Julius Gross, Kronstädter Drucke 1535–1886. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Kronstadts. Festschrift dem Vereine für siebenbürgische Landeskunde gelegentlich seiner Jahresversammlung in Kronstadt im August 1886 gewidmet, Kronstadt 1886, Nr. 184; Gedeon Borsa u. a. (Hgg.), Régi Magyarországi Nyomtatványok 1473–1600. Res litteraria Hungariae vetus operum impressorum 1473–1600, Budapest 1971, S. 115, Nr. 53. – Forschungsliteratur: Béla

Über den Kompilator der Sammlung, Andreas Moldner, ist nichts weiter bekannt, als daß er sich auf Bl. A₂^r des Liederbüchleins als Kronstädter Prediger („Prediger zu Cron“) bezeichnet. Der Familienname Moldner, der der Wortbedeutung nach eine Herkunft „von der Moldau“ bezeichnet, war in Siebenbürgen im 16. Jahrhundert ziemlich verbreitet und läßt den Schluß zu, dass es sich bei Moldner wahrscheinlich um einen Siebenbürger handelte. Weder die zeitgenössischen Universitätsmatrikeln des deutschsprachigen Raums (soweit publiziert) noch die (wegen eines Brandes im 17. Jahrhundert nur sehr unvollständig erhaltenen) zeitgenössischen Kronstädter Quellen erwähnen Moldner, so dass über seine Bedeutung für die Kronstädter Reformation lediglich Vermutungen angestellt werden können. Es ist durchaus wahrscheinlich, dass er, wie angenommen wird, „einer der engsten Mitarbeiter Honters“⁷ und vom Rat berufener Kronstädter Stadtprediger⁸ war, jedoch können sich diese Angaben auf nichts anderes stützen als auf den knappen Wortlaut in dem Liederbuch von 1543.

Das Liederbüchlein enthält acht Lieder, deren Verse im Druck nicht abgesetzt sind. Bereits Julius Gross stellte in seiner ausführlichen Be-

von Pukánszky, Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn. 1. Bd.: Von der ältesten Zeit bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts, Münster i. W. 1931 (Deutschtum und Ausland, Studien zum Auslandsdeutschum und zur Auslandskultur, 34./36. Heft), S. 160 f.; Karl Reinert, H. Andreas Moldner aus Kronstadt und sein Gesangbüchlein aus dem Jahr 1543, in: Korrespondenzblatt des Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde, III. Folge, 3 (1973), S. 3-10; ders., Die Gründung der evangelischen Kirchen in Siebenbürgen, Köln/Wien 1979 (Studia Transylvanica, Ergänzungsbände des Siebenbürgischen Archivs, 5), S. 157-160; Dietmar Plajer, Zur Geschichte des Kronstädter Gesangbuchs, in: Christoph Klein (Hg.), Bewahrung und Erneuerung. Festschrift für Bischof D. Albert Klein, Hermannstadt 1980 (Beihefte der „Kirchlichen Blätter“, Heft 2), S. 223-236, dort 225 f.; vgl. auch: Heinz Galter, Zur Entstehungsgeschichte des zweiten landeskirchlichen Gesangbuches der evangelischen Kirche in Siebenbürgen, in: Hans Klein/Hermann Pitters (Hgg.), Im Kraftfeld des Evangeliums. Festschrift für Prof. Dr. Hermann Binder zu seinem 70. Geburtstag, Hermannstadt 1981 (Beihefte der „Kirchlichen Blätter“, Heft 3), S. 173-185, dort S. 174 und Anm. 1-3; ders., Lutherlieder in Gesangbüchern der Evangelisch-sächsischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, in: Hermann Pitters/Gerhard Schullerus (Hgg.), Gefördert und gesegnet. Die Kirche der Siebenbürger Sachsen und ihr lutherisches Erbe, Festschrift zum 500. Geburtstag D. Martin Luthers, Hermannstadt 1983 (Beihefte der „Kirchlichen Blätter“, Heft 4), S. 197-218, dort 199 f. – Für wertvolle Hinweise danke ich den Herren Prof. Dr. Hermann Pitters, Hermannstadt/Sibiu und Gernot Nussbächer, Kronstadt/Braşov.

⁷ Oskar Wittstock, Johannes Honterus, der Siebenbürger Humanist und Reformator, Göttingen 1970 (Kirche im Osten: Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde, Monographienreihe, 10), S. 191.

⁸ Reinert, Moldner (wie Anm. 6), S. 3.; DERS., Gründung (wie Anm. 6), S. 159.

schreibung von 1886⁹ fest, dass es sich, entgegen der Überschrift der Sammlung auf der Titelseite, bei den meisten dieser Lieder nicht um eigenen Dichtungen Moldners, sondern um solche anderer Verfasser handelt.

1. Bl. A₂^{r-v}: DANCKSAGUNG H. ANDREAE MOLDNER PREDIGER ZU CRON.
Inc.: Lob und ehr mit stetem danckopfer, sei Gott unserm vatter almechtigen schöpfer, sampt seinem sun, der hie für uns hat genug gethan ... 5 Strophen.

Bei diesem Lied handelt es sich um einen Lobgesang der deutschsprachigen Gemeinden der Böhmisches Brüder, der 1531 in dem deutschen Brüdergesangbuch des Michael Weiße erstmals gedruckt wurde und vermutlich Weiße auch zum Verfasser hat. Die Abweichungen Moldners von Weißes Text von 1531 sind, bis auf einige Kleinigkeiten, orthographischer Natur.¹⁰

2. Bl. A₃^r-A₄^r: EIN ANDERS.

Inc.: Mir dancken Gott von hertzen, seiner vetterlichen trew, Sein gnad sol niemand verschertzen, das es ynn nit gewew ... 11 Strophen.

Dieses Lied, das vor dem falschen Glauben an eine „billige Gnade“ warnt, ist sehr wahrscheinlich täuferischen Ursprungs. Es wurde bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts mindestens zweimal ohne Angabe des Verfassers gedruckt. Der erste, 1886 von Karl Goedeke beschriebene Druck erschien ohne Angabe von Ort, Drucker und Jahr und enthält außer diesem Lied noch Leonhard Schiemers Lied „Wir bitten dich, ewiger Gott“.¹¹ Der zweite Druck enthält vier Lieder, erschien bei Valentin Neuber in Nürnberg und ist laut Wackernagel um 1550 zu datieren. Wackernagel gibt das Lied nach dem letzteren Druck wieder. Diese Fassung hat nur zehn Strophen.¹² Später findet es sich in bearbeiteter und textlich korrupter Form im „Ausbund“, dem bekannten täuferischen Liederbuch von 1583, wo Jörg Steinmetz (1530 in Pforzheim enthauptet) als Verfasser genannt ist, während zwei hutterische handschriftliche Liederbücher es Eucharius Binder

⁹ Gross, Druckwerke (wie Anm. 6).

¹⁰ Weißes Text von 1531 ist ediert bei: Philipp Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des XVII. Jahrhunderts. Bd. 3, Leipzig 1870, S. 287 f., Nr. 329. Abweichende Lesarten Moldners: Str. 3, Z. 5: *Was mag*; Str. 4, Z. 2: *immermehr genug dancken*; Str. 4, Z. 8: *und von sünd, tod*; Str. 5, Z. 13: *als ein warer mensch und Gott*.

¹¹ Karl Goedeke, Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung aus den Quellen, Dresden ²1886, S. 241, § 138. 1. f.

¹² Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3 (wie Anm. 10), S. 1096 f., Nr. 1266.

(1527 in Salzburg verbrannt) zuschreiben. Auch die Ausbund-Fassung von 1583 ist bei Wackernagel abgedruckt, sie hat elf Strophen.¹³ Moldners Text steht der älteren der beiden von Wackernagel edierten Fassungen näher, abgesehen von der zweiten Hälfte der zehnten und der elften Strophe, wo Moldners Text in den Grundzügen mit der Ausbund-Fassung übereinstimmt.¹⁴ Der von Goedeke erwähnte Druck, einst in der Königlichen Bibliothek in Berlin vorhanden, war mir nicht zugänglich. Auch wenn Druckgeschichte und Verfasserschaft des Liedes noch nicht ganz geklärt sind, erscheint bereits jetzt die Annahme Karl Reinerths unberechtigt, wonach Moldner aus dogmatischen Gründen in den ihm vorliegenden Text eingegriffen habe, denn die Lesart Moldners, auf die Reinerth sich bezieht,¹⁵ findet sich auch bei dem Nürnberger Druck von ca. 1550, und daß dieser von Moldner abhängig sei, ist doch sehr unwahrscheinlich.

3. Bl. A₄^r-B₁^v: EIN ANDERS.

Inc.: Ein blümlein auf der heiden, ist Iesus Christus fein, umb das trag ich gros leiden, o möcht ich bei im sein ... 18 Strophen.

Auch hier handelt es sich um ein in täuferischen Kreisen verbreitetes Lied von Leid und Nachfolge, das in zahlreichen hutterischen Liederhandschriften enthalten ist, die allerdings nicht vor dem letzten Fünftel des 16. Jhs. entstanden sind.¹⁶ Moldners Text, den Julius Gross 1886 vollständig

¹³ Ebd., S. 488 f., Nr. 540.

¹⁴ Abweichende Lesarten Moldners gegenüber Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3 (wie Anm. 10), S. 1096 f., Nr. 1266: Str. 2, Z. 5: *wol hie*; Str. 3, Z. 6: *die uns beschuldigt han*; Str. 4, Z. 5: *vor im ist noch ein hagen* [= Zaun]; Str. 5, Z. 7: *nach* [= noch] *pau-sen*; Str. 6, Z. 5: *ein will brechen*; Str. 7, Z. 3: *nach thut tragen*; Str. 9, Z. 2: *gescriben stan*; Str. 9, Z. 5: *o Gott*. – Der Schluß des Liedes lautet bei Moldner 1543:

[10] *Er thut gar klerlich sagen, Wol in der warheit gut,
Das mir nit solln verzagen, Sunder haben ein ringen mut,
Das mir so fur sich lauffen, Wol auf der engen ban,
Leib und leben verkauffen, Und also zum vatter gan.*

[11] *Mir dancken Gott dem rechten, Der uns geruffen hat,
Zu unwirdigen knechten, Den willen mir frü und spot,
Beyde loben und preisen, Immer und ewiglich,
Das mir die ban durch reisen, Im blut des lambs so reich.*

Vermutlich geht Moldners Fassung der Str. 10-11 auf die noch zu identifizierende, den späteren Textfassungen gemeinsame Vorlage zurück.

¹⁵ Vgl. Reinerth, H. Andreas Moldner (wie Anm. 6), S. 4 f. (Str. 2, Z. 8: *glauben und pein*; die Ausbund-Fassung, mit der REINERTH Moldners Text verglich, liest: *leiden und pein*).

¹⁶ Vgl. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer (wie Anm. 1), S. 272.

abdruckte,¹⁷ stellt also die älteste bekannte Überlieferung dar. Er weicht stark von der Fassung ab, die (aufgrund hutterischer Handschriften in Nordamerika) in der Sammlung „Die Lieder der Hutterischen Brüder“ wiedergegeben ist und 22 Strophen hat.¹⁸ Karl Reinerth verglich Moldners Text mit einem handschriftlichen hutterischen Text in Budapest. Seine Beobachtungen am Text lassen aber keine Entscheidung darüber zu, ob Moldners kürzere oder die längere hutterische Version die ursprünglichere ist. Reinerth tritt jedenfalls für einen täuferischen Ursprung des Liedes ein und nimmt eine theologisch motivierte Überarbeitung der hutterischen Textversion durch Moldner an:

„Daß jedoch Moldner das ganze Lied gedichtet habe und das Lied von Kronstadt aus in die Kreise der Hutterischen Brüder eingedrungen sei und dort Verbreitung gefunden habe, halten wir für gänzlich ausgeschlossen. Als Gegengrund führen wir neben anderen vor allem die durchgängig wiedertäuferische Denkart z. B. in der Rechtfertigungslehre an, die überall im Lied zutage tritt. Moldner hätte selbst ein Wiedertäufer sein müssen, um dies Lied dichten zu können, was er jedoch nicht war, wie auch daraus sichtbar wird, daß er täuferische Übertreibungen gemildert oder völlig ausgemerzt hat.“¹⁹

Ohne daß hier die Wahrscheinlichkeit eines täuferischen Ursprungs des Liedes bestritten werden soll, ist zu bedenken, daß die Voraussetzungen, auf denen Reinerths Schlußfolgerungen beruhen, etwas unsicher sind. Es kann nicht völlig ausgeschlossen werden, daß ein nicht-täuferisches Lied aus Siebenbürgen seinen Weg zu den Hutterern nach Mähren fand. Um ferner zu beweisen, daß Moldner aus theologischen Gründen, nämlich im lutherischen Sinne „mildernd“, in den Text eingegriffen habe, wäre zunächst das höhere Alter der hutterischen Textfassung zu belegen. Diese ist aber erst einige Jahrzehnte nach dem Erscheinen des Moldner-Druckes bezeugt. Erst die Identifizierung eines vor 1543 zu datierenden Textzeugen könnte hier mehr Klarheit erbringen. Ferner scheint Reinerth an dieser Stelle für den Kronstädter Prediger Moldner einen lutherischen Standpunkt in der Rechtfertigungslehre vorauszusetzen. Aber gerade gegen letzteres spricht ja der ganze Inhalt seines Liederbüchleins, in dessen Liedern die Betonung des Leidens mit Christus und des in Liebe und Nachfolge lebendigen Glaubens (der *fides caritate formata*) großen Raum ein-

¹⁷ Gross, Druckwerke (wie Anm. 6), S. 2 f.

¹⁸ Die Lieder der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Canada, Scottdale, Pa., 1914 (Nachdruck Cayley, Alberta, Canada, 1983), S. 321-323.

¹⁹ Reinerth, Moldner (wie Anm. 6), S. 7.

nimmt. Wie es scheint, entsprachen Moldners Auffassungen von der Rechtfertigung eher denen der „Wiedertäufer“ als der lutherischen Lehre.

4. Bl. B₁^V-B₂^V: EIN ANDERS.

Inc.: Wiltu bei Gott dein wonung han, und seinen himmel erben, so far nur setz auf seiner ban, mit Christo mustu sterben ... 8 Strophen.

Dieses Lied, das zu den verbreitetsten frühen Täuferliedern zu zählen ist, wird aufgrund der Verfasserangabe in einem späteren Zürcher Gesangbuch meist Ludwig Hätzer zugeschrieben, jedoch nennen einige hutterische Handschriften auch Leonhard Schiemer als Verfasser.²⁰ Das Lied polemisiert direkt gegen die lutherische Rechtfertigungslehre. Moldners Text entspricht bis auf einzelne Kleinigkeiten den von Wackernagel mitgeteilten Lesarten einer sekundären achtstrophigen Textfassung mit dem Anfang „Wilt du“ (anstelle des ursprünglichen „Solt du“), die sich laut Wackernagel erstmals in einem Magdeburger Gesangbuch von 1540 findet.²¹ Letzteres dürfte also direkt oder mittelbar der Moldnerschen Textwiedergabe zugrundeliegen.

5. Bl. B₂^V-B₃^I: IM THON DES SEQUENTZ Congaudent ang. cho.

Inc.: O Iesu zu aller zeit, und in ewigkeit gebenedeyt. Wol denen die dich hören, und sich nit lassen verführen ...

Diesen Christushymnus, dessen unregelmäßig gebaute Strophen einer mittelalterlichen Melodie²² folgen, entnahm Moldner wieder dem brüderischen Gesangbuch Michael Weißes von 1531.²³ Moldners Text weist nur wenige geringfügige Abweichungen gegenüber dem Weißes auf.²⁴

6. Bl. B₃^I-B₄^I: EIN KLAG ZU GOT.

Inc.: O Gott vater in deinem reich, erhöhör das seuftzen innikleich, welches zu dir thut geschehen, von mancher frauen und auch von man, du wolst es herr ansehen ... 10 Strophen.²⁵

²⁰ Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3 (wie Anm. 10), S. 480 f., Nr. 536; vgl. Wolkan, Lieder der Wiedertäufer (wie Anm. 1), S. 12 und 93.

²¹ Abweichungen Moldners von dem Magdeburger Druck von 1540: Str. 3, Z. 9: *ia zil*; Str. 4, Z. 1: *und kenst seinen son*; Str. 5, Z. 2/4: *leide/kreyde*; Str. 5, Z. 9: *ein schein*; Str. 7, Z. 7: *zu erhalten*; Str. 7, Z. 9: *ist im ein freud*.

²² Notker d. Ä., *In assumptione b. v. Mariae*, vgl. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied, Bd. 1, Leipzig 1864, S. 98, Nr. 147.

²³ Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3 (wie Anm. 10), S. 295, Nr. 339.

²⁴ Str. 7, Z. 1: *dyrsten*; Str. 7, Z. 8: *der engel kyr*; Str. 9, Z. 4: *und fest*; Str. 10, Z. 2: *abwenden*; Str. 10, Z. 3: *deinen bund volenden*.

²⁵ Text bei Gross, Druckwerke (wie Anm. 6), S. 3 f.

Dieses Lied ist sonst nirgends nachgewiesen. Das Lied bringt vor Gott die Klage über die Bedrängung der Auserwählten (Str. 6), deren Namen und Zahl nur Gott kennt (Str. 8), durch den Satan, der sich in einen Engel des Lichts verwandelt hat und durch süße falsche Worte (wird hier gegen die Verkündiger der „billigen Gnade“ polemisiert?) in die Schar der Gläubigen eindringt und die Menschen verführt (Str. 2 und 3). Die verworfene und verstoßene Schar der Gläubigen (Str. 10) fleht zu Gott, die Tage der Drangsal zu verkürzen (Str. 6) und den Widersacher zu vernichten (Str. 4). Da jedoch von gewaltsamer Verfolgung der Gläubigen nicht direkt die Rede ist, fehlt trotz zahlreicher Anklänge an zeitgenössische Täuferlieder das entscheidende Indiz für einen täuferischen Ursprung dieses Liedes. Es könnte demnach von Moldner selbst stammen.²⁶ – Nach einer leeren Seite folgen zwei Versichtungen zu biblischen Stoffen. Sie sollen hier kürzer als die vorangegangenen besprochen werden, da sie anscheinend weder täuferischen noch brüderischen Ursprungs sind:

7. Bl. C₁^r-C₂^v: VOM REICHEN MAN VND LAZARO. And. Moldner.

Inc.: Es war ein mal ein reicher man, mit samat und seiden angetan, der furt ein zartlich leben ... 17 Strophen.

Dieses Lied war in lutherischen Kreisen verbreitet und ist bei Wackernagel in zwei Textfassungen abgedruckt. Moldners Text stimmt meist mit denjenigen Lesarten überein, die sich auch in einem Marburger Gesangbuch von 1549 finden.²⁷

8. Bl. C₃^r-C₄^r: VON DER HOCHZEIT IN CANA GALILAEAE.

Inc.: In dem gallileischen land, do lag ein stat Cana genant, da ward der herr geladen, wol auf ein hochzeit das ist war, mit sampt seinen zwelfpoten ... 24 Strophen.²⁸

Sonst nicht nachgewiesen.²⁹

²⁶ Reinert, Moldner (wie Anm. 6), S. 9, hält daneben auch die Möglichkeit eines Schweizer Ursprungs für erwägenswert.

²⁷ Wackernagel, Kirchenlied, Bd. 3 (wie Anm. 10), S. 177-180, Nr. 206; vgl. Reinert, Moldner (wie Anm. 6), S. 7 f.

²⁸ Text bei Gross, Druckwerke (wie Anm. 6), S. 4 f.

²⁹ Reinert, Moldner (wie Anm. 6), S. 9 f., erwägt für dieses Lied täuferischen Ursprung, da dort einzelne Züge der Erzählung von Joh. 2 allegorisch ausgelegt werden, die Allegorese als Auslegungsmethode aber unreformatorisch sei. Die Meidung der Allegorese durch die frühen siebenbürgischen Reformatoren müßte ber noch anhand zeitgenössischer homiletischer Texte belegt werden.

III. „Schwärmerische“ Töne: Mißklang oder Mitklang?

Von den acht Liedern des Moldnerschen Liederbüchleins fanden alle außer dem letzten Aufnahme in das Kronstädter Liederbuch Valentin Wagners von 1556, mit welchem die lutherisch orientierte siebenbürgische Historiographie die eigentliche evangelische siebenbürgische Gesangbuchtradition einsetzen läßt.³⁰ Diese Auffassung, wonach Moldners „schwärmerisches“ Liederbuch kein direkter Vorfahr, sondern nur eine Art mißratener Uronkel der späteren siebenbürgischen Gesangbücher ist, wäre dann gerechtfertigt, wenn sich glaubhaft machen ließe, dass das Moldnersche Achtliederbuch nicht für den gottesdienstlichen Gemeindegesang bestimmt war, wie es z. B. Heinz Galter annimmt.³¹ Das ist jedoch keineswegs ausgemacht, zumal Honters Reformationsbüchlein, das 1543 aus derselben Presse wie Moldners Liederbuch hervorging, deutschen Gemeindegesang vorschreibt und für diese Zeit kein anderes in Siebenbürgen verbreitetes Liederbuch als das Moldnersche nachweisbar ist.³² So sind etwa die brüderischen Lieder Nr. 1 und 5 ausgesprochene Gottesdienstlieder. Auch der geringe Umfang der Sammlung steht der Annahme eines gottesdienstlichen Gebrauchs nicht entgegen, wie zahlreiche andere zeitgenössische Sammlungen geringen Umfangs belegen. Moldners Liederbuch war jedenfalls im 16. Jahrhundert nicht nur in Kronstadt, sondern auch im nordsiebenbürgischen Bistritz verbreitet, wo in einem Verzeichnis der Bibliothek der städtischen evangelischen Lateinschule von 1548 das *Cantionale Andreae Moldneri Coronensis* genannt wird.³³

Aufgrund der dürftigen Quellsituation zur Kronstädter Reformation ist es schwierig, den Platz des Moldnerschen Gesangbuches in seinem historischen Kontext zu bestimmen. Es ist zu bedenken, daß sich täuferische Lieder auf den großen europäischen Handelsrouten ebenso leicht verbreiteten wie die kleinformatigen Büchlein, in denen sie in Augsburg, Nürnberg, Straßburg und anderswo im Druck erschienen. Es ist daher sehr fraglich, ob allein schon die Rezeption täuferischer Lieder als ein Zeugnis für einen direkten Kontakt mit dem Täuferium oder gar für eine zeitge-

³⁰ Vgl. Karl Reinerth, Das älteste siebenbürgisch-deutsche evangelische Gesangbuch, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 17 (1972), S. 221-235; DERS.: Nochmals: Das älteste siebenbürgisch-deutsche evangelische Gesangbuch, ebd. 20 (1974), S. 172-176; Plajer, Geschichte (wie Anm. 6), S. 225 ff.; Galter, Entstehungsgeschichte (wie Anm. 6), 174.

³¹ Vgl. Galter, Lutherlieder (wie Anm. 6), S. 199.

³² Ebd.

³³ Heinrich Wittstock, Beiträge zur Reformationsgeschichte des Nösner-Gaues, Wien 1858, S. 33, Anm. 1.

nössische Verbreitung des Täuferturns in Kronstadt und Siebenbürgen angesehen werden kann. Reinerth neigte dennoch zu dieser Annahme, da im Frühjahr 1544 in Kronstadt ein Bildersturm durchgeführt wurde, den er radikalen „schwärmerischen“ Kreisen am linken Flügel der Kronstädter evangelischen Bewegung zurechnet, während die von ihm zitierten Quellen jedoch ausdrücklich besagen, daß der Kronstädter Stadtrat die Entfernung der Bilder angeordnet habe, und Honter im Herbst 1544 die Liquidierung des Altargeräts und der Kirchenschätze persönlich beaufsichtigte.³⁴ Reinerth führt als Beleg für die Existenz von Täufem in Kronstadt eine Stelle aus Honters Schriften an, wo dieser die Wiedertaufe von Ketzeru und erst recht die Wiedertaufe von katholischen Christen scharf verwirft.³⁵ Diese polemischen Äußerungen sind jedoch angesichts der ethnischen und konfessionellen Umwelt Kronstadts wohl eher als Ablehnung der traditionellen orientalistisch-orthodoxen Praxis der Konvertitentaufe zu verstehen. Sonstige Quellen, die eine Ausbreitung des Täuferturns bis nach Kronstadt belegen könnten, fehlen.

Reinerths Hypothese von der Existenz „schwärmerisch-wiedertäuferischer“ Kreise in Kronstadt dient dem Versuch, den Kronstädter Rat und den vom Rat eingesetzten Pfarrer Honter (den *heros archegetes* der Siebenbürgischen Landeskirche!) von der Verantwortung für die allzu „schwärmerisch“ anmutende Ausräumung der Bilder zu entlasten. Der positive Beweis, daß Moldners „schwärmerische“ Liedauswahl im Gegensatz zu „korrekt reformatorischen“ Auffassungen Honters gestanden habe, ist jedoch nicht zu erbringen. Bedeutsam erscheint daher der Umstand, daß sich Polemik gegen die lutherische Rechtfertigungslehre auch bei Honter selbst findet, auch wenn Reinerth, der auf diese Äußerungen Honter in einem wichtigen Beitrag hinwies, dieselben nur als Bedenken an der *missverstandenen* reformatorischen Rechtfertigungslehre verstanden wissen wollte.³⁶ Allerdings setzt Honter dem keineswegs die *rechtverstandene* reformatorische Rechtfertigungslehre entgegen, sondern eine humanistisch-reformkatholische Auffassung.

Es erscheint demnach als wahrscheinlich, daß die von Moldner herausgegebenen Täuferlieder im Kontext der polyphonen Kronstädter Reformation gar nicht als Mißklänge empfunden wurden, sondern daß der

³⁴ Reinerth, Gründung, 151 ff.

³⁵ Ebd., S. 160 f.

³⁶ Vgl. Karl Reinerth, Die reformationsgeschichtliche Stellung des Johannes Honterus in den Vorreden zu Augustins Sentenzen und Ketzerkatalog [1539], in: Kirchliche Blätter 52 (1929), S. 97-114; ders., Moldner, S. 4.

„Prediger zu Cron“ sie ganz bewußt seiner Gemeinde in die Hand geben wollte, zumal er sich selbst gegenüber den Kronstädtern als der Verfasser der Texte ausgab. Offenbar empfand er nichts Anstößiges an Hätzers gegen Luther gerichteten polemischen Versen:

„Ja,“ spricht die welt, „es ist nit not,
 Das ich mit Christo leide,
 Er lid doch selbs für mich den tod,
 Nu zech ich auf sein kreyde.
 Er zalt vor mich, Das selb glaub ich,
 Domit ists ausgerichtet.“
 O bruder mein, Es ist ein schein,
 Der teuffel hats erdichtet!³⁷

Will man den „reformatorischen Boden“ anhand der Rechtfertigungslehre abstecken (wofür in theologischer Hinsicht gewiß schwerwiegende Argumente sprechen mögen), erschwert man sich zugleich den historischen Zugang zu der Eigenart dessen, was in den ungarländischen deutschsprachigen Städten zwischen 1520 und 1550 an kirchlichen Umwälzungen geschah. Der Kronstädter Prediger Moldner wäre nicht der einzige Pionier der ostmitteleuropäischen Reformation, der außerhalb des so definierten Bereichs zu stehen käme.

Das Moldnersche Liederbüchlein von 1543 kann am Beispiel einer lokalen Reformation veranschaulichen, wie problematisch es ist, das „Radikale“ aus dem Gesamtphänomen der Reformation ausgrenzen zu wollen, wozu (aus unterschiedlichen Motiven) sowohl die konfessionell orientierte als auch die marxistische osteuropäische Geschichtsforschung neigte. Angebracht wäre es, worauf Hans-Jürgen Goertz hingewiesen hat, sich um ein Verständnis der Reformation als eines insgesamt radikalen Phänomens zu bemühen.

³⁷ Zitiert nach Moldners Text in: *Geistliche lieder*, Bl. B₂^r.

Astrid von Schlachta

Die hutterische Gemeinde in Mähren von 1578 bis 1619

|| Entwicklungen und Ambivalenzen

In seinem Testament gibt Ulrich von Kaunitz, ein Grundherr der Hutterer, 1613 folgende Anweisung an seine Erben weiter: „Die Wiedertäufer vertreibt nicht böswillig, kündigt ihnen weder Haus noch Hof; aber dort, wo keine sind, nehmet keine auf. Denn wenn es schlecht ist, mit ihnen zu leben, so ist es noch schlechter ohne sie.“¹ Die dieser Bitte innewohnende, die Situation der Hutterer charakterisierende Ambivalenz ist typisch für die inneren und äußeren Beziehungen der hutterischen Gemeinde in Mähren im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert. Eine schriftlich propagierte „Absonderung“ korrespondierte mit der fortschreitenden Integration in die mährische Gesellschaft, ein ausgefeiltes System von Ordnungen stand einer wachsenden Anzahl von Missständen und Problemen gegenüber.

Die Hutterer, die sich von anderen Gruppen der Täuferbewegung durch ihre besondere Lebensform in der Gütergemeinschaft unterschieden, siedelten seit den frühen 1530er Jahren in Südmähren. Die hutterischen Täufergemeinden, die in relativem Frieden und unter der Toleranz der mährischen Grundherren lebten, übten in der Folgezeit eine immer größere Anziehungskraft auf Täufer in allen Teilen des Binnenreichs und Mitteleuropas aus. Jakob Huter konnte sich nach einigen Führungsstreitigkeiten 1533 durchsetzen, die Gemeinde organisieren und erste Grundlagen für das später immer extensiver umgesetzte Experiment der Gütergemeinschaft legen.²

In den knapp 90 Jahren, die die Hutterer bis 1622 in Südmähren und auch in den angrenzenden Gebieten Oberungarns wohnten, konnte die Gemeinde ein äußerst erfolgreiches Siedlungsprojekt aufbauen. Mit vielleicht bis zu 70.000 Mitgliedern, die in den 1580er Jahren auf über 80 „Haushaben“ in Gütergemeinschaft wohnten, hatte die Gemeinde, vor al-

¹ Zit. nach Frantisek Hrubý, Die Wiedertäufer in Mähren, in: Archiv für Reformationsgeschichte 30-32, Sonderdruck, Leipzig 1935, S. 50. Im folgenden wird nur auf die wichtigsten Werke verwiesen.

² Zu den Anfängen, vgl. Werner O. Packull, Hutterite Beginnings Communitarian Experiments during the Reformation, Baltimore und London, 1995; dt. Fassung: ders., Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferum in der Schweiz, Tirol und Mähren (Schlern-Schriften, S. 312), Innsbruck 2000.

lem aufgrund der ausgeprägten Missionsbestrebungen in allen Teilen des Alten Reiches, eine Größe erreicht, die eine effiziente Organisation und Verwaltung erforderte, diese zeitweise jedoch auch überforderte. Auf südmährischem Boden entstand so ein komplexes Gemeinwesen, dessen Bewohner immerhin bis zu 2,5% der Bevölkerung stellten. Das gemeindeinterne Ordnungs- und Regelsystem, das sich in zahlreichen Gemeinde- und Handwerksordnungen niederschlug, ließ die hutterische Gemeinde zu einem kleinen „Staat im Staate“ werden, der mittels Gemeindezucht und Sozialdisziplinierung bis zu einem gewissen Grad über eine eigene Rechtsprechung verfügte.

Ein Kennzeichen der hutterischen Gemeinde war die immer weiter schreitende Aufgabe der „Absonderung“, die eine Integration in das wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Umfeld und die Anpassung der Lebensgewohnheiten innerhalb der Gemeinde an Tendenzen und Entwicklungen der mährischen Umgebung zur Folge hatte. Ausgangspunkt für die Integration der Hutterer war die Toleranz, die den täuferischen Flüchtlingen von den mährischen Adligen entgegengebracht wurde. Die Hutterer revanchierten sich für diese Toleranz, indem sie sich als weitgehend loyale Untertanen erwiesen, die sich wirtschaftlich in den Aufbau des mährischen Landhandwerks einfügten und zu Erfolg und Gewinn der grundherrschaftlichen Wirtschaftsweise beitrugen.

Es stellt ein gewisses Paradoxon dar, daß die hutterische Gemeinde ihre Blütezeit sowie ihr wirtschaftliches und personelles Wachstum in einer Zeit erlebte, zu der in Mähren bereits erste Bestrebungen zur Rekatholisierung zu beobachten sind. In diesem Zusammenhang ist das Haus haben in Nikolsburg besonders interessant, denn in der Adam von Dietrichstein unterstehenden Herrschaft Nikolsburg läßt sich die in den 1570er Jahren beginnende Rekatholisierung gut nachvollziehen; Hauptakteure waren der Jesuitenpater Michael Cardaneus und der Dechant Christoph Erhard. Obwohl die hutterischen Chronisten klagten, daß die Hutterer „viel erleiden“ mußten, weil „sie nicht das Hüetl vor ihnen [=den Jesuiten] abzogen“³, zeigen die nicht-hutterischen Quellen, daß die Gemeinde in der Herrschaft Nikolsburg eine Art Sonderstellung und Duldung genoß, die zweifelsohne aus ihrer wirtschaftlichen Potenz resultierte.⁴ Cardaneus

³ Rudolf Wolkan (Hg.), Das große Geschichtsbuch der Hutterischen Brüder, hg. von den Hutterischen Brüdern in Amerika, Canada, Twilight Colony, Falher 1990.

⁴ Vgl. etwa Heinrich Christian Lemker, Historische Nachricht von Unterdrückung Der Evangelisch-Lutherischen Religion In der Herrschaft Nikolsburg in Mähren, Lemgo: Johann Heinrich Meyer, 1748, S. 45-47; oder auch Karl Dworžak, Die Wiedereinfüh-

wurde nicht müde, Dietrichstein in seinen regelmäßigen Berichten auf die stillschweigende Duldung der Hutterer und ihre „tagliche vermehrung und sterckung“ hinzuweisen. „Es wirt ein zeit kommen“, schreibt er, „da man gern wirt sein pena peccati vnd ruten, die wir vns muttwillig selbst binden, darauf man aber ietz nicht sehen noch gedenken wil. Ich red itzs vom ganzen land, welches vermein, man könne one die brüder weder leben noch hausen. Der graff von Wastitz hat sie all vertrieben, bleib dennoch ein graff vnd hat seinige.“ Er hoffte, daß es „nicht Erger gerathe“ als in Münster.⁵

Trotz dieser polemischen Warnungen blieben die Hutterer von den Maßnahmen zur Rekatholisierung verschont. Zwar erklärten die Städte und Märkte der Herrschaft Nikolsburg 1583 offiziell, daß sie sich „von den Rotten vnnd Secten [...] abgesondert, vnnd zû dem wahren apostolischen, Romischen, Catholischen glaûben begeben“ hätten,⁶ doch Hutterer wurden in fast allen Orten weiterhin geduldet. Die äußere Position der hutterischen Gemeinde blieb bis 1622 weitgehend gefestigt, auch wenn die Türkenkriege einiges Leid über die Gemeinde brachten und einzelne Haushaben aufgegeben werden mußten. Die Größe der Gemeinde und die Verteilung der Haushaben über verschiedene Grundherrschaften erlaubten es den Hutterern sogar, entsprechend mehr Druck auf die Grundherren auszuüben, als dies kleineren Bauern möglich war. Sahen sie ihre Privilegien in Gefahr oder empfanden sie die Robotdienste und Abgaben als zu hoch, so lautete eine häufig geäußerte Drohung der Hutterer, das Haushaben auf der betroffenen Grundherrschaft aufzulösen und die Bewohner auf einer anderen Grundherrschaft anzusiedeln.⁷

Im Inneren der Gemeinde ist in der Zeit bis zur Vertreibung aus Mähren eine Konsolidierung zu beobachten, in deren Folge die Flüchtlingsgemeinde grundlegende organisatorische und konfessionelle Strukturen erhielt. Den Mittelpunkt der Organisation und Verwaltung bildeten die be-

rung der katholischen Religion auf den Gütern des Hauses Dietrichstein im südlichen Mähren am Schlusse des 16. und Anfange des 17. Jahrhunderts, Wien 1860, S. 9.

⁵ Bericht vom 23. November 1581; Moravský Zemský Archiv, Brno, G 140, Kart. 127, Inv. 381, 196. Diese Bemerkung Cardaneus' zeigt, daß das „Schreckgespenst“ der Täuferherrschaft in Münster im späten 16. Jahrhundert immer noch als warnendes Beispiel herangezogen wurde.

⁶ Urkunde vom 20. August 1583, Moravský Zemský Archiv, Brno, Korrespondenz Dietrichstein, G 140, Kart. 304, Inv. 1023, No. 245; auch ediert in Lemker, Von Unterdrückung der Evangelisch-Lutherischen Religion, S. 76-79.

⁷ Vgl. Wolkan, Geschichtsbuch, S. 465-469, 497-498. Auch in Sobotiště zögerten die Hutterer 1581 nicht lange, das Haushaben aufzugeben, weil sie mit der steigenden Arbeitslast nicht einverstanden waren; vgl. Wolkan, Geschichtsbuch, S. 408.

reits erwähnten Gemeinde- und Handwerksordnungen, die die wirtschaftliche und konfessionelle Seite des Gemeindelebens regeln sowie das alltägliche Zusammenleben und Funktionieren der Gütergemeinschaft sicherstellen sollten. Grundlegend für die Aufteilung der Ämter innerhalb der Gemeinde war die „Allgemeine Dienstordnung“ aus dem Jahr 1581 („Was mit denen so in Ämptern sein: Als Weinzierlen / Kellneren / Essenträgern / Haußhalterin / Kuchlvolck / Betterin und Wescherin zu reden ist“).⁸ Durch die Beschreibung der genannten Ämter gibt die Ordnung einen detaillierten Einblick sowohl in die innere, wirtschaftliche Organisation der einzelnen Haushaben als auch in die Rangfolge der einzelnen Ämter. Demzufolge führte der Haushalter die Aufsicht über die Küche (das „Kuchlvolck“), den Weinzierr, der wiederum für die Beaufsichtigung der Feld- und Weingartenarbeit zuständig war, und den Kellner, der für die Aufbewahrung und Ausgabe des Weines sowie die Reinheit der Fässer verantwortlich war. Letztgenannter wurde aufgefordert, mit dem Wein „geschmeidig [zu, v.S.] sein“, d.h. nicht zu viel auszugeben⁹ – der Genuß von Alkohol stellte auf den hutterischen Haushaben des späten 16. und frühen 17. Jahrhunderts ein nicht zu unterschätzendes Problem dar.

Sowohl die „Allgemeine Dienstordnung“ als auch die von 1582 bis 1616 jährlich zweimal erlassenen „Sommer- und Winterzedl“, die in den sogenannten „Kuchlordnungen“ zusammengefaßt sind,¹⁰ zeigen die Blüte und Wohlstand der hutterischen Gemeinde. Die „Kuchlordnungen“ richteten sich an die in der Küche und den Essensstuben Beschäftigten und regelten genau, wie die Gemeindemitglieder, meist aufgeführt nach Berufen, mit Essen und Trinken versorgt werden sollten – welcher Handwerker wieviel Fleisch, Bier und Wein bekommen sollte, welche Gemeindemitglieder zur „Marent“, also zur nachmittäglichen Zwischenmahlzeit, kommen sollten (oder mußten) und was gekocht oder gebacken werden sollte. Der Wohlstand spiegelt sich deutlich im Speiseplan wider und läßt sich unter anderem am regelmäßigen Verzehr von Fleisch festmachen. Selbst 1605, als ein Viehsterben um sich griff und Fleisch sehr rar war, stand dieses für die Ältesten immer noch zweimal in der Woche, für die übrigen Gemeindemitglieder alle 14 Tage, jeden zweiten Sonntag,

⁸ Überliefert in Cod. E.A.H. 165, 33-50; Archives of the Society of Brothers.

⁹ E.A.H. 165, 39.

¹⁰ Vgl. E.A.H. 189.

auf dem Speiseplan.¹¹ In guten Zeiten kam Fleisch jeden Tag auf den Tisch der hutterischen Essensstube, was für das 16. Jahrhundert eher außergewöhnlich war. Auch das Abendmahl, das zeitversetzt über das Jahr jeweils an einem festgesetzten Sonntag von mehreren Haushaben gemeinsam gefeiert wurde, war um 1600 zu einem allzu üppigen und ausschweifenden Beisammensein mutiert. Besonders der reichliche Genuß von Branntwein sorgte bei den Ältesten für einigen Ärger, da Gemeindeglieder im Gottesdienst „öfftermalen [...] sehr stark und unlieblich nach Brandwein“ rochen.¹²

Neben der Kodifizierung von Regeln für das tägliche Zusammenleben, die für eine Gruppe, die in enger Gütergemeinschaft lebt, von äußerster Wichtigkeit sind, ist in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine zweite Entwicklung festzustellen: die Herausbildung einer eigenen hutterischen konfessionellen Identität. Es kristallisierten sich nicht nur die Identifikationsmerkmale der Hutterer heraus, etwa die Legitimation der Gemeinde durch die eigenen und die frühchristlichen Märtyrer – dies zu einer Zeit, als die Gemeinde in Mähren nicht mehr verfolgt wurde –, sondern es festigten sich auch die Fixpunkte des rituellen Lebens – die Hutterer feierten Weihnachten, Ostern und Pfingsten –, und es bildete sich ein Kanon von konfessionellen Schriften, der die Identitätsbildung förderte. In diesen Kanon gehörten die „Rechenschaften“ und Episteln der hutterischen Märtyrer und Sendboten, eine Zusammenfassung der wichtigsten Glaubensartikel (das „Schön lustig Büchlein“, die „Drei Artikel“ und „Fünf Artikel“), die abschnittsweise Passagen aus früheren „Rechenschaften“ übernahmen, sowie kleinere Schriften über einzelne Themen des Glaubens. Interessanterweise entstand in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts nur wenig neues Schrifttum innerhalb der Gemeinde beziehungsweise wurden neuere Schriften als nicht mehr überlieferungswürdig angesehen. Dies trifft vor allem auf die Episteln zu, von denen aus der ersten und zweiten Generation eine Vielzahl in mehrfachen Abschriften tradiert ist. Obwohl man aus Hinweisen in den Quellen darauf schließen kann, daß die hutterischen Sendboten auch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts weiterhin regelmäßig über ihre Erfahrungen berichtet

¹¹ E.A.H. 189, S. 118 f.; vgl. auch Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der frühen Neuzeit*, Bd. 1, München ²1999, 69. Innerhalb der hutterischen Gemeinde gab es eine deutliche Abstufung zwischen den Ältesten und den übrigen Gemeindegliedern.

¹² Aus der 1612 auf der „Großen Versammlung“ verabschiedeten Ordnung, zit. nach: Andreas Ehrenpreis, *Auszug etlicher der Gemein Ordnungen*, Abschrift von Josef Beck, Goshen, Archives of the Mennonite Church, Leonard Gross Collection Hist Mss 1-117, S. 65 f.

haben, sind lediglich drei Briefe eines Sendboten in der Schweiz erhalten.¹³

An Schriften, die um 1600 entstanden sind, können die drei großen apologetischen Abhandlungen hervorgehoben werden, die das spezifisch hutterische Dogma der Gütergemeinschaft rechtfertigten.¹⁴ Die Hutterer vertraten in diesen Abhandlungen eine in der Kirchengeschichte bis heute hinsichtlich der Länge und der Ausgefeiltheit der Argumente einzigartige Begründung der Gütergemeinschaft, die sie als absolut heilsnotwendig und als Gebot Gottes ansahen. Das in der Bibel häufig vorkommende Wort „Gemeinschaft“ wurde beispielsweise in der hutterischen Argumentation zum Synonym für Gütergemeinschaft; auch der gemeine Nutzen konnte, so die hutterischen Verfasser, nur innerhalb der vollkommenen Gütergemeinschaft erfüllt werden. Zudem setzte sich nun die Argumentation durch, daß alle Gemeinden der Apostelzeit in Gütergemeinschaft gelebt hätten.¹⁵

Vermutlich waren die Abhandlungen zur Legitimation der Gütergemeinschaft nicht nur an Außenstehende gerichtet, sondern sind auch als Indiz dafür zu lesen, daß die Gütergemeinschaft unter den Gemeindemitgliedern keineswegs mehr unumstritten war. Grundsätzlich kann für das späte 16. und frühe 17. Jahrhundert festgehalten werden, daß sich im Gemeindeleben tiefgreifende Probleme und Mißstände offenbarten. Die auf den ersten Blick äußerst effektive Organisation der Gemeinde mittels des eigenen Normen- und Regelsystems zeigte keine durchgreifende Wirkung. Eigennutz, d.h. eigenes Geld der Gemeindemitglieder, das diese nicht an die gemeinsame Kasse ablieferten, eine zunehmende Privatisierung des Lebens – Gemeindemitglieder gingen nicht mehr zu gemeinsamen Essen, die Familienstrukturen wurden wichtiger – sowie eine allgemeine Emanzipation von den Ordnungen und Regeln stellten das hutteri-

¹³ Hinzu kommt noch der Briefwechsel des Müllers Salomon Böger, der in den Türkenkriegen verschleppten Hutterern ins Osmanische Reich nachreiste. Dieser Briefwechsel ist jedoch nur in einfacher Überlieferung erhalten.

¹⁴ Die Briefe an den Flacianer Colman Rorer (1591), den Schweizer Bruder Christian Raussenberger (1601) und schließlich die theologische Schrift von Joseph Hauser „Unterrichtung, daß die Gemeinschaft der zeitlichen Güter eine Lehr des Neuen Testaments sei und von allen Gläubigen erfordert werde“ (1605).

¹⁵ Im grundlegenden Dokument der hutterischen Gemeinde, der 1533 verfaßten „Rechenschaft“, hatte Peter Riedemann argumentiert, daß nur in Jerusalem Gütergemeinschaft praktiziert worden sei. Vgl. Peter RIEDEMANN, Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt, Falher, Alberta, 1988, 87.

sche Leben im frühen 17. Jahrhundert vor immer größere Probleme, die durch die Vertreibung aus Mähren im Jahr 1622 noch verstärkt wurden.

Trotz der zahlreichen Krisen, die die hutterische Gemeinde in ihrer fast 500jährigen Geschichte erlebt hat, erstaunt die Kontinuität der hutterischen Gütergemeinschaft. Ein Grund für diese Kontinuität ist zweifelsohne in der Festigung der konfessionellen Identität im späten 16. und frühen 17. Jahrhundert zu sehen. Der Schriftbestand dieser Epoche bildete eine feste konfessionelle Basis, die in späteren Jahrhunderten bei jeder Neuorganisation der Gemeinde immer wieder als Grundlage dienen konnte und unter anderem auch dafür verantwortlich ist, daß die hutterische Gemeinde heutzutage größtenteils noch in jahrhundertealten Traditionen lebt.

Martin Rothkegel

Täuferquellen Mähren–Schlesien:

(Die Dokumentierung der Täuferbewegungen des 16. Jahrhunderts in den historischen Böhmisches Ländern als Aufgabe für die Forschung

Die Geschichte und Theologie der Täuferbewegungen in den historischen Böhmisches Ländern, d. i. Böhmen, Mähren, Schlesien, Glatz und in den Lausitzen, ist nur unzureichend erforscht. Nur über Mähren liegen relativ viele Arbeiten vor, die sich insbesondere auf zwei, in modernen Editionen leicht zugängliche, Gruppen von Quellentexten stützen. Es sind dies die 1526–27 in Nikolsburg gedruckten Schriften Balthasar Hubmaiers und das umfangreiche Corpus von Chroniken, Briefen und religiösen Traktaten aus dem Bereich der Hutterischen Brüder. In der Sekundärliteratur entsteht aufgrund dieser Quellenlage oft der Eindruck, das Täuferium in Mähren habe hauptsächlich aus zwei Phänomenen bestanden, dem einjährigen Aufenthalt Hubmaiers in Nikolsburg und den Kommunen der Hutterischen Brüder. Der deutsch-canadische Kirchenhistoriker Werner O. Packull, der sich in vielen seiner Publikationen mit dem Täuferium in Mitteleuropa beschäftigt hat, sprach von einer „hutterozentrischen“ Perspektive der mitteleuropäischen Täuferforschung. Nur mit viel Mühe lassen sich aus schwer zugänglichen zusätzlichen Quellen die Grundlagen für ein differenzierteres Bild des mitteleuropäischen Täuferiums erarbeiten. Durch neue Quellenfunde nehmen mitunter täuferische Gruppierungen, die zuvor nur dem Namen nach bekannt waren, plötzlich eine profilierte theologische Gestalt an; gelegentlich läßt sich das apologetisch und polemisch verzerrte Geschichtsbild der hutterischen Chroniken überprüfen und gegebenenfalls korrigieren.

Eine systematische Sammlung und Publikation der handschriftlich, teilweise auch in alten Drucken überlieferten zeitgenössischen Quellen zum Täuferium in den historischen Böhmisches Ländern dürfte also einige Überraschungen erbringen. Seit 1997 versuche ich mir einen Überblick über die Quellenlage zu verschaffen. Das – bislang noch imaginäre – Ziel ist eine Quellenedition in der Art der vom Verein für Reformationsgeschichte herausgegebenen Täuferaktenbände, also ohne Beschränkung auf eine bestimmte Textgattung und unter Einschluß von verwandten Bewegungen wie dem Schwenckfeldertum und dem Antitrinitarismus. Als zeit-

licher Rahmen wurden von mir die Jahre zwischen 1525 und 1564 (dem Ende der Regierungszeit Ferdinands I.) festgelegt, geographisch habe ich mich bisher auf Materialien konzentriert, die Mähren und Schlesien betreffen. Alle in diesem Zeitraum entstandenen relevanten Quellentexte bzw. spätere Texte, die auf heute verlorenen Dokumenten beruhen (z. B. lokale und regionale Chroniken des späten 16. und des 17. Jahrhunderts), sollen erfaßt und nach und nach ausgewertet werden. Im folgenden möchte ich einen Bericht über den Stand der Arbeit geben.

1. Sichtung der vorhandenen Sekundärliteratur und der Quelleneditionen

Zunächst sind die vorhandene Sekundärliteratur und die bisher erschienenen Quelleneditionen zur mährischen und schlesischen Geschichte durchzusehen. In Prag stehen für die mährische Geschichte zahlreiche bibliographische Hilfsmittel zur Verfügung. Für Schlesien habe ich mich, da ich kein Polnisch kann, zunächst auf die in deutscher Sprache erschienenen Publikationen konzentriert, wofür in Prag und in deutschen Bibliotheken eine Reihe deutschsprachiger Regionalbibliographien vorhanden sind. Außerdem verfügt die Universitätsbibliothek Breslau/Wrocław über eine gut erschlossene umfangreiche Sammlung zur schlesischen Landesgeschichte, die ich mehrfach besucht habe. Die Durchsicht der regionalgeschichtlichen Literatur erbrachte nur eine relativ kleine Zahl von Titeln, die sich speziell auf das Täuferium beziehen; jedoch finden sich Hinweise auf gedruckte und ungedruckte Quellentexte zum Täuferium auch in zahlreichen weiteren Veröffentlichungen zur Kirchen-, Literatur- und politischen Geschichte Mährens und Schlesiens.

Von einer einheimischen tschechischen oder polnischen Täuferforschung als einer etablierten Teildisziplin kann keine Rede sein, obwohl einige tschechische und polnische Forscher an der Materie interessiert waren bzw. sind und mehrere wichtige Beiträge geliefert haben. Die Fragestellungen und Ergebnisse der westeuropäischen und nordamerikanischen Täuferforschung wurden in der tschechischen und polnischen Historiographie jedoch bisher kaum rezipiert.¹

¹ Diese Feststellung gilt nicht für zwei Spezialgebiete, in denen die einheimische Forschung der westlichen Täuferforschung weit überlegen ist: auf tschechischer Seite die Erforschung der hutterischen Keramik; auf polnischer Seite die Erforschung des täuferischen, aber national-polnischen Antitrinitarismus des späten 16. und des 17. Jahrhunderts.

Die in mehreren Reihen und Sammelwerken edierten Quellen zur Geschichte Mährens enthalten relativ wenige Texte, die sich auf die Täufer beziehen. Am meisten findet sich noch in der dreibändigen Teilpublikation der mährischen Landtagsverhandlungen von Kameníček, von der aus man zu den handschriftlichen Quellen gelangt, die oft ergiebiger sind als die von Kameníček gebotenen Auszüge und Zusammenfassungen.

Für Schlesien führen die landesgeschichtlichen Quellensammlungen zu zahlreichen einschlägigen Texten. Wichtige Angaben über die Täuferbewegung in Schlesien enthalten einige der in den *Scriptores rerum Silesiacarum* veröffentlichten Chroniken. Sabischs Edition der Protokolle des Breslauer Domkapitels enthält ebenfalls eine Reihe von Nachrichten über die Täufer. In der Regestenedition von Buckischs Religionsakten sind leider keine die Täufer betreffenden Texte im Volltext enthalten, man gelangt über die Regesten jedoch zu den entsprechenden Volltexten, die teilweise in älteren Publikationen abgedruckt (z. B. in den Appendices von Rosenbergs Schlesischer Reformationgeschichte, die weitgehend aus Buckischs Sammlung schöpft), teilweise in den – in vielen Bibliotheken vorhandenen – handschriftlichen Abschriften von Buckischs Religionsakten aus dem 18. Jahrhundert zu finden sind.

2. Zeitgenössische Druckschriften

Ein weiterer Arbeitsschritt ist die Sichtung der zeitgenössischen Druckschriften verschiedener Literaturgattungen, sowohl der Schriften täuferischer Verfasser (das sind nicht gerade viele) als auch ihrer Gegner. Diese Drucke sind in Bibliographien der Drucke des 16. Jahrhunderts und in Darstellungen der Literaturgeschichte erschlossen und, wenn man Glück hat, in den Sammlungen alter Drucke in Prag, Olmütz, Brünn, Breslau oder Wien vorhanden.

Für Mähren enthalten die Schriften des königlichen Rates (später Bischofs von Wien) Johann Fabri wichtige Angaben über die Täufer. Auch eine Anzahl neulateinischer Dichtungen beschäftigt sich mit den mährischen Täufem. Für Schlesien sind die polemischen Äußerungen des Breslauer Reformators Andreas Moibanus und des katholischen Kontroverstheologen Michael Hillebrand zu nennen. Die im *Corpus Schwenckfeldianorum* meist nach zeitgenössischen Drucken edierten Texte sind überwiegend außerhalb Schlesiens entstanden und enthalten auffallend wenig zum schlesischen Täuferum.

In Schlesien sind eine Reihe von Chroniken im späten 16. und im 17. Jahrhundert im Druck erschienen, z. B. die Glogauer Chronik des Joachim Cureus und die Glatzer Chronik des Georg Aelurius, die beide von den Täufern berichten. Die böhmische und mährische Historiographie des 16. Jahrhunderts (z. B. Ianus Dubravius, Václav Hájek z Libočan) ist hinsichtlich der Täufer ausgesprochen schweigsam. Eine Ausnahme ist die im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts entstandene Prager Chronik des Schreibers Bartoš, die allerdings erst im 19. Jahrhundert im Druck erschien. Sie enthält mehrere Nachrichten über Täufermartyrien. Ein theologisches Werk des Olmützer Bischofs Ianus Dubravius enthält eine ausführliche Polemik gegen zeitgenössische mährische Antitrinitarier.

3. Nichtarchivalische Handschriften

Der nach meinen Erfahrungen interessanteste Teil der Arbeit ist die Durchsicht von Handschriftensammlungen. Wenn gedruckte Kataloge vorliegen, dann läßt sich schon vorab klären, welche Bände zu bestellen sind. Über die in tschechischen und slowakischen Sammlungen vorhandenen Handschriften des 16. Jahrhunderts läßt sich ein guter Überblick gewinnen. Die in slowakischen Sammlungen vorhandenen (nicht sehr zahlreichen) Handschriften des 16. Jahrhunderts wurden bereits in den 1980er Jahren in einem Auswahlkatalog von Július Sopko weitgehend erfaßt. Die größeren tschechischen Bibliotheken haben gedruckte Kataloge (Prag, Brünn etc.), ferner läuft ein großangelegtes Projekt der Tschechischen Akademie der Wissenschaften zur Erfassung der Handschriftensammlungen der Tschechischen Republik, dessen bisherige Ergebnisse bereits in mehreren Verzeichnissen vorgelegt wurden.

Die Breslauer Universitätsbibliothek besitzt sehr umfangreiche Sammlungen, die nach dem Krieg durch die Zusammenlegung der im Zweiten Weltkrieg beschädigten Handschriftensammlung der Breslauer Stadtbibliothek und der Bestände mehrerer anderer schlesischer Bibliotheken entstanden sind. Leider liegen für den Großteil der Breslauer Handschriften bisher keine gedruckten Kataloge vor.

Auch die Wiener Nationalbibliothek enthält einige für das Täuferum in Mähren und Schlesien relevante Handschriften, die sich per Internet recherchieren lassen (TABULAE-Datenbank). Die im Ausland befindlichen handschriftlichen Moravica und Silesiaca, man denke nur an die bereits im Dreißigjährigen Krieg und an die unter Joseph II. verschleppten Bibliotheks- und Archivbestände, stellen ein besonderes Problem dar. Die historischen Buchbestände Schlesiens sind stärker von Kriegsverlusten im

Zweiten Weltkrieg betroffen als tschechische Bestände; in Tschechien traten jedoch bei den Verstaatlichungen kirchlicher und privater Sammlungen in den 1950er Jahren einige bedauerliche Verluste ein.

Die bisher wichtigsten Neufunde in mitteleuropäischen Handschriftensammlungen waren, abgesehen von einigen Dutzend bisher unbekannter hutterischer Handschriften, das Glaubensbekenntnis der Nikolsburger Kirche von 1535 (deutsch) in einem sabbatarischen Konvolut der Universitätsbibliothek in Bratislava, eine Schrift des sabbatarischen Täufers Oswald Glaidt von 1530 (deutsch) über den Dekalog, den Sabbat und die Todesstrafe (die Glaidt vehement befürwortete!) in der Wissenschaftlichen Bibliothek im ostslowakischen Prešov, schließlich ein 900 Folioseiten umfassender Band von (lateinischen) Mitschriften exegetischer Vorlesungen Valentin Krautwalds über das Neue Testament von 1530 in einer Prager Bibliothek. Von dem utraquistischen Theologen Beneš Optat fand sich, ebenfalls in Prag, ein ausführliches, übrigens sehr wohlwollendes, theologisches Gutachten (tschechisch) zu einer Schrift Pilgram Marpecks. Ein umfangreicher Band von handschriftlichen Traktaten (lateinisch und deutsch) des Breslauer Täufers Hans Recke von 1530 in der Breslauer Universitätsbibliothek, der in der älteren Literatur erwähnt ist, ist leider bis auf ein Fragment verloren. Dieselbe Bibliothek besitzt einen Kommentar zum Markus-Evangelium von Peter Riedemann von 1549. Ein Wiener Privatsammler machte mir freundlicherweise einen Sammelband von 1548 zugänglich, der einen Kommentar zum Römerbrief und zwei Traktate von Gabriel Ascherham enthält.

4. Archivalien

Der schwierigste (auch besonders zeit- und kostenintensive) Arbeitsschritt ist die Archivforschung. Zunächst muß man sich bemühen, das System der Sammlung zu verstehen, und diejenigen Fonds und Einheiten identifizieren, in denen Nachrichten über die Täufer enthalten sein könnten. Dabei ist natürlich nicht jeder Versuch ein „Treffer“. Wenn man dann fündig wird, stellt sich die Frage, ob man Reproduktionen herstellen läßt (das ist nicht immer möglich, manchmal auch unerschwinglich teuer), ad hoc Regesten herstellt (dabei ist die Fehlergefahr durch sprachliche und sachliche Mißverständnisse sehr groß) oder die Texte komplett mit dem Laptop oder mit dem Bleistift abschreibt (letzteres ist die von mir bevorzugte Methode). Bisher habe ich außer dem Ratsarchiv Görlitz, das freilich historisch zur Oberlausitz gehört, keine schlesischen Archive besucht, sondern mich

auf die Archive in Prag, Olmütz, Brünn und einigen kleineren mährischen Städten beschränkt.

In der Archivverwaltung des tschechischen Innenministeriums im Staatlichen Zentralarchiv (SUA) in Prag befinden sich Kopien der Inventare der meisten staatlichen Archive der Tschechischen Republik, so daß man von Prag aus die Arbeit in tschechischen Archiven gezielt vorbereiten kann. Das Zentralarchiv enthält, neben anderen Beständen zur Geschichte Mährens und Schlesiens, vor allem die lange Reihe der königlichen Kopiarbücher (Fond Rg). Bei der Durchsicht von über siebenzig Bänden aus den Jahren 1529–1564 mit Zehntausenden von Einzeltexten konnten über hundert königliche Befehle, Missiven und Generalmandate festgestellt werden, die sich auf Täufer in Mähren und Schlesien beziehen. Ein weiteres Kopiarbuch mit mehreren königlichen Befehlen gegen die Täufer befindet sich in der Prager Nationalbibliothek im Klementinum. Einige der Befehle enthalten sehr aufschlußreiche Angaben über die Tätigkeit der Täuferprediger Clemens Adler (1533, 1536) und Gabriel Ascherham (1548) in Schlesien. Der Verlauf der Täuferverfolgung von 1535 in Mähren läßt sich aufgrund der Befehle relativ exakt rekonstruieren, ein bemerkenswertes Detail ist die Rolle Jakob Hutters, der durch einen Schmähbrief gegen den König offenbar vorsätzlich eine Verschärfung der Verfolgung provozierte – Hutter hielt die Stunde der „letzten Trübsal“ für gekommen und nahm keine Rücksicht mehr auf Verluste in den eigenen Reihen, auch er selber bezahlte seinen Trotz mit dem Leben. In demselben Archiv befindet sich als Depositum des Archivs der Brüderunität in Herrnhut die im 16. Jahrhundert angelegte vielbändige Aktensammlung zur Geschichte der Böhmisches Brüder, *Acta Unitatis Fratrum*, die eine Reihe von wichtigen Texten zur Geschichte und Theologie der Täufer in Mähren enthält.

Die für die religiösen Verhältnisse der Zeit Ferdinands I. relevanten Bestände des Mährischen Landesarchivs (MZA) in Brünn gehen teilweise auf die Landesbehörden des alten mährischen Ständestaates, teilweise auch auf die Forschungs- und Sammeltätigkeit mährischer Historiker des späten 18. und des 19. Jahrhunderts zurück (Cerroni, Boczek, Beck) und wurden durch die Zentralisierung kirchlicher und privater Archive nach dem Zweiten Weltkrieg stark erweitert. Hier befinden sich in zahlreichen Fonds Materialien zur Täuferbewegung, vor allem in den Memorialbüchern der Landstände (*Stavovské rukopisy*) und in der Beckschen Sammlung (*Beckova sbírka*). Letztere besteht hauptsächlich aus Abschriften des 19. Jahrhunderts und wurde bereits von etlichen Forschern (vor allem von Johann Loserth) in zahlreichen Publikationen ausgewertet. Wichtige Do-

kumente finden sich teils in Abschrift, teils im Original in den Sammlungen Cerronis (*Cerroniho sbírka*), Boczezs (*Bočkova sbírka*) und der sog. Sammlung der Neuerwerbungen (*Nová sbírka*). Diese Sammlungen ergänzen die sehr lückenhaften Bestände der mährischen lokalen Archive, aus denen so manches nun in Brünn aufbewahrte Stück ursprünglich stammt. Die in Brünn vorhandenen adligen Familienarchive enthalten nur wenige relevante Materialien aus der Zeit Ferdinands I.

Auf den Spuren des täuferischen Exulanten Jakob Kautz habe ich die Stadtarchive in Iglau und Olmütz durchgesehen und bin dabei auch auf Nachrichten über andere Täufer gestoßen. Das in der Olmützer Außenstelle des Troppauer Landesarchivs befindliche (ehemals Kremsierer) Erzbischöfliche Archiv enthält ebenfalls einige Dokumente zur Täuferbewegung, jedoch vergleichsweise weniger als deutsche und österreichische Diözesanarchive, da die Täufer meist in traditionell utraquistischen Territorien siedelten, die weder der geistlichen noch der weltlichen Jurisdiktion des Olmützer Bischofs unterstanden. Das Stadtarchiv in Znaim enthält einige Dokumente über Täufer und ehemalige Täufer in Znaim, unter anderem über Wilhelm Reublin und Leonhard Freisleben. Leider sind in Nikolsburg und im ehemals Nikolsburger Dietrichsteinschen Familienarchiv im MZA Brünn fast gar keine lokalen Nikolsburger Archivalien aus der Zeit Ferdinands I. erhalten (ebensowenig in den Archiven der Regierenden Fürsten von Liechtenstein in Wien und Vaduz). Die Durchsicht weiterer lokaler Archive Mährens wird sicherlich noch einige wertvolle Materialien zutage fördern. Dabei sollten auch die lokalen Chroniken mährischer Städte berücksichtigt werden, die meist erst aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammen. In einigen Fällen beruhen ihre Nachrichten jedoch auf verlorenen Primärquellen. Zahlreiche Lokalchroniken sind von dem oben erwähnten Akademieprojekt zur Erfassung der Handschriftenbestände der Tschechischen Republik verzeichnet worden.

5. Sonstige Quellen

Ergänzend sind zeitgenössische Briefwechsel durchzusehen, die jedoch nur in sehr kleiner Zahl erhalten und bei weitem nicht vollständig publiziert sind. Ein Brief des Predigers der Königinwitwe Maria, Johann Henckel, von 1529 enthält beispielsweise einen interessanten Bericht von Täuferhinrichtungen in Znaim. Ungedruckte Briefe des Olmützer Bischofs Stanislaus Thurzó enthalten ein paar launige Bemerkungen über den Täufer Jakob Kautz, der 1539 Rektor der Olmützer Lateinschule wurde. Bereits in der älteren Forschung wurde auf einige für das Täuferum rele-

vante Briefe der Rhedigerschen Briefsammlung in Breslau aufmerksam gemacht, von der sich heute infolge der Kriegsauslagerungen ein wertvoller Band in Berlin befindet. Ferner sind die außerhalb Mährens entstandenen Verhörprotokolle von gefangenen Täufern zu vergleichen, die teilweise in den vorhandenen Täuferaktenbänden gedruckt sind. Wertvolle Stücke für die mährische Täufergeschichte sind in den von Hans Wiedemann gesammelten ungedruckten Materialien aus bayerischen Archiven enthalten, von denen sich Xerokopien in der Mennonitischen Forschungsstelle Weierhof befinden.

6. Perspektiven für die weitere Arbeit

Wie aus der Übersicht bereits erkennbar, sind in dem bisher gesammelten Material sehr unterschiedliche Textgattungen vertreten. Obwohl es auch in den Böhmisches Ländern gelegentlich zu Täuferprozessen und zu einigen Hinrichtungen kam, fehlen bisher jedoch bis auf geringe Ausnahmen die peinlichen Verhörprotokolle, die in anderen Regionen einen erheblichen Teil des Materials darstellen. Das von mir in Abschrift und Reproduktionen gesammelte Material zählt inzwischen ungefähr 500 Texteinheiten unterschiedlicher Länge und unterschiedlichen Wertes in deutscher, tschechischer und lateinischer Sprache. Es handelt sich lediglich um einen Torso, vermutlich nur um einen geringen Teil des gesamten vorhandenen Materials. Welche der gesammelten Texte für eine zukünftige Quellenedition in Frage kommen, ist daher noch nicht abzusehen. Es ist zu hoffen, dass sich eine Möglichkeit zur Fortsetzung des Projekts und entsprechende Forschungsmittel finden lassen. Vielleicht gelingt es in Zukunft auch, die baptistischen Seminare in Prag und Breslau, mit denen bisher eine Zusammenarbeit leider nicht zustandegekommen ist, für ein derartiges Projekt zu gewinnen.

Martin Rothkegel, Jugoslavských partyzánů 31, byt č. 20, Bubeneč, 160 00 Praha, Tschechische Republik

Buchbesprechungen

Catherine Booth, Das Recht der Frau zu predigen oder Das Predigtamt der Frau. Heilsarmee Verlag, Köln 2000, 38 S.

Diese Broschüre liegt vor mir. Noch etwas zu diesem abgegriffenen Thema? Wogen sind darüber schon hochgegangen und tun es bei manchen auch heute noch. Schaut man genauer hin, stellt man fest, es ist eine Botschaft aus dem Jahr 1859, die erst jetzt erstmals ins Deutsche übersetzt wurde, und zwar von Catherine Booth, der Mitbegründerin der Heilsarmee. Dann fällt auf, wie unterschiedlich Männer und Frauen die Bibel lesen. Ist der Mann in seinem Denken vorprogrammiert oder ist es jahrhundertelange Erziehung, die ihn nicht vorurteilsfrei an einen Bibeltext herangehen lässt? Bei ihm stehen all die Bibelstellen im Vordergrund, die den Dienst der Frau verbieten. Allenfalls werden Lücken gesucht, unter welchen Umständen eventuell eine Frau doch noch einen Dienst tun darf.

Anders Catherine Booth. Sie sieht zunächst das Positive. Pfingsten fällt Gottes Geist auf Männer und Frauen. Sie zählt Bibelstellen auf, wo eine Frau geredet hat oder beauftragt wurde, und nennt Frauen, die Gott in seinem Dienst gebrauchte. Sie ist überzeugt, dass der Herr die Frauen besonders dafür zugestaltet hat: „Gott hat der Frau eine anmutige Erscheinung gegeben, gewinnende Umgangsformen, Redegewandtheit und vor allem ein großes Einfühlungsvermögen. Das sind die natürlichen Voraussetzungen für das öffentliche Auftreten und Reden. Es wird deutlich, dass der Bildungsmangel, die Fesseln der Konvention, die Macht des Vorurteils und die einseitige Auslegung der Schrift die Frauen aus diesem Bereich des Dienstes ausgeschlossen haben.“ [7]

„Wenn also das Wort Gottes den Predigtdienst der Frau verbietet, dann stellt sich die Frage, wie es kommt, dass so viele der hingegebenen Mägde des Herrn sich vom Heiligen Geist getrieben fühlten, diesen Dienst auszuüben? Gewiss muss es irgendwo einen Fehler geben, denn das Wort Gottes und sein Geist können einander nicht widersprechen.“ [30]

Sie ist überzeugt: „Wann die Kirche es den Frauen erlaubt, in ihren Versammlungen zu sprechen, ist nur eine Frage der Zeit. Gesunder Menschenverstand, die öffentliche Meinung und die segensreichen Ergebnisse des Einsatzes der Frauen werden ihr keine andere Wahl lassen, als den einsamen Text, auf den sie ihr Verbot stützt, in redlicher und unvoreingenommener Weise wiederzugeben.“ [22/23]

Sie hält es für eine List des Teufels: „Wenn die Kirche es auch nicht sieht, er [der Teufel] weiß sehr wohl, wie schädlich die geistliche Arbeit der Frau für die Interessen seines Reiches der Finsternis gewesen ist.“ [27/28]

In der Gründungsakte der später in „Die Heilsarmee“ umbenannten „Christlichen Mission“ heißt es in Paragraph 14: „Der Konferenz ist es nicht erlaubt, das Recht der Frau, das Evangelium zu verkündigen oder Führungspositionen

einzunehmen, zu behindern oder zu erschweren, den Frauen ein Amt vorzuenthalten oder ihnen das Mitsprache- oder Wahlrecht bei Versammlungen zu verweigern ...“ [3].

Anneliese Bärenfänger

Ingrid Ebert, Hammer, Kreuz und Schreibmaschine. Aus dem Tagebuch einer gelernten DDR-Bürgerin. Oncken Verlag, Wuppertal-Kassel 2001, 304 S.

„Es klingelt an der Haustür. Ich öffne und stehe einem Mann gegenüber. Mitte fünfzig. Graues Haar. Trenchcoat. Staatssicherheit!, durchfährt es mich wie ein Blitz. Unsinn. Das ist doch vorbei. Gott sei Dank! ‚Erinnern Sie sich an mich?‘, fragt der Herr. ‚Ich war Ihr Schuldirektor.‘ ‚Ich kann mich sehr gut erinnern‘, sage ich leise.“ Es ist vorbei – seit November 1989. Es war kaum zu fassen: „Das gibt's nicht! Das ist der helle Wahnsinn! Die Grenzen zur Bundesrepublik und zu Westberlin sind offen. Ein Freudentaumel ist ausgebrochen“.

Als der Schuldirektor vor ihrer Tür stand, war alles wieder da, stand ihr alles wieder vor Augen. Als Kind und Jugendliche hatte sie alles gar nicht so schlimm empfunden. Sie wunderte sich zwar, dass an der Tür zum Gottesdienst eine Frau stand, die schweigend die Besucher zählte. Als Zwölfjährige fand sie beim Spielen ein Flugblatt, das Ulbricht karikierte. Unter seinem Bild stand: „Was der nicht kann, schafft Neckermann!“ Wer in aller Welt ist Neckermann? Sie ahnt, dass das ein gefährliches Papier ist, das niemand sehen darf. Um ein Haar wäre sie nicht zum Abitur zugelassen worden. Da ist ihr klar, dass es nicht um die Leistung geht, sondern um die „richtige“ politische Einstellung. Es beginnt damit der Lernprozess zur DDR-Bürgerin. Sie stellt ihn unter Beweis als Journalistin bei einer CDU-Zeitung, als Frau und Mutter von vier Kindern, als aktives Gemeindeglied in der Leitung, in der Kinder- und Jugendarbeit. Richtige Entscheidungen sind gefragt, die das eigene Gewissen und den Staat zufrieden stellen. Was antwortet man beispielsweise, wenn die Lehrerin sagt: „Sie sind kinderreich und haben vom Staat viele Vergünstigungen. Da ist es doch das Wenigste, Ihre Tochter zu den Jungpionieren zu schicken!“ Bitter war das Reiseverbot, die Kontrolle von Post und Telefon sowie von privaten Schritten. Das war wohl der Hauptgrund, dass so viele, wenn auch unter Opfern ihre Heimat verließen. Sie aber hat ihren Platz dort gesehen.

Anneliese Bärenfänger

Werner O. Packull, Die Hutterer in Tirol. Frühes Täuferium in der Schweiz, Tirol und Mähren (aus dem Englischen übersetzt von Astrid von Schlachta), (= Schlern-Schriften, 312). Universitätsverlag Wagner, Innsbruck 2000, 391 S.

Werner O. Packull aus Kanada, einer der bekanntesten Täuferforscher der Gegenwart, legt hier ein neues Standardwerk über die frühe Täuferbewegung vor, das über den im Titel genannten geographischen Rahmen hinaus bedeutsam ist. In der umfangreichen Einleitung schildert er den Wandel in der Täuferforschung. Für Harold S. Bender, Heidelberg, war die Zürcher Taufe vom 21. Januar 1525 der Versuch, die neutestamentliche Gemeinde konsequenter als Zwingli es wagte wiederherzustellen. Seit dem ersten Drittel des vorigen Jahrhunderts wurden die Schweizer Taufgesinnten als Normalmeter der Täuferbewegung idealisiert. Damit ließen sich allerdings „Randfiguren“ wie Hans Hut und Melchior Hoffman – um nur zwei Beispiele zu nennen – nur schlecht messen. 1975, zur 425. Wiederkehr des Zürcher Taufdatums, machte das von Hans-Jürgen Goertz herausgegebene Gedenkbuch „Umstrittenes Täuferium“ die „Revision“ des herkömmlichen Täuferbildes publik. Die Zürcher „Monogenese“ wurde durch die „Polygenese“, die das Täuferium aus dem „Wildwuchs“ der Reformation entstanden sah, ersetzt. Außerdem forderten die besonders von marxistischen Forschern eingebrachten sozialhistorischen Aspekte ihr Recht. „Ein einheitliches Täuferium – von spiritualistischen, enthusiastischen, apokalyptischen und revolutionären Elementen gereinigt –“ sei nach Goertz mehr Mythos als Realität [14]. Neuere Forschungen führten wieder zu einer „Abschwächung der Unterschiede“, der Packull sich anschließt [22].

Bewegungen, die sich an der Jerusalemer Urgemeinde orientieren, sind fasziniert vom Gedanken der Gütergemeinschaft, obwohl sie nur für die Jerusalemer Gemeinde typisch war. Im Täuferium war er von Anfang an da, führte aber nur zu einer freiwilligen, selbstlosen Hilfe für in Not geratene Glaubensgeschwister. Eine konsequent durchgeführte Gütergemeinschaft ließ sich nur unter obrigkeitlichem Schutz wie er damals durch die politischen Verhältnisse in Mähren vorübergehend ermöglicht wurde, verwirklichen [142].

Der Vf. stellt drei frühe Täuferbekenntnisse vor, die „Schweizer Ordnung“ von 1527, die „Ordnung der Gläubigen: wie ein Christ leben soll“ von 1529 und die „Gemeine Ordnung der Glieder Christi“ oder „Scharnschlager Ordnung“ von 1540, vergleicht sie unter einander und mit dem Schleithimer Bekenntnis, das allerdings den Punkt „Gütergemeinschaft“ noch nicht enthält. Wie oft bei Bibli-zisten blieb die Wirklichkeit hinter dem Ideal zurück. Aber aufschlussreich und spannend ist es, die einzelnen Linien zu verfolgen, die die „Polygenese“ relativieren.

Mähren galt bis 1535 als das „Gelobte Land“ nicht nur für Täufer, weil der einheimische Adel sich eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Habsburger Herrschaft unter Ferdinand I. (1503–1564) zu bewahren suchte. Zeitgenossen zählten 40 verschiedene Gruppen von „Häretikern“, die dort Schutz suchten, zu denen auch die unter sich gespaltenen Täufergruppen zählten. Allein in Austerlitz, einer Stadt von damals etwa 3000 Einwohnern, gab es 13 bis 14 verschiedene Glaubensrichtungen. „Es gab nichts Vergleichbares im übrigen Europa, und

es sollte gleiches bis zur Einwanderung der europäischen Nonkonformisten und Dissidenten nach Nordamerika nicht mehr geben“ [69].

Mit ungeheuerem Fleiß schildert der Vf. den zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen Hintergrund, auf dem sich das frühe Täuferturn entfaltet und geht dem Schicksal einzelner Personen nach. Dabei füllt er manche oft übersehene Wissenslücke aus, z.B. warum Hubmaier von Nikolsburg (heute Mikulov) an Österreich ausgeliefert werden musste, Täufer aber in der Stadt überlebten. Heute noch erinnert dort ein Straßennamen an das Wohngebiet der später „Habaner“ genannten Hutterernachfahren. Durch die Nikolsburger Auseinandersetzungen zwischen Hubmaier und Hut kam es letztlich zur Geschichte der Hutterer. Packull schildert und wertet die Pluriformität der Täufer und geht den in der Forschung nur am Rande erwähnten Philipperrn und Gabrielern nach, mit letzteren damit auch dem schlesischen Täuferturn.

Der zweite Teil des Buches widmet sich der eigentlichen Entstehung der hutterischen Gemeinden. In Tirol breiteten sich die Täufer aus wie vergleichbar nur in den Niederlanden. Die harte Verfolgung durch Ferdinand I. forderte einen hohen Blutzoll. Weil die Gerichtsakten weithin erhalten geblieben sind, kann durch sie die Zuverlässigkeit der hutterischen/täuferischen Geschichtsbücher bestätigt werden. Nach dem Märtyrertod von Jörg Blaurock wurde Jakob Hutter die wichtigste Führerpersönlichkeit. Er konnte eine Untergrundform zum Überleben schaffen, die es sogar ermöglichte, mehrtägige geheime, von bis zu 150 Personen besuchte Gemeindeversammlungen mit aller dazu nötigen Logistik (Verpflegung) durchzuführen, die unentdeckt blieben, Flüchtlingsgruppen mit Kindern über den Brenner zu bringen und einen regen Nachrichtenaustausch zwischen Mähren und der alten Heimat zu pflegen. Für kurze Zeit hatten die südtiroler Exulanten mit den zahlenmäßig stärkeren Philipperrn und Gabrielern geistliche Gemeinschaft. Ein trauriges Kapitel sind die zahlreichen Spaltungen, oft hervorgerufen durch die Einseitigkeit der Führerpersönlichkeiten nach denen die Gruppen sich nannten oder genannt wurden. Hutter, der vermitteln sollte und wollte, wurde selbst Anlass zu einer folgenreichen Spaltung, andererseits aber auch die Autorität, die durch die konsequent durchgeführte Gütergemeinschaft der nach ihm benannten Gruppe als einziger der mährischen Täufer das Überleben (bis heute) ermöglichte. Nach Hutters Märtyrertod führte Hans Amon das Werk fort.

Packull schreibt keine Heiligenlegenden. Er verschweigt nicht die Charaktereigenschaften jener Menschen. „Es ist deshalb nicht überraschend, dass die frühe Geschichte des täuferischen Kommunismus nicht nur die Geschichte von hingebungsvollem Enthusiasmus und Freude an der neugefundenen Gemeinschaft der 'Kinder Gottes' war, sondern auch die Geschichte von Enttäuschungen, Streitigkeiten, Spaltungen, Ernüchterungen und tragischen Verlusten“ [333]. Das gilt nicht nur für diese Gegend, sondern ist die Erfahrung jeder angeblich „biblizistischen“ Bewegung. Der Vf. schreibt dazu: „Letztendlich sollte Geschichtswissenschaft, um wahrhaftig zu sein, auf ein umfassendes, ganzheitliches Verständnis der Vergangenheit zielen. Sie muss sowohl Ideal als auch Realität, Licht und Schatten einschließen. Sollte dieses Kapitel Schatten auf das allzu menschliche Gesicht des frühen Täuferturns geworfen haben, so geschah dies nicht, um das

enorme Engagement zu schmälern, das die Teilnahme des ersten Experiments gemeinschaftlichen Lebens motivierte, sondern um dieses hervorzuheben“ [267]. Er plant einen zweiten Band über die hutterischen Anfänge.

Das englische Original erschien 1996. Astrid von Schlachta, Innsbruck, (unser Vereinsmitglied) besorgte die hervorragende Übersetzung. Das Zitieren zeitgenössischer Dokumente in der ursprünglichen Sprache erforderte zusätzlich ein mühsames Suchen in der Quellenliteratur. Über die spätere Zeit der Hutterer von 1578 bis 1617 schreibt sie ihre Dissertation, auf die gespannt gewartet wird. Martin Rothkegel, Prag, hat die Übersetzung gegengelesen und korrigiert.

Manfred Bärenfänger

Lothar Beaupain, Eine Freikirche sucht ihren Weg. Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in der DDR (= TVG, Reihe: Kirchengeschichtliche Monographien (KGM) Band 6). R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2001, 502 S.

Mit dieser Marburger Inauguraldissertation geht Pastor Lothar Beaupain, Bad Laasphe, der Geschichte seines Gemeindebundes in der DDR nach. Mit großem Fleiß hat er Quellen erschlossen, ist es ihm als Westdeutschem gelungen, sich in die Situation der ostdeutschen Gemeinden und ihrer Glieder hineinzudenken. Trotz der Nähe der Zeit scheut er sich nicht, kritisch das Verhalten der handelnden Personen zu schildern.

Am Anfang steht ein „Kurzer Überblick über die geschichtliche Entwicklung und konfessionskundliche Prägung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland bis zum Zweiten Weltkrieg“. Die Mehrzahl der Freien evangelischen Gemeinden (FeG) entstanden in Westdeutschland, im rheinisch-westfälischen und hessischen Raum. Die wenigen Gemeinden in Berlin, Thüringen, Pommern und Schlesien hatten als independentistische Gemeinden in der Diaspora nur ein lockeres Verhältnis zum Gemeindebund. Daher war es verständlich, dass sich die Berliner und thüringischen Gemeinden unter den veränderten Verhältnissen zu einem neuen Bund verselbständigten. Diese kleinste unter den „klassischen“ Freikirchen war die erste, die die Bezeichnung „DDR“ in ihrem Namen führte. Die Gunst der Stunde nutzte Walter Böhme (1891–1972), der als erster Bundesvorsteher zur „Symbolfigur des Bundes FeGn in der DDR“ wurde. Zu Hilfe kam ihm die Kuriosität, dass die thüringischen Gemeinden seit 1923, lange vor dem gesamtdeutschen Bund(!), als „Bund EfGn Thüringens“ eine Körperschaft des öffentlichen Rechts waren. Zur Sicherung der Arbeit war er bestrebt, dieses Recht auf alle bestehenden und entstehenden Gemeinden auszudehnen, was ihm auch gelang. Wiederum kurios war es, dass gerade die größte FeG in der DDR, die aus einer Landeskirchlichen Gemeinschaft entstandene Gemeinde Gera, die eine Thüringer K.d.ö.R. war, kurzzeitig verboten wurde, die Bemühungen um die Rückgängigmachung dieses Verbotes zur Ausweitung dieses Status auf die ganze DDR führte. Die ostdeutschen Gemeinden waren auf Walter Böhme, diese starke Leitungsperson, ausgerichtet, dessen Kontakte mit den staatlichen Instanzen aber nicht immer von allen ver-

standen wurden. Ohne ausreichende Vorgespräche mit der Wittener Bundesleitung gründete er den neuen Bund. Allerdings ist keine ostdeutsche Gemeinde formell aus dem gesamtdeutschen Bund ausgetreten [100]. Bedauert wurde der mangelnde Besuch von den Westgemeinden bei den erste Nachkriegskonferenzen in der Sowjetischen Besatzungszone bzw. späteren DDR. Wilhelm Wöhrle, der Schriftleiter der Wittener Bundeszeitschrift „Der Gärtner“ wollte aus dem Versagen in der NS-Zeit gelernt haben und berichtete unverblümt wiederholt über die Lage im kommunistischen Machtbereich. Dagegen protestierte Böhme scharf, weil er dadurch die Existenz der Gemeinden in der DDR gefährdet sah.

Böhme war es auch gelungen, früh die Lizenz für den „Gemeindebrief“ zu bekommen, aus dem mit neuer Konzeption die Zeitschrift „Glaube und Dienst“ wurde, und die Aufnahme des Bundes in die „International Federation of Evangelical Free Churches“ zu erwirken.

In der ersten Umbruchzeit erhöhte sich die Zahl der FeGn fast um das Doppelte. Später erlebten sie den Aderlass wie alle Kirchen, so dass ihre Gliederzahl unter die magische Zahl 1000 fiel.

Der Leitungswechsel im Bund verlief nicht einfach. Der Nachfolger Armin Röder (1908–1984) war ein enger Freund von W. Böhme, wurde auch von ihm gefördert, war aber das Gegenteil seines Vorgängers. Persönlichen Begegnungen mit Vertretern der Staatsmacht ging er nach Möglichkeit aus dem Wege. In seiner mehr quietistischen Frömmigkeit wurde er die schriftstellerische Hauptperson im DDR-Bund.

Dritter und letzter Bundesvorsteher (*1929) wurde Johannes Schmidt, unser Vereinsmitglied und somit noch Augenzeuge.

Der Vf. widmet sich ausführlich dem Verhältnis des DDR-Staates zu den Freikirchen und „kleinen Religionsgemeinschaften“ im Allgemeinen und zum Bund Freier evangelischer Gemeinden im Besonderen, aber auch dessen Loyalitätsverständnis der DDR gegenüber. Durch die Überschaubarkeit der kleinen Gemeinden ließen sich schwerlich IM einschleusen. Offenbar wurde der kleine Bund beobachtet, aber nicht „total überwacht“.

Theologische Fragen und Probleme mussten bedacht werden, etwa wenn freistehende Kreise um der größeren Sicherheit willen dem Bund anschließen wollten. Eine Gemeinde wurde sogar „aufgrund theologischer Spannungen“ [235] aus dem Bund ausgeschlossen. Das Evangelisationsverständnis wandelte sich, zur charismatischen und Pfingstbewegung grenzte man sich ab, Krankenheilung [337], Tauf- und Abendmahlsverständnis müssen ständig bedacht werden. Die Frauenfrage kam sogar bei der Wiedervereinigung beider Bünde zur Sprache. Der Zusammenschluss beider Bünde verlief ähnlich wie bei der beider Staaten. Es ging um die Frage „Zusammenschluss“ oder „Anschluss“.

Spannend ist das Kapitel über die Literaturarbeit in der DDR, kurios dabei wieder, dass W. Böhme der Initiator war, dass die ostdeutsche „Theologische Literaturzeitung“ aus dem J. C. Heinrichs Verlag Leipzig ihre Auflage erhöhen und in den Westen exportieren durfte.

Zu einer eigenen theologischen Ausbildungsstätte hat es der Bund FeG in der DDR nicht gebracht. Da brachte Absprachen mit der Evangelisch-methodisti-

schen Kirche und dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden angemessene Hilfe.

Auch in der DDR gab es die wiederholt beschriebenen Probleme durch das Evangelischen Hilfswerk mit den Landeskirchen. Geschönte Mitgliederzahlen werden nicht verschwiegen. Die FeG suchten schließlich einen eigenen Weg. Unklar bleibt in dem Buch der Satz über die Hilfswerkarbeit: „Durch die Einsetzung einer Reisedienstbeauftragten wurde diese Arbeit bis nach Pommern und Schlesien einheitlich begleitet“ [451].

Eine Freikirche suchte ihren Weg. Der Vf. hat ihn nachzuzeichnen versucht. Es war ein schmaler Grat bei den spärlichen politischen und gesellschaftlichen Möglichkeiten und der herkömmlichen Neigung zu pietistischer Weltflucht.

Manfred Bärenfänger

Siegfried Bräuer, Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation. Abhandlungen und Aufsätze hg. v. Hans-Jürgen Goertz und Eike Wolgast mit einem Lebensbild von Helmar Junghans. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, 295 S.

Zum 70. Geburtstag Siegfried Bräuers gaben H.-J. Goertz und E. Wolgast eine Zusammenstellung von verstreut veröffentlichten Forschungsbeiträgen dieses Thomas-Müntzer-Forschers heraus. Angefügt ist ein Lebensbild dieses vielseitigen Theologen, Historikers und Publizisten, dem es gelang, in der ehemaligen DDR Kirchenhistoriker und sozialistische Historiker zusammenzubringen und nach der „Wende“ die Zeit davor aufzuarbeiten. Davon zeugt auch die Bräuer-Bibliographie, die die Festschrift beschließt.

„Die Zwickauer Spottgedichte von 1521“ ist das erste Kapitel seiner 1973 von Franz Lau betreuten Leipziger Dissertation, die nur in wenigen hektographierten Exemplaren vorliegt, und zugleich das erste Kapitel dieser Festschrift. Mit großer Akribie ist Bräuer Quellen nachgegangen und hat durch deren Studium manches ungeprüft überlieferte Bild korrigiert. Allerdings ist nach dem Zweiten Weltkrieg manches Aktenstück entdeckt und erstmalig publiziert worden. „Die Zwickauer Spottgedichte“ schildern die Auseinandersetzungen der Anhänger Müntzers und des Egenus gegen einander, die starken Differenzen der Hauptakteure schon zu Beginn der Reformation. In den folgenden Kapiteln geht es um „Die Vorgeschichte von Luthers >Ein Sendbrief an die Fürsten zu Sachsen von dem aufrührerischen Geist<“, „Thomas Müntzer und der Allstedter Bund“, in dem Bäumer auch den Berührungen dieses Bundes mit den Täufern nachgeht; „Selbstverständnis und Feindbild bei Martin Luther und Thomas Müntzer. Ihre Flugschriftenkontroverse von 1524“, bei der es ihm um die „Grundfragen des Geschichtsverständnisses“ geht; „Thomas Müntzers Reform des Gottesdienstes“, die noch lange über Müntzers Tod hinaus Spuren hinterließ. „Der Beginn der Reformation in Braunschweig“, die sich als „Offener Übergang“ zeigt; „Luthers ‚Zwei-Reiche-Lehre‘ im Ernstfall. Der Konflikt Graf Albrechts von Mansfeld mit seinen Vettern wegen reformatorischer Neuerungen

1524/25“. Interessant und aufschlussreich ist der Beitrag „Melanchthon und die Träume“. Ein Band wertvoller Ergänzungen und Korrekturen zur frühen Reformation im Umfeld Thomas Müntzers!

Manfred Bärenfänger

Holger Böckel, Gemeindeaufbau im Kontext charismatischer Erneuerung. Theoretische und empirische Rekonstruktion eines kybernetischen Ansatzes unter Berücksichtigung wesentlicher Aspekte selbstorganisierender Systeme. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1999, 458 S.

Diese 1998 von der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommene Dissertation geht den durch die charismatische Bewegung [CB] ausgelösten Impulsen innerhalb der evangelischen Landeskirchen nach. Als „Geistliche Gemeinde-Erneuerung“ [GGE] versuchen die vom charismatischen Aufbruch Erfassten innerkirchlich zu wirken. Die CB hat ihre Wurzeln in der Pfingstbewegung, hat aber längst ein Eigenleben entwickelt. Sie stellt sich als weltweites, transkonfessionelles Phänomen dar, in der es nur „Zugehörige“, aber keine Mitgliedschaft gibt.

Der Vf. schildert ausführlich, wie in der CB „ungewöhnliche Gaben betont und erfahren“ wurden, „Prophetie“ als die Fähigkeit verstanden wird, Situationen „aus der Sicht Gottes“ zu sehen [41/42], wie selbst nüchterne, kritisch denkende Akademiker die Gabe der Glossolie bekommen [68], die CB sich als „moderne Form von Religiosität“ [71] erweist, „um letztlich gegenmoderne Zielvorstellungen durchzusetzen“. [73]

Die GGE versteht sich ausdrücklich als „Geistliche“, nicht „Charismatische“ Erneuerungsbewegung, ist aber gleichwohl Teil der CB und teilt deren Gefahren, die nicht verschwiegen werden. Die Arbeit legt, wie im Untertitel ausdrücklich erwähnt, besonderes Gewicht der Untersuchung auf den „kybernetischen Ansatz“. Durch den „Kreis Charismatischer Leiter“ entwickelt sich zunehmend eine Autoritätsstellung geistlicher Führer. Andererseits ist dem Vf. klar, dass die GGE ohne „Hauptamtliche“ keine Chance hat. Die Grundlage der GGE als innerkirchliche Bewegung bis heute sind die im Anhang abgedruckten „Würzburger Leitlinien“ von 1976. Kirchlicherseits findet sie zwar zunehmende Aufmerksamkeit, aber selten Verständnis. Sie leidet darunter, dass es in ihr eine Tendenz zur Gruppenbildung mit indirekt freikirchlichen Strukturen gibt. Diese Problematik wird ausführlich und kritisch geschildert am Weg Pfarrer Kopfermanns in die Separation [141 ff; 154 ff], dem für die ganze Bewegung einschneidenden Ereignis. Die Frage bleibt, ob GGE in der Volkskirche überhaupt möglich ist [159]. Der Bericht aus fünf ausgewählten Gemeinden lässt einen Blick in die geistliche Erfahrung Einzelner und Kirchengemeinden tun. In etwa 300 Gemeinden der EKD, mehr lutherischen als reformierten, ist sie vertreten und erweist sich darin als ökumenisch offene neupietistische Bewegung.

So anschaulich die geschichtlichen Ereignisse und Erfahrungen geschildert werden, so mühsam ist das Lesen der strohtrockenen Sprache bei der Aufarbei-

tung des Themas. „Bei der Gemeindeerneuerung handelt es sich um den Versuch der Innovation eines innergemeindlichen Teilsystems im Hinblick auf das Gesamtsystem der Gemeinde.“ [36]. Verstanden? Manchmal braucht nur ein zündender Funke auf trockenen Zunder zu fallen, um um sich greifende Erleuchtung zu bringen. Zu wünschen wäre das dem Anliegen dieser mühevoll geschriebenen Arbeit, die zum eigenen Denken und Handeln anregen will ohne Praxisanleitungen zu geben.

Manfred Bärenfänger

Rudolf Mohr (Hg.), „Alles ist euer, ihr aber seid Christi.“ Festschrift für Dietrich Meyer (= Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, Nr. 147). Rheinland-Verlag, Köln 2000, 1228 S.

Eine außergewöhnliche Festschrift mit 1228 Seiten ehrt einen außergewöhnlichen Mann, den Landeskirchenarchivdirektor Dr. Dietrich Meyer, zum Ausscheiden aus dem aktiven Dienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Als Zweiter Vorsitzender des Vereins für Freikirchenforschung trug er in der Zeit der Krankheit des Vorsitzenden über einige Jahre die eigentliche Verantwortung für die Arbeit des Vereins. Bei ihm lag die Herausgabe des Jahrbuchs FREIKIRCHENFORSCHUNG für die Jahre 1994 bis 1999. In der langen Liste der Tabula Gratulatoria stehen unter den 189 Namen neben dem Verein als solchem 23 unserer Mitglieder und drücken Dank und Verbundenheit mit dem Jubilar aus.

Wie vielseitig der in Schlesien geborene und zur Herrnhuter Brüdergemeine gehörende Geehrte interessiert und tätig ist, erklärt die Gliederung des Buches. 10 „Übergreifende Themen“ aus dem vielfältigen Bereich kirchlichen Lebens machen den Anfang, 5 Artikel beschäftigen sich mit der Archivarbeit, 13 behandeln „Allgemeine kirchengeschichtliche Themen“, 14 Rheinische, 4 Schlesische Kirchengeschichte. 7 Beiträge sind seiner geistlichen Heimat „Zinzendorf und Herrnhutertum“ gewidmet. Es folgen 4 Aufsätze zur „Kunstgeschichte“.

Im Anhang gibt eine 18-seitige Bibliographie Zeugnis von dem reichen Schaffen Dietrich Meyers. Ein Verzeichnis der Mitarbeiter, Bibelstellenregister sowie ein Orts-, Personen- und Sachregister beschließen den Band.

Wie bei Festschriften üblich, trägt jeder Autor eine besondere Spezialität aus seinem Arbeits- und Lebensbereich zu diesem großen Strauß geistiger Blüten bei, die natürlich beim Leser unterschiedliches Interesse finden. Der erstaunlich günstige Preis vom DM 69 für dieses Buch ist gut angelegt. Es wäre nicht recht, nach subjektivem Empfinden einzelne Beiträge besonders hervorzuheben. Sie sind alle lesenswert und anregend.

Manfred Bärenfänger

Günter Wiese (Hg.), **Sie folgten Jesus nach**. Band 2. Puls Verlag, Bornheim/Bonn 2000, 110 S.

Nun liegt ein weiteres Bändchen vor, das Christen mit Menschen aus dem täuferisch-baptistischen Bereich die ihnen im Glauben vorangingen bekannt machen möchte. Wie auch der erste Band bringt dies Buch in anschaulichen, leicht verständlichen und damit anregenden Beiträgen Kurzbiographien aus fünf Jahrhunderten. Die Reihe beginnt mit Peter Riedemann, einem Glaubenszeugen des 16. Jahrhunderts. Es folgen Missionspioniere wie der baptistische Schuhmacher und spätere Professor William Carey, der Initiator der englischen Baptistischen Missionsgesellschaft und Adoniram Judson, der Birma-Missionar aus Amerika. Aus dem deutschen Baptismus werden vorgestellt Gottfried Wilhelm Lehmann, der „Vater“ der preußischen Gemeinden, neben Oncken und Köbner (Band 1) der Dritte im „baptistischen Kleeblatt“ der Anfangszeit, Eduard Scheve, der Gründer Kamerun-Mission und Gemeindediakonie. Albertine Assor, nach der das Hamburger Diakoniewerk benannt wurde, wurde von ihm beeinflusst. In den russischen Raum führen Iwan Stepanowitsch Prochanow, der die Evangeliumschristen zusammenführte, und Jakob Kroeker, der bekannte Bibelausleger. Martin Luther King, der ermordete amerikanische Zeitgenosse von vielen von uns, beschließt dies empfehlenswerte Buch.

Manfred Bärenfänger

Christine Lienemann-Perrin, **Mission und interreligiöser Dialog** (= Ökumenische Studienhefte 11, Bensheimer Hefte 93). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1999, 190 S.

Trendsetter ist der erste Satz des Buches „Das Christentum ist *eine* Religion *unter vielen*.“ [7] „Die Christenheit ist auf Außenkontakte hin ausgerichtet“ [8]. Darum ist sie Mission an und in der Welt. Aber ihre Mission ist „Geschichte geworden, und zwar auf eine Art und Weise, die sie heute selbst weitgehend als Last empfindet“ [9]. Unter diese Last der Geschichte hat sich die Christenheit gewiss zu stellen. Sie aufzuarbeiten hat sich die ökumenische Gemeinschaft der Kirchen zur Aufgabe gemacht. Darum tritt neben die Mission der interreligiöse Dialog.

Die Verfasserin durchleuchtet biblische Aussagen, weiß, dass Gottes Bund nach der Sintflut mit der ganzen Menschheit durch den Sinaibund mit Israel „nicht außer Kraft gesetzt“ ist [20] – aber auch nicht durch den Neuen Bund, den die Christen im Abendmahl feiern! Sie schreibt: „Das Matthäus-Evangelium schließt mit dem Anspruch, der neben dem christlichen Glauben für fremde Religionen keinen Raum mehr frei lässt. Da heißt es: *Alle Macht* im Himmel und auf Erden gehört dem Auferstandenen; denn *alle* Völker sollen seine Jünger werden; sie sollen gelehrt werden *alles* was er geboten hat; Christi Gegenwart soll *alle Tage* bis an der Welt Ende Bestand haben. Erstmals in der Religionsgeschichte wird hier ein umfassender, universaler Anspruch formuliert“ [35]. Er

ruft aber nicht zum blutigen Kreuzzug auf, sondern entschuldigt (Act 17,30) die, die auf ihre Weise Gott suchen!

Heute gehe es um „*Evangelikales versus ökumenisches Zeugnis*“. Eine Seite sieht im Dialog mit anderen Religionen einen Widerspruch zur missionarischen Verpflichtung, die den Willen der Christenheit zur Mission untergrabe, die andere behauptet, „interreligiöser Dialog und gesellschaftliche Entwicklung hätten das Zeitalter der (Bekehrungs-)Mission für immer abgelöst“ [89]. Bei aller Gesprächsbereitschaft mit den Religionen hat die Römisch-katholische Kirche erst kürzlich ein eindeutiges Bekenntnis zum „Dominus Iesus“ abgelegt, und die Orthodoxen Kirchen distanzieren sich ausdrücklich ökumenisch-synkretistischen Tendenzen. Wenn evangelische Christen, die sonntäglich das Apostolische Glaubensbekenntnis sprechen, das tun und „Farbe bekennen“ [11], werden sie „dem religiösen Fundamentalismus“ zugerechnet. Das ist wahrlich nicht nur „ein erheblicher Teil der pfingstlerisch-charismatischen Missionswerke“, der hier ausdrücklich „ausgeblendet“ und damit diffamiert wird von Menschen, die sich „evangelisch“ nennen, sich also mit ihrem Ordinationsgelübde der der ganzen Welt und Menschheit geltenden Frohen Botschaft von Jesus Christus verpflichtet haben, die nach Paulus den Juden *zuerst* (Act 13,46; Röm 9) und dann auch allen anderen Menschen gilt. Brechen sie damit nicht ihr Tauf- und Konfirmationsbekenntnis? Der Koran bekämpft die „Ungläubigen“ und fordert strenges Vorgehen gegen sie (z.B. Sure 9,73). Müssen Christen das Fundament, auf dem sie stehen, untergraben? Wer den Ast absägt, auf dem er sitzt, stürzt ins Verderben – und ein Gericht bekennt die Christenheit allen Gegenmeinungen zum Trotz immer noch! Entgegen allen Modellen einer Pluralistischen Theologie der Religionen soll im interreligiösen Dialog das christliche Zeugnis natürlich gültig bleiben. Aber es wirkt recht farblos. Der Ökumenische Rat der Kirchen ist einmal mit dem Programm angetreten, Gottes Heilsplan der Unordnung der Menschen entgegenzusetzen. Dazu gehört als „Fundament“, dass Gott seinen Sohn ein für alle Male in diese Welt als Heil für die ganze Welt gesandt hat. Dieses Zeugnis darf nicht relativiert werden!

Manfred Bärenfänger

Günter Frank, Jörg Haustein, Albert de Lange (Hg.), Asyl, Toleranz und Religionsfreiheit. Historische Erfahrungen und aktuelle Herausforderungen (= Bensheimer Hefte, Nr. 95). Hg. v. Evangelischen Bund. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 272 S.

1999 veranstalteten das Melancthonhaus in Bretten, der Evangelische Bund und das Gustav-Adolf-Werk gemeinsam eine Tagung, weil sich zum 300. Male die endgültige Aufnahme der Waldenser in Deutschland jährte. Die Vorträge sind in diesem Band dokumentiert. Die Waldenser nehmen darum auch den größten Teil dieses Bandes in Anspruch. Deutlicher herausgestellt werden müsste die heutige Existenz der Waldensernachfahren in Deutschland. Sie wird vorausgesetzt, aber nicht greifbar. Zwei anregende exegetische Studien untersu-

chen den Toleranz- und Asylgedanken im Alten, sowie die Frage der Religionsfreiheit im Neuen Testament. „Der Schwierige Umgang mit dem Fremden“ [7 ff.] zieht sich darüber hinaus durch das ganze Buch. Aufgezeigt wird er Umgang mit Juden, am Schicksal der Hugenotten unter dem Edikt von Nantes und nach dessen Aufhebung in Frankreich [101-120], an „Toleranz in den Niederlanden“ [189-208] und stellt aus den „Konsequenzen des Westfälischen Friedens für den Umgang mit religiösen Minderheiten in Deutschland“ [121-139] die Frage, ob er einen „dauerhaften Religionsfrieden ermöglicht“. Vom Ringen um „Gewissensfreiheit in England im 17. Jahrhundert“ [209-226] wird ein Bogen zu den Menschenrechten heute geschlagen: „Zur Situation in Lateinamerika – Menschenrechte im Kontext der Begegnung zwischen den Religionen“ [227-247] und für unser Land wird die Frage gestellt: „Wen interessieren eigentlich die Menschenrechte? Das Kirchenasyl zwischen Kirche und Staat“ [248-258]. Ein Einblick in Erfahrungen mit Pax-Christi-Projekten in Bosnien [259-265] beschließt das Buch. Natürlich fehlen nicht Kurzbiographien und Anschriften der Verfasser.

Wolfgang Weber schreibt: „Die Ungeister von Rassismus und Fremdenhass sind zu einem europäischen Problem geworden“ [249] und Erich Geldbach stellt im Blick auf das Tagungsthema fest: „Toleranz ist keine erstrebenswerte Tugend, sondern, wie schon Goethe wusste, nur eine Zwillingsschwester der Intoleranz. Toleranz wird paternalistisch „gewährt“ und setzt daher eine Instanz voraus, die dazu die Macht hat oder annimmt, sie zu haben. ... Gewissensfreiheit wird als individuelles Recht verstanden. ... Religionsfreiheit ist dann als Menschenrecht zu verstehen, das jedem Menschen mit der Geburt zusteht. Religionsfreiheit ist jeder staatlichen Macht zeitlich und rechtlich vorgeordnet; sie kann lediglich von dieser garantiert und geschützt, aber auf keinen Fall rückgängig gemacht werden. ...“ [225, 226].

Manfred Bärenfänger

Norbert Baumert, Gerhard Bially (Hg.), Pfingstler und Katholiken im Dialog. Die vier Abschlußberichte einer internationalen Kommission aus 25 Jahren. Charisma Verlag, Düsseldorf 1999, 95 S.

In Zusammenarbeit mit der Koordinierungsgruppe der Charismatischen Erneuerung in der katholischen Kirche bringt der Charisma-Verlag diese vier Abschlussberichte, die jeweils über eine Periode von fünf Jahren gemeinsamer Arbeit berichten. Seit 1972 treffen sich jährlich etwa 25 Personen aus aller Welt. Die katholischen Gesprächspartner sind durch das Sekretariat für die Einheit der Christen der Römisch-katholischen Kirche legitimiert. Die Pfingstler sind entweder international bekannte Führer der Pfingstbewegung, wie du Plessis, oder Leiter von „klassischen“ Pfingstkirchen. Ziel der Gespräche war nicht eine organische Einheit, sondern „daß Christen durch Gebet und gemeinsames Zeugnis einander näher kommen“ [6/7]. Dabei wurden durchaus „harte“ Fragen [6] an den jeweils anderen Partner gestellt und beantwortet, brisante Themen wie

Schrift, Tradition, Mariologie, Ekklesiologie, Wasser- und Geistestaufer, Glosolalie und Heilungsdienst, Evangelisation, Proselytismus und Religionsfreiheit nicht ausgelassen. Sie bekennen im letzten Abschlussbericht [59/60]:

„Wir, die Teilnehmer, haben einander in der Erfüllung dieser Aufgabe als gleichwertige Partner gesehen. Dennoch gibt es wenigstens einen wichtigen Unterschied zwischen dem katholischen und dem pfingstlichen Team, der erwähnt werden sollte. Die römisch-katholische Kirche besitzt bezüglich einiger Themen eine sogenannte offizielle Lehre. ... Die Vielfalt in der pfingstlichen Bewegung erschwert eine einheitliche Position bezüglich einzelner Themen. Wenn die Teilnehmer aus der Pfingstbewegung im ganzen Dokument mit einer Stimme sprechen, dann tun sie das, nachdem sie sich auf das geeinigt haben, was nach ihrer Ansicht die gemeinsame Meinung der großen Mehrheit der Pfingstler weltweit ist.“ Sie empfinden es als „Skandal, wenn Katholiken und Pfingstler einen Mangel an Liebe oder Vertrauen zeigen, indem sie negativ über einander reden oder durch ihr Verhalten einander bekämpfen oder ausschließen. Wegen der Spaltung ist es Katholiken und Pfingstlern nicht möglich, gemeinsam am Tisch des Herrn teilzunehmen. Sie machen ihre Trennung dadurch offenkundig, daß sie den Tod des Herrn unabhängig voneinander verkünden. Die Teilnehmer des Dialoges haben die Trauer über diesen Zustand gespürt und voreinander ausgedrückt.“ [61] Ein Buch, das durch seine kompromislose, aber geistliche Darstellung besticht!

Manfred Bärenfänger

Fritz Hugo Haus, Carl Hugo Gutsche (1843–1926). The Significance of his Life and Ministry for the Baptist Churches and Missions in Southern Africa. Stellenbosch 1999, 382 S.

Im Krimkrieg 1853–1856 warb England eine Fremdenlegion an, zu der sich viele deutsche Freiwillige meldeten. Weil Preußen neutral blieb, führte deren Weg heimlich über Helgoland ins große Abenteuer. Als das deutsche Regiment in Konstantinopel landete, war der Krieg beendet. Für die deutschen Legionäre, die keinen Schuss abgefeuert hatten, war es eine interessante Weltreise. Nur blieb ihnen als illegalen Landesflüchtlingen der Rückweg in die Heimat versperrt. England siedelte sie deshalb in der Kapkolonie an. Weil die Männer aber nicht allein leben konnten, wurden ihre Frauen und Bräute, auch ledige Frauen, eingeladen, bei freier Überfahrt nachzukommen. Bald wurden auch deutsche Farmerfamilien angeworben. Unter ihnen waren fünf Baptisten, die am 14. April 1861 eine Gemeinde gründeten. In nur zehn Jahren hatte sie die seit 1820 bestehende englische Baptistengemeinde an Mitgliedern überflügelt.

Eine geistliche Führung und Betreuung wurde nötig, Oncken in Hamburg darum wiederholt dringend um Hilfe gebeten. Nach längerer Wartezeit konnte er Carl Hugo Gutsche nach Südafrika schicken. Er brachte die erforderlichen und erbetenen Voraussetzungen mit. Der Sohn eines höheren Finanzbeamten besuchte das Gymnasium der Franckeschen Anstalten in Halle und ließ sich zum

Apotheker ausbilden. Als er Baptist wurde, rief Oncken ihn in die Gemeindegemeinschaft. Diese für die Frühzeit des deutschen Baptismus ungewöhnliche klassische Bildung befähigte ihn für den Pionierdienst in Südafrika. Er musste unter den Einwanderern, die teilweise Analphabeten waren, fundamentale Bildungsarbeit leisten, medizinische Hilfe geben und in einem großen Gebiet Gemeindeaufbau betreiben, bei der er nicht nach Nationalität und Rasse fragte. Allerdings importierte er das Onckensche Gemeindeideal mit seinem Bekenntnis und seinen Ordnungen. Bis in die Gegenwart kamen seine Nachfolger vom Hamburger Baptistenseminar.

Der Verfasser legt mit dieser im hohen Alter erstellten Dissertation die spannende Geschichte vor, für die er sorgfältig Quellenmaterial auswertet, einige Dokumente der Arbeit anfügt, und auch „Oral History“ verarbeitet. Er zeichnet das harte Leben dieses Pionierpastors, das kümmerliche Leben der ersten Einwanderergenerationen, schildert das bleibende Werk dieses Mannes und seiner tapferen Frau, in dem es Enttäuschungen und Rückschläge gab, die menschliche Kleinkrämerei erduldeten (in all den Jahrzehnten des Dienstes gab es für die wachsende Familie keine Gehaltsaufbesserung!). Der auf Weite und Versöhnung bedachte Mann musste an der Generationenschwelle noch eine Gemeindepaltung verkraften.

Der Verfasser verteidigt Gutsche auch gegen Urteile, die an die Missions- und Gemeindegemeinschaft des 19. Jahrhundert heutige Maßstäbe anlegen, wie es auch hierzulande leider bei der Aufarbeitung nationaler, sozialistischer und nationalsozialistischer Erscheinungen nur zu leichtfertig geschieht. Gutsche arbeitete unter Deutschen, Engländern, Buren, Schwarzen und Farbigen, war damit seiner Zeit weit voraus. 1955 gingen die ehemaligen deutschen Gemeinden mit den englischen und afrikaanssprechenden Gemeinden in der gemeinsamen Baptist Union auf.

Die Dissertation bemüht sich, Gutsche Arbeit und die Fortsetzung im zeitgeschichtlichen Kontext zu schildern, deutsche Theologie in Südafrika bekannt zu machen. Der gelegentlich „erbaulich“ klingende Ton dieser sachlichen Arbeit beweist, dass der letzte „Hamburger“ Pastor eine rd. 135 Jahre währende lückenlose baptistische „Sukzession“ mit Herzblut erforscht hat. Wer das fest gebundene, maschinengeschriebene Buch erwerben möchte, wende sich an den Verfasser Rev. Dr. F. H. Haus, „Lo Egsar“, 54 Lovell Ave., 7600 Die Boord, Stellenbosch, Südafrika. Der Preis: 120 Rand oder 20,- Euro zzgl. Versand.

Manfred Bärenfänger

Ernst Nikesch, Die deutschen Brüdergemeinden in Rumänien. Ihre Anfänge in der Dobrudscha und in Siebenbürgen. Eine Sammlung und Ordnung der verfügbaren Quellen. conception SEIDEL, Hammerbrücke ³2000, 232 S.

Der Sohn eines Pioniers und Leiters der Gemeinde Hermannstadt schildert „nach verfügbaren Quellen“ die Anfänge der Missionsarbeit in Südost-Europa der „Offenen Brüder“. Diese Quellen sind hauptsächlich die Berichte der Missi-

onsarbeiter in „Offene Türen“, der bis heute erscheinenden Zeitschrift der „Bibelschule für Innere und Äußere Mission“, zunächst in Berlin, heute in Wiedene. Schon von der ersten Nummer an, seit 1909, enthält sie Berichte von diesem Missionsfeld der „Brüder“. Ergänzt werden sie durch die erhalten gebliebenen persönlichen Aufzeichnungen des Vaters und weitere Erinnerungen. Der Verf. legt damit eine Dokumentation weithin im Originalton vor, die in eine heute weit entfernte und Welt führt, von der nur noch Reste existieren. Wir erleben den für die „Offenen Brüder“ bezeichnenden Missionsdienst in weiter Allianzgesinnung mit, die Anfeindungen seitens der etablierten Kirche, die Nöte im Ersten Weltkrieg und den Fortgang danach. Die wichtige Mitarbeit der Schwestern wird anerkennend gewürdigt. Unterstützung erfuhr die Arbeit durch die enge Verbindung mit der Bibelschule, durch „Brüder“ aus England und der Schweiz, aber auch durch die (Bad) Homburger Konferenzen. Der Verf. stellt eine Fortsetzung seiner Arbeit in Aussicht. Es ist wünschenswert, dass sie bald erscheint.

Manfred Bärenfänger

Eduard Gerber, Sekten, Kirche und die Bibel im neuen Jahrtausend. Kriminalberichte aus Christentum und Esoterik, Evangelikale und Charismatiker, Absage an die Sektenjägerei, Jüdische Gemeinden, Ökumene. Licorne-Verlag, Bern–Langnau–Murten 1999, 248 S.

Eine interessante Konfessionskunde auf Schweizer Hintergrund! Sie hat „eine für ‚Weltliche‘ fassbare Form“, wie der Vf. dem Rezensenten schreibt. An der Ausdrucksweise merkt man, dass uns von der Schweiz – wie von Österreich – die gemeinsame Sprache trennt. Geschrieben hat sie ein interessanter Mann. Als Erster aus der Altevangelisch-Taufgesinnten Gemeinde Langnau im Emmental, der täuferischen „Urgemeinde“ von 1530, wurde er Pfarrer der Berner Evangelisch-reformierten Kirche und bekannt nach 40 Dienstjahren: „Ich stehe zur Landeskirche ... bin zwar Freikirchler“. Geschickt greift er angesichts der beim Schreiben noch bevorstehenden Jahrtausendwende (nicht nur) „Weltliche“ erschütternde Kriminalberichte über fanatische Massenselbstmorde auf, fragt nach dem Wesen von „Sekten“ und dem Hintergrund der Esoterikwelle, schildert die Endzeiterwartungen der Christen. Er unterscheidet „Sondergruppen“, für die er das etwas anrühige Wort „Sekte“ gebraucht und gibt zu, dass es auch „Sektierer in der Landeskirche“ gibt, von „Besonderen Gemeinschaften“, Freikirchen und Landeskirchen und nennt auch die jüdischen Gemeinden der Schweiz. In der Regel werden die Denominationen kurz und treffend beschrieben, gelegentliche längere Ausführungen greifen aktuelle Fragen auf. In versöhnlichem Ton geht er gegen jede „Sektenjägerei“ an und wird auch mit der Schilderung positiver Seiten den Randgruppen gerecht.

Die Adventisten reiht er unter „Besondere Gemeinschaften“ ein „obschon sich diese besondere Gemeinschaft als Freikirche betrachtet“ [79]. In Deutschland ist die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Gastmitglied in der

Vereinigung Evangelischer Freikirchen. Zur Rechtschreibung: mindestens in Deutschland legen die Freien evangelischen Gemeinden Wert auf das klein geschriebene „evangelische“. Aber vielleicht spielen bei den beiden Genannten schweizerische Verhältnisse mit.

Mit den Juden haben Christen den größten Teil der Bibel gemeinsam. Muss man deshalb von der „hebräischen Bibel“ schreiben, wenn man das Alte Testament meint? Natürlich ist Gottes Bund mit Abraham nie aufgekündigt worden – der mit Noah auch nicht! Aber Gott hat wiederholt weiterführende Novellen gegeben. Auch wenn das Wort „Messias“ oder „Heiland“ in der Bibel auch in Verbindung mit anderen Menschen gebraucht wird, gilt das Evangelium von Jesus „den Juden zuerst“, wie die Apostel nicht müde werden zu betonen. Natürlich hat Gott alle Nachkommen Abrahams, die „natürlichen“ wie die „geistlichen“ in seine Liebe eingeschlossen. Aber wenn mit Sure 2,129 [241] Abrahams Gebet mit Ismael zitiert wird, darf auch Sure 5,73 nicht unterschlagen werden, in der allen, die den Sohn Marias als Gott verehren, „das Höllenfeuer“ als „Wohnung“ angedroht wird. „Die Bibel im neuen Jahrtausend“ bezeugt nach wie vor Jesus Christus als den einzigen Weg zum Heil. Durch ihn offenbart Gott seine Liebe zur ganzen Welt und lässt auch Irrende und „sonderbare Heilige“ in seiner Einladung nicht aus.

Manfred Bärenfänger

Arbeitskreis Geschichte der Brüderbewegung (Hg.), 200 Jahre John Nelson Darby (= edition Wiedenest, Brüderbewegung). Jota Publikationen GmbH, Hammerbrücke 2001, 93 S.

Am 13. Mai 2000 gedachte das „Dokumentationszentrum für Geschichte der Brüderbewegung“ in Wiedenest zweier ihrer „Führer“: John Nelsen Darby wurde 1800, vor 200 Jahren, geboren, Carl Brockhaus starb 1899, vor rd. 100 Jahren.

Professor Willem J. Ouweneel aus den Niederlanden schildert „**John Nelson Darby (1800–1882) – Person, Leben, Denken, Wirken**“. Er zählt sich selbst zu den „exklusiven“ Brüdern, die er aber mit einer gesunden Kritik erlebt und „auch eine gewisse Distanz zu manchen seiner [Darbys] Lehren eingenommen“ hat. Darby war der Pionier der „Brüderbewegung“ und in gewisser Hinsicht sogar „des evangelikalen Christentums. Von dem, was Darby gegründet hat, ist manches in evangelikalen Strömungen heutzutage Gemeingut geworden“ [8]. Dennoch fragt man sich, wie seine komplizierte Schriftauslegung, die zu den „hohen Wahrheiten“ der „Brüder“ [26] führten, einen so weit reichenden Einfluss gewinnen konnte. Darbys Lehre von der „Einheit des Leibes“ führte zu einer Unzahl von Spaltungen und er „hat sich für diese sektiererische Tendenz leider hauptverantwortlich gemacht.“ [23] Ouweneel fragt: „Wie konnte ein hochbegabter und tief geistlicher Mann wie Darby, der scharf gegen alle Sektiererei agiert hat, am Ende seines Lebens an die Spitze einer so unheimlichen

Bewegung geraten?“ [28] Trotz der notwendigen Kritik bleibt in der Darstellung die Achtung dieser Persönlichkeit, die Gott gebrauchte.

Gerhard Jordy beschreibt „**Carl Brockhaus – ein Vater der deutschen Brüderbewegung**“, der mit Darby zu den Gründern dieser Bewegung in Deutschland wurde. Äußerlich ein Gegensatz, der nicht größer sein konnte: Darby, der hochgebildete und vermögende Sproß einer hohen englischen Adelsfamilie – Brockhaus, der dem deutschen Kleinbürgertum entstammende Volksschullehrer, der um der Evangeliumsverkündigung willen auf den preußischen Beamtenstatus mit gesichertem Einkommen verzichtete. Bei aller Verbundenheit mit Darby blieb er eine eigenständige Persönlichkeit. Deutlich wird das an der Tauffrage. Während Darby die Kindertaufe beibehielt, stand Brockhaus zur Gläubigentaufe, die für ihn aber im Unterschied zum „Brotbrechen“ nicht eine Angelegenheit der „Versammlung“, der Gemeinde, ist, sondern Ausdruck des persönlichen Verhältnisses des Einzelnen mit Christus. Brockhaus gelang es auch, die deutsche Brüderbewegung von Spaltungen weitgehend freizuhalten.

Bernd Brockhaus, ein Nachkomme von Carl B. in der 5. Generation und Mitarbeiter an der Revision der „Elberfelder Bibel“, versucht „**Licht und Schatten – John Nelson Darby und die Elberfelder Bibel. Versuch einer Würdigung**“ „Darbys Mitwirkung an der Entstehung der Elberfelder Bibel sowohl theologisch zu würdigen als auch zu hinterfragen“ [57]. Die Elberfelder Übersetzung möchte „exegesenah“ [63] den Bibeltext darbieten im Gegensatz zu auslegender predignaher Form. Die damit verbundenen Überlegungen sind für jeden Bibelleser bedeutsam.

Ein „**Auszug aus dem Plenumsgespräch**“ beschließt das sehr empfehlenswerte Buch.

Manfred Bärenfänger

*Jesus Freaks International presents: **Jesus Freaks ten years after.*** R. Brockhaus Verlag Wuppertal 2001, 112 S.

„Siehe, es gibt nichts Neues unter Sonne“, denkt man zunächst beim Lesen dieses Buches. Aber jedes „Heute“ ist ein neuer Tag mit neuen Herausforderungen. Diesen Herausforderungen haben sich Junge Christen der Hamburger Anskar Kirche gestellt. Daraus entstand eine missionarische Jugendbewegung, die als „Jesus Freaks“ in zehn Jahren ein Eigenleben entwickelte, von dem diese vorliegende Sammlung von Zeugnissen und Erlebnissen berichtet. Sie will „Eine Bewegung ohne typische Merkmale einer Bewegung“ sein [6]. Nein, die im modernen Jugendsprachstil geschriebenen Berichte sind wahrlich nichts Neues, die gab es fast wörtlich in Vorgängerbewegungen. Hier kam es aber zu eigenen Gemeindebildungen mit „Ältesten“ [81]. Spezialgemeinden für bestimmte Gruppen sind immer problematisch. Das gilt besonders für Jugendgemeinden, in denen ein fünfzehnjähriges Mädchen Leiterin sein und predigen kann [81]. Das Neue Testament setzt Reife zum Lehren voraus und warnt vor „Neulingen“, weil

Erkenntnisse „aufblähen“ (1.Tim 3,6). Verständlich ist, dass es in jeder etablierten Gemeinde Probleme mit dem gibt, was „heute“ „dran“ ist. Typisch ist, dass man sich auch in solch jungen Gemeinden Gedanken über die eigene Zukunft macht, schließlich gehört man selbst bald zu denen über dreißig, denen man nicht mehr trauen kann. Das Motto „und abends lassen wir’n paar Bands spielen“ [65 ff.] ist doch zu dürftig. Wünschenswert wäre, wenn das „Neue Leben“ mit Jesus deutlicher beschrieben worden wäre. Aber Begeisterung bleibt leicht im Allgemeinen. Früher beklagten sich Gemeinden, dass ihre Jugend nicht mehr begeisterungsfähig sei. Hier bekennen sich Jugendliche als von Jesus Begeisterte. Das bedeutet das in seiner Bedeutung gewandelte Wort „Freaks“. Langenscheids Wörterbuch übersetzt „freak“ allerdings noch mit „Laune, Monstrum“, „freakish“ mit „launenhaft“. Es wäre traurig, wenn echte Jesusbegeisterung zu einer Laune der Zeit – die beschriebene Kurzlebigkeit der Bands lässt den Verdacht aufkommen – oder zu einem „frommen“ Monstrum entarten würde.

Manfred Bärenfänger

*Astrid Giebel, **Glaube, der in der Liebe tätig ist.** Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957 (= Baptismus-Studien, Band 1). Oncken Verlag, Wuppertal-Kassel 2000, 378 S.*

Dr. Astrid Giebel hatte in FF 9/1999, S. 206-210 und 10/2000, S. 293-310 Ergebnisse ihrer Forschung vorgetragen. Jetzt liegt die Dissertation der Dozentin für Diakonik am Theologischen Seminar Elstal des Bundes Ev.-Freikirchl. Gemeinden (BEFG) als 1. Band der neuen Reihe „Baptismus-Studien“ des Oncken Verlages vor. Um das Diakonieverständnis des deutschen Baptismus deutlich zu machen, schildert sie das soziale Umfeld der jungen Gemeindebewegung. Sie „hat eine unglaubliche Fülle von Quellen erschlossen“, bescheinigt ihr ihr Doktorvater Prof. Dr.Dr. Theodor Strohm, Heidelberg [S. VII]. Indem sie Unbekanntes ausgräbt, nur Beteiligten Bekanntes der Vergessenheit entreißt, ermöglicht sie ein tieferes Verständnis für im Baptismus Gewachsenes. Der Blick für die Nöte der Umwelt war von Anfang an da, aber begrenzte Mittel, sowie Enge und Uneinsichtigkeit Verantwortlicher führte wie in den Evangelischen Kirchen zu institutionellen Zweitstrukturen (Diakonissenhäuser) und einem paragemeindlichen Vereinswesen [301]. Was als „bekenkende Gemeindediakonie“ entstand – und von außen auch so beargwöhnt wurde – leistete aber auch als „öffentliche Volksdiakonie“ seinen Beitrag „zum Aufbau des Wohlfahrtsstaates“ [301]. Menschliche Schwächen werden nicht verschwiegen, Versagen wird beklagt. Schwer ist es, der Zeit im „Dritten Reich“ gerecht zu werden. Zu verschieden sind die Erfahrungen, Entscheidungen und Folgen. Durch die Auflösung des sehr selbständigen Baptistischen Jugendbundes bekamen wir die „Gemeindejugend“, die durch das Verbot von sportlichen und ähnlichen Betätigungen zur Bibelarbeit „verurteilt“ war und geistlich erstarkte. In der Folge davon verwandelten sich die Frauen- und Gesang-„Vereine“ zu echten Gemeindegruppen. „Im Kirchenkampf verhielten sich die deutschen Baptisten – obwohl die baptisti-

schen Schwesterbünde im Ausland auf eine eindeutige Unterstützung der Bekennenden Kirche (BK) drangen [...] – weithin neutral“ [204]. Auf dem Weltkongress in Atlanta im Juli 1939 gab es „heftige Angriffe auf die deutschen Teilnehmer wegen ihrer Neutralität im Kirchenkampf“ [204, Fußnote 11], aber der gleiche Weltkongress wählte in Hans Luckey ein NSDAP-Mitglied zum Vice-Präsidenten, der bis 1946 im Amt war [247, Fußnote 12]. Mancher bisher beargwöhnter Person, wie Hans Fehr, wird in der Judenfrage Gerechtigkeit zuteil. Leider wird nicht erwähnt, dass die BK die Zusammenarbeit mit Methodisten und Baptisten als „Bekenntnisse nicht reformatorischen Ursprungs“ [Zehrer, S. 123] ablehnte. Der entsprechende Barth-Asmussen-Brief ist hinlänglich publiziert! Von daher ist auch ein verständnisvolleres Urteil über die Oxford-Tagung 1937 überfällig. Im abgedruckten Zitat ist leider die Beugung und das Mitleiden mit den Kirchen ausgelassen. Melle und Schmidt berichteten, was möglich war. Immerhin war die baptistische Zeltmission im Sommer 1939 in bis heute nicht wieder erreichtem Umfang mit 12 z.T. sehr großen Zelten teilweise bis in die ersten Kriegstage im Einsatz! Dass Alfred Rosenberg [Protestantische Rompilger, München 1937, S. 73] „Oxford“ auf seine Weise ausschaltete, gibt dem Ereignis rückblickend natürlich seine Note. Aber sollten die Brüder vor einer Kirche katzbuckeln, die sie brüsk zurückgewiesen hat? Wie schwer war es der Evangelischen Kirche, von einer Weltökumene zu einer zwischenkirchlichen Ökumene zu kommen! Dazu bedurfte es nach dem Kriege des Druckes aus Genf und der Liebesgaben freikirchlicher Schwesterkirchen. Das hat die Vfn, wie vorher schon u.a. K. H. Voigt, ausführlich und anschaulich beschrieben. Wünsche sind bis heute offen geblieben, in Deutschland, erst recht in der Welt. Beschämende Unregelmäßigkeiten in der „Bruderhilfe“ des BEFG werden belegt. Was damals in der wohl einmaligen „Geschlossenen Sitzung“ des Bundesrates am 21. September 1951 in Dortmund aufgeklärt und beschlossen wurde, erfuhr der damals dazu nicht zugelassene Rezensent aus diesem Buch [297, Fußnote 242]! Eine Korrektur sei noch angemerkt. Die Bundeskonferenz 1936, auf der das drei Jahre zuvor eingeführte „Führerprinzip“ wieder aufgehoben wurde, fand nicht in Barmen, sondern in Gelsenkirchen statt. (Im „Gemeindeleiter“, den es vorher nicht gab, erlebte es bald darauf eine, wenn auch gewandelte, Auferstehung!)

Es ist schwer, im Rückblick zeitgenössisches Denken und die in der jeweiligen Gegenwart mögliche Einsicht zu deuten. Unsere Väter waren Kinder ihrer Zeit und Umwelt. Unsere Zeit ist auch nicht über Kritik erhaben und auch der Buße bedürftig. Manches war damals möglich, manchmal mehr als gemeinhin angenommen wird. Ein Beispiel dafür bieten die Quäker [s.u. Rezension von Bailey, Ein Quäker-Ehepaar in Nazi-Deutschland. Ich habe das Buch mit Bewunderung und Beschämung gelesen.] – Astrid Giebel gebührt Dank und höchste Anerkennung für diese fleißige Arbeit!

Manfred Bärenfänger

Eckhard Schaefer (Hg.), Wir aber predigen Christus als den Gekreuzigten. Die Rechenschaft vom Glauben predigend kommentiert. Walter Zeschky zum Gedächtnis. Baptismus-Studien 2, Oncken Verlag Kassel 2000, 124 S.

Eigentlich sollte das Buch eine Festgabe für Walter Zeschky zum Ausscheiden aus seinem Dienst als Präsident des BEFG werden. Kurz vor Ablauf seiner Wahlzeit ist er verstorben. So wurde ein Gedenkband daraus.

„Rechenschaft vom Glauben“ heißt – wohl in Anlehnung an die Rechtfertigung des Täufermartyrers Balthasar Hubmaier († 1528) – das Glaubensbekenntnis der Baptistenbünde im deutschsprachigen Raum. Weggefährten und Freunde haben in 20 Beiträgen und Predigten einen Querschnitt baptistischer Verkündigung geschaffen. Die Traueransprache von Eckhard Schaefer, der auch als Herausgeber zeichnet, zur Beisetzung von Walter Zeschky und eine Würdigung seines Lebens durch Klaus Rösler schließen sich an. Am Ende dieses Sammelbandes steht der volle Wortlaut der „Rechenschaft“ in der letzten Fassung vom 26. Mai 1995.

Manfred Bärenfänger

Brenda Bailey, Ein Quäker-Ehepaar in Nazi-Deutschland. Leonhard Friedrich überlebt Buchenwald (Hg. Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), Deutsche Jahresversammlung e.V.). Books on Demand, Bad Pyrmont 2000, 315 S.

Leonhard und Mary Friedrich waren für mich die erste Begegnung mit dem Quäkertum. Vor dem Studium leistete ich als „Gemeindehelfer“ ein Praktikum ab in der kleinen Evangelisch-Freikirchlichen Zweiggemeinde Bad Pyrmont. Kurz vorher war unser Bundeshaus in Bad Homburg von dort nach Bad Homburg verlegt worden und das Gemeindejugendwerk rüstete sich zum Umzug nach Hamburg. Ich blieb als Einundzwanzigjähriger zurück. Da brauchte ich manche Hilfe und Anregung. Das Quäkerhaus mit dem Verlag Leonhard Friedrich war nur etwa fünf Minuten entfernt um die nächste Ecke. Frau Mary stellte sich sofort als ehemalige Baptistin vor. Als ich sie fragte, warum sie es nicht mehr sei, meinte sie, die Baptisten seien ihr nicht sozial genug. Fünfzig Jahre später lese ich nun ihre Lebensbeschreibung, dargestellt von ihrer Tochter und die beiden Friedrichs stehen mir mit ihrer Umwelt wieder lebhaft vor Augen. Ich lernte dabei nicht nur sie besser kennen, sondern auch Quäker-Denken und als Heranwachsender miterlebte Zeitgeschichte neu zu reflektieren.

Mary war gebürtige Engländerin, durch die Heirat zwar Deutsche geworden, hatte sie aber ihre Spracheigentümlichkeit nie verloren. Die einzige Tochter ging beim Erstarken des „Dritten Reiches“ nach England auf ein Quäker-Internat. Die letzten Sommerferien stellte die Familie vor eine schwere Entscheidung: sollte die Sechzehnjährige in Deutschland bleiben oder zurück nach England gehen? Sie entschied sich für ihre Schule und Freundinnen. Es würde ja nicht lange

dauern! Am 25. August 1939 fuhr sie mit ihrem englischen Pass zurück. Als der Krieg aus war, hatte sie gerade geheiratet!

Ihre Mutter hat seit 1901 ausführlich Tagebuch geführt. Das ermöglichte der Tochter mit ergänzenden Briefen, Dokumenten und Archivrecherchen das Leben ihrer Eltern zu beschreiben und gelegentlich ihre eigenen Erlebnisse auf der anderen Seite einzuflechten.

Bis zum Kriegeintritt der USA hatten die Quäker eine Zentralstelle in Berlin. Durch sie konnte noch manche Nachricht ausgetauscht werden. Später vermittelte das Rote Kreuz Lebenszeichen von 25 Wörtern.

Faszinierend ist die Quäker-Haltung: Wahrhaftig bleiben, nicht zu lügen auch dem verlogenen System gegenüber, in jedem Menschen, wer er auch sei, ein Lichtstrahl, „das von Gott“, zu vermuten, darum dies beispiellose soziale Engagement, für bessere Lebensbedingungen einzutreten, am Aufbau gewaltfreier Strukturen der Gesellschaft mitzuarbeiten, und das auch unter einem totalitären Regime auszuleben! Sie standen unter ständiger argwöhnischer Beobachtung durch die Partei. Als eine Quäkerin gefragt wurde, warum sie zu den Juden so freundlich sei, antwortete sie: „Weil ihr so böse zu ihnen seid!“ [288]. Mary Friedrich betreute in aller Offentheit so lange sie noch in der Stadt waren die in einer Villa zusammengepferchten Juden. Es ist erstaunlich was damals mit etwas persönlicher Entschlossenheit noch möglich war!

1942 kam ihr Mann wegen angeblich die Kriegsmoral dämpfender Veröffentlichungen seines Verlages ins Konzentrationslager Buchenwald, zunächst als besonders gefährlicher „Politischer“ in schwersten Strafeinsatz. Als keine Nachricht von ihm kam, machte die Frau eine Eingabe beim Lagerkommandanten: die Post- und Paketsperre wurde aufgehoben! Seine Haftbedingungen wurden gelockert, aber ohne die Pakete von daheim – die nur für Deutsche und mit Auflagen möglich waren – hätte er nicht überlebt.

Erstaunlich ist, dass die Quäker nicht verboten wurden. Im ganzen Reichsgebiet gab es nur etwas über 200 „Freunde“. Heute sind es in Deutschland nicht viel mehr. Das Quäkerhaus in Bad Pyrmont wurde allerdings während des Krieges beschlagnahmt.

Dass „Freunde“ (wie sie sich selbst nennen) auch nur Menschen und nicht immer nur freundlich sind, wird nicht verschwiegen. Aber was eine Geisteshaltung trotz körperlicher Behinderung vermag, bezeugt dieses empfehlenswerte Buch, das übrigens nie vergriffen sein kann: als „Book on Demand“ wird es nach Bedarf gedruckt und ist im Buchhandel erhältlich.

Manfred Bärenfänger

Rebecca Larson, Daughters of Light: Quaker Women Preaching and Prophesying in the Colonies and Abroad, 1700–1775. New York 1999, 416 S., 25 Ill.

Die Epoche des späten Quietismus bis zur amerikanischen Revolution verspricht weiterhin neue Interpretationsmodelle liefern zu können – das Ar-

chivmaterial der schreibfreudigen Quäker ist noch lange nicht erschöpfend ausgewertet. Etwa 1.400 Frauen dienten in der Quäkerkirche als „Ministers“, also als Predigerinnen, als Seelsorgerinnen und als Missionarinnen. Larson untersuchte nun in ihrer Studie 64 Lebensläufe, die transatlantische Reiseerfahrung, und 300 Lebensläufe, die Reiseerfahrung in England bzw. in den Kolonien beinhalten.

Der Einstieg bildet eine erneute Nacherzählung der Quäkergeschichte von den ersten Anfängen bis zur amerikanischen Revolution. Es folgt ein Abschnitt, der auf die Eigendefinition und den Handlungsspielraum der weiblichen Ministers eingeht, anhand von drei unterschiedlichen Lebensläufen der Ministers Jane Fenn, Catharine Payton und Abigail Cravan. Besonderen Schwerpunkt legt Larson auf das transatlantische Reisen und auf die Rolle der Familie, beides Bereiche, die bereits von Christiane Trevett, Margaret Hope Bacon, Phyllis Mack und Rosemary Moore eingehend untersucht wurden. Zusätzlich sei auf die unveröffentlichte Dissertation von Kathryn Damiano „On Earth as it is in Heaven“: Eighteenth Century Quakerism as Realized Eschatology“ (1988) verwiesen, die jedoch in den spezifischen angloamerikanischen Quäkerbibliotheken zugänglich ist. Während Damiano betont „though much warmth is expressed between spouses, it is clear that God’s work was preeminent“, arbeitet Larson die Parität von Ehe und Predigtdienst heraus. Dabei untersucht sie die Mechanismen und Einrichtungen, welche die Glaubensgemeinschaft schuf, um beides zu ermöglichen. Darunter fallen die schon von George Fox begründeten Geschäftsversammlungen für Frauen (women’s business meetings) und die Gewohnheit, daß sich Frauen überwiegend eine gleichgeschlechtliche Reisebegleitung auswählten.

Larson geht weiterhin auf die Bedingungen und den Prozeß der Neudefinierung von Ehe und Mutterschaft ein und erklärt dies sowohl als theologische Antwort aus der spezifischen Quäkerlehre des „Inneren Lichtes“ als auch als ein soziales Moment der Abgrenzung der sich etablierenden Quäkerkirche. Als „gewissenhafte Ehefrauen“ glaubten die weiblichen Ministers nicht, daß ihre religiösen Aufgaben sie von den ehelichen entbinden würden, sondern daß sie der größeren Unterwerfung des eigenen Willens unter den göttlichen gefolgt seien. Bei Abwesenheit eines Ehepartners sprang die Glaubensgemeinschaft als eine Art „erweiterte Familie“ ein und übernahm die Versorgung der Kinder wie die des zurückgebliebenen Ehepartners. Die Hilfe war umfangreicher, als bislang angenommen wurde, und erst durch diese Hilfe war es einem Großteil von Frauen aus weniger wohlhabenden Schichten möglich, dem Ruf in das Predigeramt Folge zu leisten. Diese Vorgehensweise ist jedoch keineswegs quäkerspezifisch, sie findet sich ebenso bei den Mennoniten oder den Herrnhutern.

Das wichtigste Kapitel erwartet den Leser gegen Ende des Buches, wenn die Reaktionen auf die predigenden Frauen thematisiert werden. Die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit reichte vom Bild der Hexen bis zum enthusiastischen Lob der Predigerinnen als „spiritual mothers“. Die Reden der Frauen, auf Quäkerversammlungen wie vor Gericht, auf dem Rathaus wie bei Festveranstaltungen gaben Zuhörerinnen und Zuhörern aus unterschiedlichen

gesellschaftlichen Schichten ein Interpretationsmuster vor, das Larson anhand der Minutes (Beschlüssen) überzeugend und detailliert nachzeichnet. Die Frauen gewannen nach dem Toleration Act von 1689 Aufmerksamkeit und den Status „öffentlicher Figuren“ selbst in den Kulturen, die nicht von den Quäkern geprägt worden sind. Besonders deutlich wird dies in den amerikanischen Kolonien, in denen die Quäker öffentliche Ämter innehielten, ökonomisch erfolgreich waren und – ungewollt – die Säkularisierung partiell vorantrieben.

Die Dissertation, die Rebecca Darlene Larson 1993 an der Harvard University (Cambridge, Massachusetts) abschloß, wurde vollständig überarbeitet. Nützlich für weitere Spezialforschungen ist der umfangreiche Appendix. Er beinhaltet eine Sammlung von Kurzbiographien, eine Liste der Quäkerpredigerinnen und einen umfangreichen Index.

Claus Bernet

Ulrich Herrmann, Karin Priem (Hgg.), Konfession als Lebenskonflikt. Studien zum württembergischen Pietismus im 19. Jahrhundert und die Familientragödie des Johann Benedikt Stanger. Weinheim 2001 (Materialien zur historischen Jugendforschung), 408 S.

Die pietistische Erziehung hat viele Gesichter, leider auch das einer „Schwarzen Pädagogik“. Darüber und über die Leidensgeschichte des Johann Benedikt Spanger (1838-1906), eines einfachen Fremdsprachenlehrers, gibt das vorliegende Buch Auskunft. Die Aufarbeitung des „Falles“ Spanger ist ein großer Gewinn für die Pietismusforschung, die allzuoft an Biographien von Theologen orientiert ist.

Das wesentliche Merkmal eines pietistisch gelungenen Lebenslaufes war das Bekehrungserlebnis; mit diesem stand oder fiel Gnade und Verdammnis, Erwählung und Verwerfung, Himmel und Hölle. Doch ein solches Bekehrungserlebnis trat bei J. B. Stanger nicht ein, sehr zum Leidwesen seiner besorgten Eltern, seiner schüchternen Schwester Christine und seines wohlmeinenden altväterlichen Lehrers und Mentors Wilhelm Friedrich Thumm. Diese alle verlangten das Unmögliche: Eine Bekehrung, die kein Willensakt sein konnte, sondern als Gnadengeschenk erlebt werden mußte. In zahlreichen Briefen zeigen sich die unterschiedlichen Repressionsstrategien der Akteure, auf das Seelenheil Stangers Einfluß zu nehmen: So die Beeinflussung durch Hoffen und Wünschen, Drohen und Verzweifeln, doch auch durch Geldgeschenke und Naturalien (Butter, Wein, Kaffee). So allerdings läßt sich die sündhafte Kreatur nicht zum Vorzeigepietisten verwandeln, und bei Stanger stoßen all diese Vorgehensweisen immer mehr auf Ablehnung und Protest. Er darf es sich als Erfolg verbuchen, daß seine Einstellung zum Pietismus, wie er ihn erleben mußte, niemals in Haß umschlug oder in Atheismus mündete. Es gelang ihm schließlich, seinen Standpunkt zu verbalisieren und mit seinen Korrespondenten in einen Diskurs um konkurrierende Leben-

sentwürfe zu treten, eine Leistung, die von den Autoren des Bandes nicht adäquat gewürdigt wird. Stanger entwickelte mühsam, aber letztlich erfolgreich, eine kontrollierte Distanz, nicht nur geographisch. Die ihm vorbestimmte Rolle des reuigen Sohnes nahm er nicht an, ihm stand der Sinn nach Emanzipation aus der gemeinschaftlich strukturierten Brüdergemeinde Wilhelmsdorf, nach Ausbruch und Freiheit. Diese suchte er zunächst in der Schweiz, wo er sich zu Jean Bénédict wandelte, um schließlich als der Lehrer John Bennet in England (Lancaster) eine erträglicheres Leben zu führen, als es ihm in Wilhelmsdorf möglich zu sein schien. Das ändert freilich wenig am schmerzvollen, aber nachvollziehbaren Urteil des Herausgebers: „Seinem Leben fehlte etwas, das es zu einem gelingenden Leben hätte werden lassen können“ (350).

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Zunächst sei auf die Briefe Stangers und seiner Korrespondenten von 1853 bis 1872 samt dem Apparat verwiesen, die sich folgenden Themenbereichen zuordnen lassen: Das Bestehen des Exams, das Ringen um Unabhängigkeit und „Selbstemancipation“, der Streit um die rechte Lektüre, der Gesundheitszustand der Eltern, Erlebnisse als Hauslehrer, die Lösung von seiner Verlobten Pauline Oßwald, seine Integration in die englische Gesellschaft. Diesen vorangestellt ist eine Sammlung von Aufsätzen, die überwiegend bereits an anderer Stelle publiziert wurden und mit dem „Fall Stanger“ nicht immer unmittelbar in Beziehung stehen, aber dem Leser das notwendige Hintergrundwissen an die Hand geben, da dörfliche Sozialstrukturen den wenigsten aus eigenem Erleben vertraut sein dürften.

Mit einem Wiederabdruck des zehnten Kapitels des Buches „Kornthal und Wilhelmsdorf“ von Sixt Carl Kapff eröffnet der dokumentarische Teil. Damit wird ein unmittelbarer Einblick in die Erziehungs- und Unterrichtsgrundsätze möglich: „Unsere Erziehung soll zunächst Bildung für den Himmel sein“ (56). Diese Himmelsbildung geriert sich mitunter ganz irdisch: „Und bei gar vielen Kindern sahen wir einige Schläge, bei denen die körperliche Empfindung gar nicht in Anschlag kam, als treffliche Arznei wirken“ (58). Nicht weniger schmerzhaft und demütigend mögen die inquisitorischen Befragungen gewesen sein, „Durchgänge“ genannt, die die „Seuche der geheimen Sünden“ ans Licht zu bringen hatten, alles im Rahmen einer „väterlich-ersten und freundlich ansprechenden Unterredung“ (60).

Nach einer Einführung des Herausgebers in die Familienverhältnisse und die Biographie Stangers, welche von großer Menschenkenntnis und von subtilem psychologischem Einfühlungsvermögen zeugt, folgen zwei Beiträge des Historikers Andreas Gestrich. Zunächst wird die Ortsgeschichte von Wilhelmsdorf dargestellt. So wichtig diese Ausführungen des Umfeldes für eine angemessene Würdigung des Aus- und Aufbruches Stangers sind, so überflüssig ist eine abermalige Zusammenfassung der endzeitlichen Erwartungen im schwäbischen Pietismus, die den zweiten Beitrag ausmacht. Zur Lektüre der Hauptperson zählten eben gerade nicht Hahn, Bengel oder Oetinger, sondern Kant, Lessing und die Weimarer Klassiker. Hier wäre eine eigenständige Untersuchung des devianten Leseverhaltens und eine Analyse der Pietismus-

kritik in der Sturm- und Drangzeit ergiebiger gewesen. Anschließend führt Eckart Schultz-Berg den Leser kenntnisreich und lebendig in die dörfliche Primärsozialisation von Wilhelmsdorf ein, die zwischen Strafen und Vergeben oszillierte. Die Sekundärsozialisation in den verschiedenen Anstalten war von der permanenten Imagination der Sünde dominiert, die die Schüler mehr vom Hörensagen kannten als vom eigenen Erleben. Im Idealfall sollte die erfolgreiche Sozialisation in eine Bekehrung münden, wobei damit die pietistischen Symbole und Werte internalisiert waren und das bislang streng überwachte Gemeindemitglied nun selbst zum Überwacher qualifiziert war. Ein Teil dieser Sozialisation konnte, wie im vorliegenden Falle, in einem „Rettungshaus“ stattfinden. Karin Priem stellt diese Einrichtungen im größeren Kontext dar, geht auf die Erziehungsideale ein und zeigt anhand des „Rettungshauszöglings“ Jakob Streicher, daß diese Ideale auf der Realitätsebene nur ansatzweise erreicht werden konnten. Pietistische Erziehung konnte eben nur den Weg bahnen, gehen mußte jeder für sich allein. In diesem Sinne konnte es keine pietistische Pädagogik geben, weil das Ziel, die Bekehrung, nicht mit erzieherischen Mitteln erreicht werden konnte (29). Oder, wie ein Pietist es gesagt hätte: „Der Mensch wirft das Los, aber es fällt, wie der Herr will“.

Claus Bernet

William Reginald Ward, Kirchengeschichte Großbritanniens vom 17. bis zum 20. Jahrhundert (aus dem englischen Manuskript übersetzt von Sabine Westermann). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2000, 202 S.

Dass die Kirchengeschichte Großbritanniens in Deutschland ein Stiefmütterchen-Dasein führt, merkt man beim vorliegenden Band nicht nur im zu Eingang aufgeführten Literaturverzeichnis, das nur einen deutschsprachigen Titel aufführt, obgleich der liebenswürdige Autor des Deutschen mächtig ist und wohl Literatur aufgenommen hätte, wenn sie ihm wichtig erschienen wäre, sondern man merkt es auch daran, dass der Herausgeber der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“, Ulrich Gäbler, meinte, für Lesende aus Deutschland eine Einführung schreiben zu müssen. Dabei unterlaufen ihm nicht wenige Unrichtigkeiten, die unterstreichen, was er sagt, dass nämlich in Großbritannien „die Uhren anders gehen“. Das trifft sowohl inhaltlich als auch methodisch zu, denn die von Reg Ward angewandte Methode bezieht viel stärker als in Deutschland üblich die politischen und sozialen Fragestellungen mit ein und fragt nach den Funktionen und den Beiträgen der unterschiedlichen kirchlichen Gruppierungen. Der Plural ist in der Tat eine inhaltliche Besonderheit, geht es doch nicht nur um die Kirche von England oder die Schottische Kirk, sondern auch in entscheidendem Maße um die Beiträge der religiösen Nonkonformisten und der methodistischen Erweckungsbewegung. Das macht die Lektüre des Buches für Mitglieder und Freunde des „Vereines für Freikirchenforschung“ äußerst interessant.

Das Buch umfasst drei große Kapitel. Mehr als die Hälfte ist dem ersten Kapitel „Kirche und Staat“ im Zeitraum von 1689 (glorious revolution) bis 1850 gewidmet. Das zweite Kapitel behandelt „Die Kirchen in der Industriegesellschaft“ in der Zeit von 1850 bis 1920, dessen erster Teil sich auch wieder mit dem Verhältnis von Kirche und Staat befasst. Das dritte Kapitel behandelt „Die Kirchen im 20. Jahrhundert“. Eine Zeittafel mit Sacherläuterungen und ein Personenregister beschließen den Band.

Gleich der erste Satz wirkt richtungsweisend: „Die Reformation in England war eine staatliche Entscheidung ...“ Es wird aber nicht nur von der Entwicklung in England berichtet, sondern es wird immer auch ein Blick auf Schottland und Irland geworfen, so dass das im Titel genannte Wort Großbritannien zutreffend gebraucht ist. Gleichwohl stehen die englischen Verhältnisse im Vordergrund, weil man davon ausgehen kann, dass die Entwicklungen in Schottland und Irland gewisse Reflexe sind auf Vorgänge, wie sie in England sich abgespielt haben. Der Verf. schildert zuerst die Zeit von 1689 bis 1720, dann die staatskirchliche Ordnung der Hannoveraner 1720 bis 1763 und schließlich die Zeit von 1763 bis 1850 unter der Überschrift „Kirche, Staat, Gesellschaft“. Dabei werden Begriffe wie Deismus erklärt, vor allem aber auch John Wesley in einer neuen Weise in die Geschichte eingeordnet (die Wichtigkeit der Societies, die „Bürde“ seiner Bekehrung, Erweckung in Neu-England und Wales (dort eine Sonderrolle bis zu der Tatsache, dass die Walisische Kirche 1920 entstaatlicht wurde), aber auch in Schottland, wo Ralph Erskine beratend Wesley zur Seite stand, seine Theologie, sein Arminianismus, Rechtfertigung, Heiligung, seine eklektische Methode), die Auswirkungen der Bevölkerungsexplosion ab Mitte des 18. Jahrhunderts, der Einfluss der Sonntagsschule, das Aufkommen der Unitarier (hier: „Unitarismus“ genannt), die für Presbyterianer und Baptisten attraktiv waren, dagegen aber die hochkirchliche Bewegung, ferner die Reisepredigertätigkeit, vor allem auf dem Lande und die Entwicklung der Quäker und Baptisten, die kurz und treffend beschrieben werden, ebenso wie die unterschiedlichen Zweige des Methodismus. Gelegentlich kann die Darstellung auf Sonderentwicklungen, z. B. in Manchester, eingehen, dann werden neue Entwicklungen herangezogen, wie der Traktarianismus und die Persönlichkeit von John Henry Newman. Der erste Teil endet unter der Überschrift „Kirchenspaltung“. Darunter subsumiert der Verf. die Spaltungen im Methodismus, dann aber auch die Kirchenspaltung in Irland und Schottland. Interessant ist seine abschließende Frage, warum das Zeitalter der Doktrinäre endete.

Das zweite große Kapitel befasst sich wiederum mit der Frage, wie eine Trennung von Staat und Kirche möglich wäre, was allerdings bei den gegebenen Verhältnissen sich als unmöglich erwies und verfolgt dann die Anliegen der Kirche, wie sie besonders durch die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse auf den Gebieten der Geologie und der Biologie herausgefordert waren, ferner durch die kritische Geschichtswissenschaft. Es werden dann die sozialen Belange, die die Kirchen thematisierten, dargestellt und vor allem auf der Abstinenzbewegung hingewiesen.

Das dritte Kapitel behandelt die Frage, wie die Kirchen mit den beiden Weltkriegen zurechtkamen, es werden interessante Statistiken aufgeführt, die allesamt unterstreichen, dass nicht nur die Zahl der Anhänger der Kirche von England stetig zurückging, sondern dass auch die Nonkonformisten damit zu kämpfen hatten. Das führt dann zu der Frage, wie sich die Kirchen in England zu der Frage der Mitgliederwerbung gestellt haben, was dann nicht nur zu den ökumenischen Fragen führt, sondern auch dazu, wie im einzelnen Kirchenunionen entstanden sind. Den Schluss des Buches bildet ein besonderes Kapitel über die römisch-katholische Kirche, die einzige Kirche, die in all den Jahren ein stetes Wachstum zu verzeichnen hatte, was dadurch zustande kam, dass relativ viele Immigranten, vor allem aus Irland, zu verzeichnen waren, dass aber auch Konversionen vor sich gingen.

Der einzige größere Nachteil des Buches besteht darin, dass der Verf, dessen versteckter Humor in der Übersetzung nur noch geringfügig durchblickt, zu viele Einzelheiten bei seinen Lesern voraussetzt. Man wird daher das Buch nur dann mit großem Gewinn lesen können, wenn man sich daneben noch andere Möglichkeiten verschafft, sich mit Grundzügen der englischen Kirchengeschichte vertraut zu machen. Erst dann wird die Lektüre des Buches zu einem wirklichen Gewinn.

Erich Geldbach

Samuel Désiré Johnson, Ziele und Praxis der Mission in Kamerun – Historische Aspekte der Tätigkeit der Baptist Missionary Society, Basler Mission und der Missionsgesellschaft der Deutschen Baptisten 1841–1898. Magisterschrift, Missionsakademie der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg, November 2000

Der Verfasser, Pastor der UEBC in Kamerun, bezeichnet sich selbst „Produkt der Mission“. Darauf weise schon sein Name „Johnson“ hin, der von den ersten schwarzen (!) Missionaren, die sein Land Kamerun missioniert hätten, stamme. Samuel Johnson stammt aus dem Dorf Bonamikenguè in Duala in Kamerun, dem Ort, an dem die erste christliche Gemeinde in Kamerun überhaupt gegründet wurde. (Einführung, S. 3)

1. Aufbau der Arbeit: In drei großen Abschnitten folgt die Magisterschrift chronologisch den drei Epochen der Missionierung Kameruns durch die Baptist Missionary Society (1841–1886), die Basler Missionsgesellschaft (ab 1886) sowie durch die Missionsgesellschaft der deutschen Baptisten (ab 1891). Jeder dieser drei Teile bietet einen geschichtlichen Überblick sowie eine Analytische Auswertung, die den Blick auf die Motivation der Missionierung, die Ziele der Mission und auf die Praxis, bzw. Methode der Missionierung der Missionare der jeweiligen Epoche lenkt.

Quellen aus dem Archiv der Baptist Missionary Society in Oxford, dem Basler Missionsarchiv und dem Johann-Gerhard-Oncken Archiv im Bildungszentrum des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland

umfassen Protokolle, Korrespondenzen zwischen der jeweiligen Missionsleitung und ihren Missionaren im Missionsfeld einerseits und andererseits mit der afrikanischen Kirchenleitung, sowie private Korrespondenzen von einzelnen Missionaren und Missionszeitschriften. (12)

2. Kurzer geschichtlicher Überblick: Samuel Johnson schildert hier die Evangelisierung Kameruns bis 1886.

2.1. Erste Periode: 1841–1886: Die erste Periode der Missionierung Kameruns war eng mit der Abschaffung des Sklavenhandels im britischen Empire verbunden. Mit Hilfe von Schwarzen aus Sierra Leone und Westindien (Jamaika) wollte die britische Regierung kleine Zellen der Zivilisation innerhalb Afrikas gründen, um so die Landwirtschaft zu entwickeln und in deren Gefolge den Handel zu fördern. Die Evangelisierung Kameruns in dieser Epoche war ein gemeinsames Unternehmen von ehemaligen schwarzen Sklaven und der Baptist-Missionary Society. Johnson erwähnt als Missionare in Kamerun die beiden Söhne schwarzer Sklaven aus Jamaika, Joseph Merrick (geb. 1818) und Joseph Jackson Fuller (geb. 1825). Fuller war es, der 1886 das Missionsfeld in die Hände der Basler Mission übergab. Johnson: „Als er das Missionsfeld an die Basler Mission übergab, war die Native Baptist Church in Kamerun eine selbständige Kirche geworden.“ [20] Das änderte sich in der

2.2. Zweite Periode (1886–1888), in der die „Mission die Musik der Kolonialisten“ [31] zu spielen begann. Durch die Übergabe der Souveränität Kameruns an Deutschland endet die Epoche der Baptist Missionary Society. Kamerun wird deutsche Kolonie. Die Missionierung Kameruns gelangt in die Hände der Basler Mission. In der

2.3. Dritten Periode (1991–1998) schalten sich die Deutschen Baptisten in die Missionierung ein, nicht ohne innere Auseinandersetzungen bei den Baptisten in Deutschland selbst. Hier lohnt ein Blick auf das Fazit, das Johnson aus dem geschichtlichen Überblick gibt. Er hält u. a. fest:

- „Die Initiative zur Evangelisierung ging von Jamaika aus. ... Schwarze Jamaikaner haben sich an der Missionierung beteiligt“ – „Der Mythos des weißen Missionars, nach dem er es war, der den Afrikanern Gott gebracht hat, relativiert sich hier erheblich“ [30].
- Der Anteil der Afrikaner an der Mission kann schon hier nicht einfach als der von Gehilfen betrachtet werden. „Die Entstehung der Kirche (in Kamerun) wurde ... nur möglich dank einer starken und qualitativen Beteiligung sowohl in personeller wie finanzieller Hinsicht von einheimischen Mitarbeitern und Bekehrten.“ [30]
- Weil die ersten Missionare in Kamerun Baptisten waren, haben „die ersten Christen in Kamerun sehr früh die baptistischen Prinzipien von der Selbstbestimmung der Ortsgemeinde erlebt und verinnerlicht.“ [39] Letzteres führte zu Konflikten sowohl mit der Baseler Mission als auch mit der Missionsgesellschaft der Deutschen Baptisten. Eine selbstbewußte einheimische Kirche wollte, bzw. selbstbewußte Ortsgemeinden wollten sich nicht von den Missionsgesellschaften bevormunden lassen.

3. Werfen wir kurz einen Blick auf die Ergebnisse der Quellenuntersuchungen für die drei Epochen der Mission in Kamerun.

3.1 Die Grundmotivation des Begründers der modernen Mission, William Carey, benennt Johnson mit a) Mitleid für eine arme Bevölkerung, die ohne Gott und Zivilisation lebte und b) mit Nächstenliebe. Die missionarische Motivation in England im 19. Jahrhundert wurzelte in der Erweckungsbewegung des 18. Jahrhunderts und hier speziell in einem vertieften Verständnis der Eschatologie (Millenniumsgedanke und Reich Gottes Gedanke) sowie der Verknüpfung dieser Frömmigkeit mit der praktischen Verwirklichung des Missionsauftrags. Allerdings spielten auch englische Handelsinteressen eine nicht unerhebliche Rolle. „Man war nicht nur an der Bekehrung der Afrikaner zum Christentum interessiert, man tat dies parallel zu der Verteidigung des nationalen Interesses.“ [78] So beklagt Johnson in seiner Untersuchung auch, daß man nicht in Lage war, eine echte und gleichwertige Partnerschaft zwischen den Missionaren und den Einheimischen, die zum Glauben gekommen waren, zu entwickeln.

3.2 Bei der Übernahme der Mission in Kamerun durch die Basler Mission spielte Angst um die eigene Existenz der Missionsgesellschaft eine entscheidende Rolle: „Die Basler Mission war gegen eine enge Zusammenarbeit zwischen Mission und Kolonialismus, konnte jedoch die gebotene Möglichkeit für ihren eigenen Stellenwert in Deutschland trotz Bedenken nicht ablehnen.“ [111] Mit der Übernahme der Mission wollte man die eigene dominante Stellung der evangelischen Mission in Deutschland festigen. Die Basler Mission wollte Dorfgemeinschaften nach pietistischen Prinzipien gründen, die als Beispiel einer christlichen Siedlung aufgebaut waren, frei von allen negativen Einflüssen im Hinblick auf ein richtig christliches Leben. (ebd.) Konflikte mit den kongregationalistisch geprägten Baptistengemeinden waren vorprogrammiert. (vgl. dazu den Abschnitt S. 101-111 über die Trennung der einheimischen Gemeinden von der Basler Mission). Das von der Mission eingerichtete Schulwesen sollte der Volkschristianisierung dienen und die Kinder vor dem Einfluss ihrer heidnischen Kultur und Tradition schützen. Die Kinder sollten „die Verachtung ihrer eigenen Kultur lernen zugunsten der christlichen Zivilisation.“ [111] Der kritische Unterton gegenüber dieser kulturellen Überfremdung durch die Mission entgegen der doch stärkeren Inkulturation in der missionarischen Praxis der ersten Epoche ist nicht zu überhören und m. E. auch berechtigt.

3.3 Die dritte Epoche, die Mission der Deutschen Mission in Kamerun, nimmt in dem untersuchten Zeitraum nur noch einen kleinen Abschnitt ein. Bei der starken missionarischen Prägung der deutschen Baptisten gerade im 19. Jahrhundert verwundert es schon, daß der Gedanke der Mission der „Heiden“ in fernen Ländern erst spät im Baptismus Fuß faßt. Sicher hängt das auch mit der eigenen Lage der Abhängigkeit von ausländischen finanziellen Mitteln für die Gründung von Baptistengemeinden in Deutschland ab. (vgl. dazu 114) Im Jahr 1885 machte sich der Baptistenprediger Eduard Scheve für den Gedanken einer eigenständigen Baptistischen (Außen-) Mission stark. Dabei sieht Johnson eine enge Verbindung des Missionsgedankens bei Sche-

ve mit dem der Diakonie. Diakonie definiert Scheve als „Dienst (der Kirche) an Hilfsbedürftigen“ [122]. Scheve betrachtete die Baptisten in Kamerun als deutsche Baptisten. Johnson vermutet: „Wenn die Baptisten in Kamerun nicht mehr fremde Menschen sind, sondern Deutsche, die aufgrund der Verhältnisse in Kamerun eine dringende Hilfe nötig hatten, dann kann gesagt werden, dass Scheve vielleicht unbewußt in erster Linie gar nicht an ein Missionieren im Sinne der Verkündigung des Evangeliums, sondern an Missionieren im Sinne der Diakonie dachte.“ [123]

4. Theologische Auswertung und Schluß: Johnson hält fest, daß eine Gemeinsamkeit aller drei Missionsgesellschaften, die im Untersuchungszeitraum in Kamerun arbeiteten, darin zu sehen ist, daß Heidenbekehrung und Kirchenpflanzung das jeweilige Missionsverständnis begründet haben. Eine kontextbezogene Mission nach heutigem Verständnis darf in dieser Epoche nicht erwartet werden.

„Man fühlte sich von Gott für die Mission berufen und zu einem heidnischen Volk gesandt, um dort die Menschen zu Kindern Gottes zu machen. Damit wird offensichtlich, daß der Grund, bzw. die Begründung der Mission Gott ist und das Ziel der Mission die Kirche bzw. die gewonnenen Heiden sind.“ [131] Sicher sollte diese Motivation auch in der heutigen Zeit, in der der Weg zu einer partnerschaftlichen und kontextbezogenen Mission hoffentlich unumkehrbar geworden ist, nicht aus dem Blick verloren werden. „Persönliche Erfahrung mit Gott [kann] nicht frei von Kultur, Kontext und Tradition [sein].“ [131]

Samuel Johnsons Magisterschrift stellt die Vorarbeit zu einer Promotionschrift dar. Diese soll die innere Struktur der Missionsgesellschaften im Blick auf die Frage „Was ist eine Missionsgesellschaft?“ zum Gegenstand haben. Es ist zu wünschen, daß diese Promotionsschrift bald folgen wird.

Kurt Jägemann

Manfred Böttcher, „Dialog und Zeugnis. Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR“ (= Friedensauer Schriftenreihe, Reihe B, Gesellschaftswissenschaften) Peter Lang Verlag, Frankfurt/Main u.a. 2001, 144 S., Pb.

Die im vergangenen Jahrzehnt oft gehörte Aufforderung, einander die je eigene Geschichte zu erzählen, hat in Manfred Böttchers Untersuchung eine bemerkenswerte Antwort erfahren. Mit beeindruckendem Selbstbewusstsein und offenkundiger Freude am Dialog mit anderen Christen und Kirchen verdeutlichte Manfred Böttcher einen Abschnitt aus der 150-jährigen Geschichte der Siebenten-Tags-Adventisten unter dem besonderen Aspekt der Beziehungen dieser Freikirche zu den „Großkirchen“ in der christlichen Weltgemeinschaft. In knapper, aber immer präziser Form erfährt der Leser Wichtiges zum Verständnis der Geschichte einer Freikirche, der viele deutsche Mitchristen,

wenn überhaupt, dann nicht selten mit Vorbehalten und Vorurteilen begegnen und sie mit dem Verdikt „Sekte“ belegen.

Manfred Böttcher (geb. 1926) zuerst Gemeindepastor in Leipzig und dann viele Jahre in leitender Verantwortung seiner Kirche als Präsident, Dozent und Direktor, 1988 Ehrendoktor der Andrews University (Michigan, USA), schildert mit wachem Blick für die Gefahren einer kleinen Gemeinschaft das Leben seiner Freikirche in den ersten Nachkriegsjahren und schließlich unter den Bedingungen in den 40 Jahren der DDR. Dabei weitet sich das Feld der Betrachtungen immer wieder auf die „weltweite Freikirche, die heute in über 200 Ländern vertreten ist und mehr als zwölf Millionen getaufte Mitglieder zählt.“

Etwa 20 000 Glieder leben Anfang der 1950er Jahre in der DDR. Bis zur Mauer 1961 verlassen mehr als 4 000 Glieder die DDR. Über Austritte werden keine Angaben gemacht. Die Behinderungen der Arbeit und die Auseinandersetzungen bes. in der Frage des Schulbesuches, die ständigen Versuche des Staates, die Gemeinschaft gegen andere Kirchen auszuspielen, werden ebenso deutlich benannt wie die einfallsreichen Versuche, mit periodischen Druckerzeugnissen und Literatur überhaupt die Aufgabe anzunehmen, „dem Zeugnis des Glaubens in einer atheistischen Welt Geltung zu verschaffen.“

Die Bedeutung der Ausbildungsstätte Friedensau bei Magdeburg, heute staatlich anerkannte Hochschule, wird für die Gemeinschaft nach innen und für ihre Wirksamkeit nach außen aufschlussreich beschrieben. Der Leser ahnt nicht nur an dieser Stelle etwas von der geistlichen Kraft einer zahlenmäßig kleinen Gemeinschaft, die um ihrer Aufgabe willen so große Leistungen erbringen kann.

Die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der DDR wird für die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten zum entscheidenden Forum für die behutsam wie energisch angestrebten interkonfessionellen Kontakte. Namen und Daten der vielfältigen Begegnungen illustrieren den mühevollen Weg zur endgültigen Überwindung des „Sektenimages“.

Manfred Böttchers Herz schlägt für die Kontakte, die Konflikte finden ohne breite Darstellung Erwähnung. Dass sich nach der Wiedervereinigung der beiden in Deutschland bestehenden Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen die Zuordnung der Siebenten-Tags-Adventisten zunächst so schwierig gestaltet, schmerzt nicht nur den Autor. Ob die Sorge berechtigt ist, „dass die ‚Großen‘ eines Tages erneut versuchen könnten, den eigenen ‚Lebensraum‘ zu beschneiden“, darf bezweifelt werden.

Die vorgelegte Untersuchung, der man gern noch ein kleines Kapitel über die finanzielle Leistungskraft, sprich über die große Opferbereitschaft der Gemeindeglieder, gewünscht hätte, macht die Unumkehrbarkeit eines ökumenischen Prozesses deutlich. „Dialog und Zeugnis“ sollte Verbreitung und aufmerksame Leser finden und zum kräftigen Anstoß werden für den immer neu notwendigen Dialog, gerade in unseren Tagen, wo es die Andersartigkeit des anderen als Geschenk und Bereicherung und nicht als Gefahr und Bedrohung anzunehmen gilt.

Eberhard Natho

Reinhard Henkel, Atlas der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften – eine Religionsgeographie. W. Kohlhammer, Stuttgart 2001, 299 S. (mit 66 Karten)

Reinhard Henkel, Professor für Wirtschafts- und Sozialgeographie in Heidelberg und zugleich Mitglied des Vereins für Freikirchenforschung hat nach dem Aufsatz über „Die freikirchliche Landschaft in Deutschland. Untersuchungen über die räumliche Verteilung der Freikirchen“, erschienen in Freikirchenforschung 1999, S. 214-263, nun weitere Ergebnisse seiner weit reichenden Forschungen zur Konfessions- und Religionsgeographie Deutschlands vorgelegt. Im Unterschied zu diesem Aufsatz, in dem neben Situationsanalysen auch die Veränderungen in den Vizennien 1955–1975 und 1975–1995, allerdings nur für ausgewählte Freikirchen heraus gearbeitet wurden, konzentriert er sich in seinem nun publizierten Atlaswerk mehr auf die Wiedergabe der Raumstrukturen fester Jahre. Präziser sind die Titulierungen der Karten geworden: Es wird nicht mehr von Dichte, sondern vom Anteil der Mitglieder der Konfessionen und Religionen zur Gesamtbevölkerung gesprochen. Entscheidend aber ist, dass mit der thematischen Ausweitung nun ein Vergleich räumlicher Strukturen der Konfessionen und Religionen in Deutschland ermöglicht wird.

Durch den Titel wird die Veröffentlichung formal zunächst als Atlas deklariert, gefolgt von der Spezifizierung des Forschungsobjektes auf Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, zugleich unter räumlicher Eingrenzung auf Deutschland. Der Untertitel verweist wissenschaftssystematisch auf die Religionsgeographie. Wenn man heute unter einem Atlas allgemein und weit gefasst eine Folge graphischer Visualisierungen von Daten- und Faktenmaterial in Verbindung mit textlicher Bearbeitung versteht, dann trifft das sehr wohl für das vorliegende Buch zu. Traditionell sind Atlanten im geographischen Sinne jedoch Publikationsformen, die sowohl hinsichtlich ihres Umfangs und ihrer Gestaltung stärker durch Kartenmaterial als durch Text bestimmt sind. Im vorliegenden Atlas verteilen sich Kartenmaterial und Text (einschließlich Tabellen) im Verhältnis 2:7, die Regel wäre etwa 1:1 oder 1:1. Entscheidend aber ist, dass ein Atlas eine enge Verknüpfung von Karten und Text aufweist. Das kann so angelegt sein, dass das Abbildungsmaterial den Text veranschaulicht, oder aber der Text die Abbildungen verständlicher werden lässt, interpretiert und gegebenenfalls informativ anreichert. Das Kartenmaterial, insgesamt 66 Inselkarten, ist konsequent einheitlich angelegt. Es handelt sich generell um Graurasterdarstellungen mit zumeist fünf bis sechs Klassen. Bei 97 Raumeinheiten hätte man sicherlich die Anzahl der Klassen auch erhöhen können, vielleicht sogar auf 10, doch dabei würden bei diesem Darstellungsverfahren Übersichtlichkeit und Lesbarkeit beeinträchtigt. Hinzu kommt, dass die ermittelten Mitgliederdaten nicht wohnortbezogen den Raumeinheiten zugeordnet werden können. Das erübrigt auch die Forderung nach einer stärker detaillierten Darstellung. Es musste hier ein Kompromiss zwischen den beiden Zielsetzungen der Kartographie, einerseits der möglichst

exakten Faktenwiedergabe und andererseits der übersichtlichen Präsentation eingegangen werden. Das ist überzeugend gelungen.

Wer Karten und Text liest, wird den Arbeitsaufwand und die Schwierigkeiten bei der Datengewinnung zu würdigen wissen. Zwar gibt es Religionsgemeinschaften, die statistisch gut erfasst sind, andererseits muss berücksichtigt werden, dass es auch Gemeinschaften gibt, die – wie z.B. die Offenen Brüder oder die Sondergemeinschaft der Christlichen Wissenschaft – keine Mitgliederlisten führen. Bestechend konsequent ist die Aufbereitung des umfangreichen Datenmaterials. In der Umsetzung musste eine Raumgliederung gewählt werden, die die räumlichen Verbreitungsmuster der Kirchen und der anderen Religionsgemeinschaften vergleichbar macht und offen für andere Aspekte der Raumbetrachtung ist, z. B. für historische, gesellschaftspolitische und soziodemographische. Die Entscheidung für die raumordnungspolitischen Einheiten (Raumordnungsregionen = ROR) der Bundesrepublik bot sich dafür an, zumal der Größenzuschnitt angemessen erscheint, obwohl jede Kirche, Freikirche, Sondergemeinschaft oder Religionsgemeinschaft eine eigene spezifische Raumstruktur entwickelt hat. Da die Kirchen- und Religionsangehörigen nicht nach dem Wohnort, sondern nach ihrer institutionellen (gemeindlichen/parochialen) Bindung räumlich erfasst werden, muss insbesondere bei Minderheits- und Diasporagemeinden an dieser Stelle mit spürbaren Unschärfen gerechnet werden. Bei den kleineren Gemeinschaften werden Daten von 1995 oder 1998 kartographisch präsentiert. Bei den größeren werden auch ältere Datenbestände visualisiert, rückwirkend z. T. bis 1935 und sogar 1925.

Aufgabe dieser Untersuchung ist es, allgemeine Raummuster zu beschreiben. Das aber gelingt dem Verfasser dadurch, dass er die Kirchen, Freikirchen, Sonder- und Religionsgemeinschaften aus ihrem geschichtlichen Werden und ihrem konfessions- oder religionspezifischen Verständnis präzise und übersichtlich vorstellt und in Verbindung mit dem zugehörigen Kartenmaterial prägnant deutet. Dabei ergibt sich eine Fülle interessanter Beobachtungen, die die religionsgeographische Forschung zu bereichern vermag. Das Ausgangsmaterial und das Atlaswerk könnten den Grundstein zu einem noch auszubauenden, umfangreichen Geographischen Informationssystem (GIS) der Religionsgemeinschaften bilden.

Die räumliche Analyse wird nach drei Gesichtspunkten vorgenommen: a) Stadt-Land-Verteilung; b) Fragestellung West-Ost; c) räumliche Konzentration. Zur räumlichen Konzentration hat sich der Verfasser methodisch auf die Herausarbeitung des sogenannten Dissimilaritätsindex (DI) festgelegt. Dabei wird räumlich die prozentuale Verteilung der Mitglieder einer Religionsgemeinschaft in den ROR in Bezug gesetzt zur entsprechenden Verteilung der Gesamtbevölkerung. Ein höherer DI-Wert steht demnach für eine höhere Konzentration. Zur Interpretation von West-Ost-Unterschieden oder Stadt-Land-Differenzen in den Mitgliederzahlen werden die Verteilungsmuster eingehender analysiert. In den einzelnen Abschnitten gelingen hervorragende Beobachtungen. So sehr die Karten dazu einladen, sich einen schnellen Über-

blick zu verschaffen, so sehr regt der Text, religions- und konfessionshistorisch und statistisch angereichert, dazu an, die Deutungen nachzuvollziehen.

Bei der römisch-katholischen Kirche und der Evangelischen Kirche wird zudem die Kirchenbindung angesprochen und ebenfalls kartographisch erfasst. Hierbei wird der „Diasporaeffekt“ bestätigt, demzufolge der Gottesdienstbesuch in der Minoritätssituation höher liegt. Andererseits sind Kirchenaustritte, speziell aus der römisch-katholischen Kirche in der Diaspora häufiger zu beobachten als in den von der Kirche dominierten Regionen. Sicherlich wäre es sehr reizvoll und aufschlussreich, auch den Gottesdienstbesuch der Freikirchen statistisch zu erheben oder notfalls abzuschätzen und damit zu vergleichen. Der Arbeitsaufwand wäre allerdings enorm.

Den Aufbau hat der Verfasser weitgehend konventionell angelegt: Zuerst wird die römisch-katholische Kirche behandelt, dann reihen sich die orthodoxen Kirchen an. Der Evangelischen Kirche in Deutschland folgen die konfessionellen Freikirchen mit den Altkatholiken. Danach werden recht eingehend die evangelischen Freikirchen vorgestellt, nachfolgend die anderen Freikirchen, Kirchen und christlichen Gemeinschaften. Schließlich werden die christlichen Sondergemeinschaften erörtert. Auch andere Religionsgemeinschaften werden berücksichtigt (Judentum, Islam, Buddhismus u.a.). Den Abschluss bildet ein Ausblick auf die Nichtreligiösen.

Bei diesem Atlas handelt es sich nicht um ein Nachschlagewerk, das man beliebig neben andere Sammelwerke über Kirchen, Freikirchen und Religionsgemeinschaften stellen kann, sondern um einen neuen Zugang, der mit der Akzentuierung des Räumlichen eine neue Verständnisweise eröffnet, die zudem dazu dienen kann, kirchliche und gemeindliche Raumordnung und Raumplanung praktisch umzusetzen. Das dürfte insbesondere die missionarisch ausgerichteten Freikirchen, z.B. beim Aufbau von „Neulandgemeinden“ interessieren. Interessante Überlegungen liefert der Verfasser, wenn er beispielsweise die Frage aufgreift, „ob der relativ hohe Anteil der Pfingstler in Bayern darauf zurückzuführen ist, dass die pfingstlerische Art der Frömmigkeit auch in einem vom Katholizismus geprägten Milieu eher angenommen werden kann als andere protestantische Frömmigkeitsformen“ (S. 171). Hier zeigt sich, dass die Interpretation der Raumstrukturen äußerst anregend für religions- und konfessionskundliche Fragestellungen sein kann. Die datenbasierte Raumanalyse ist für Henkel weder Datenspielerei noch Selbstzweck.

Für vertiefende konfessionsspezifische Untersuchungen müsste unterhalb der Mesoebene der ROR die Mikroebene erschlossen werden. Die kommunale Basis ist jedoch insbesondere für die kleineren Kirchen- und Religionsgemeinschaften zu eng. Unweigerlich müsste man auf vorgegebene oder postulierte räumliche Grundeinheiten zurückgreifen. Diese Grundeinheiten sind aber das Gefüge von kirchlichem/gemeindlichem institutionalisiertem Standort und Mitgliedereinzugsbereich oder Aktionsfeld der Gemeinde. Das aber kann kaum anders als in einzelnen Fallstudien untersucht werden. Anders liegt es mit der Raumanalyse von Standorten übergemeindlicher, i.d.R. funktionaler Einrichtungen und Dienstleistungen der kirchlichen/gemeindlichen Verwaltung, Diakonie, Bildung, Freizeitgestaltung usw. Eine umfassende

Bestandsaufnahme kirchlicher Einrichtungen würde die Ergebnisse der Henkel-Studie sicherlich abstützen, zugleich aber neue Zusammenhänge aufzudecken helfen. Das wäre insbesondere für das freikirchliche Spektrum eine lohnende, weiterführende Aufgabe.

Wen spricht das Buch an? Sicherlich sind es die Religionsgeographen im besonderen und Sozialgeographen im weiteren Sinne. Für sie ist es eine wertvolle Fundgrube mit anregenden Forschungsergebnissen. Einzureihen sind hier aber auch die Religionshistoriker, die Religionssoziologen und die Religionspädagogen. Dem Verfasser ist es unter der thematischen Zielsetzung und dem methodischen Vorgehen gelungen, ein abgerundetes und weit reichendes Forschungsergebnis zu präsentieren, dem ein breites Interesse zu wünschen ist, weil jeder, der das Buch zur Hand nimmt, mit Sicherheit etwas Neues für sich erschließen wird.

Friedhelm Pelzer

Harriet A. Harris, Fundamentalism and Evangelicals (Oxford Theological Monographs). Oxford University Press, Oxford 1998, 384 S., geb.

Mit ihrer Arbeit zu fundamentalistischen Tendenzen innerhalb der evangelikalen Bewegung knüpft Harris an Überlegungen James Barrs an, die durch die Übersetzung seines Buches *Fundamentalism* auch in Deutschland Eingang gefunden haben. Harris legt ihrer Untersuchung einen Fundamentalismus-Begriff zu Grunde, der sich nicht so sehr auf eine geschichtlich konkrete protestantische Bewegung, sondern auf eine bestimmte Mentalität des Umgangs mit der Bibel bezieht. Nach Harris manifestiert sich diese Mentalität in der methodischen Prämisse, daß die Bibel keine Fehler enthalten könne, weil sie von Gott inspiriert sei, in dem Bemühen, die Irrtumslosigkeit der Bibel empirisch aufzuweisen und einer weithin kompromißlosen Ablehnung der wissenschaftlichen Bibelkritik (S. 15). Insofern als die „neo-evangelikale“ Bewegung weithin von dieser Haltung bestimmt ist, qualifiziert sie das Bemühen dieser Evangelikalen, sich von den Fundamentalisten abzugrenzen, als zum Scheitern verurteilt und taktisch motiviert. In den zentralen Kapiteln des Buches zeichnet die Autorin den Einfluß der Princeton-Theologie auf das Schriftverständnis der Fundamentalisten und der Neo-Evangelikalen nach und prüft, inwieweit der Einfluß des holländischen Neo-Calvinismus zu einer Modifikation oder gar Abkehr von der Prämisse der biblischen Irrtumslosigkeit geführt hat. Dabei kommt sie zu einem in der Tendenz negativen Urteil.

Harris Buch ist dort am stärksten, wo sie sich mit den Wurzeln, der Struktur und den Wirkungen der Princeton-Theologie beschäftigt. So stellt Kapitel 3 eine vorzügliche Analyse der philosophischen Wurzeln des Fundamentalismus dar, in der das oft schwer zu durchschauende Geflecht von deduktiver und induktiver Argumentation in der fundamentalistischen Hermeneutik entzerrt und geordnet wird. Ebenfalls sehr instruktiv ist ihre Untersu-

chung der Rezeption der auf den holländischen Theologen (und Politiker) Kuiper zurückgehenden neo-calvinistischen Hermeneutik des Vorverständnisses insbesondere auf die amerikanische evangelikale Theologie. Positiv hervorzuheben ist weiterhin, daß Harris in ihrer Untersuchung der „fundamentalistischen Mentalität“ zu – bei James Barr noch vermißten – differenzierten Beurteilungen und sehr zutreffenden Beobachtungen kommt. So arbeitet sie sorgfältig heraus, daß in der Praxis einem eher statischen Schriftverständnis unter Evangelikalen ein lebendiges Glaubensleben korrespondiert (vgl. Kap 5). In der Praxis wird die Bibel eben nicht in rationalistischer Weise v.a. als Enzyklopädie gebraucht, sondern ist als das lebendige Wort Gottes, das zum Medium des Heiligen Geistes wird, als Motor und Mitte eines alltätig gelebten Glaubens. Die hier nach Harris aufbrechende Spannung wird u.a. an der Evangelisationspraxis deutlich (S. 195 f.). Einerseits wird mittels rationaler Argumente an das intellektuelle Vermögen des anderen appelliert, andererseits wird das Wirken des Heiligen Geistes als zur Bekehrung notwendig erachtet. Auf diese Weise gelingt es der Autorin zu zeigen, daß die von ihr beobachtete fundamentalistische Mentalität sich nicht notwendigerweise in einem Mangel an persönlichem Glaubensleben zeigt.

Obwohl Harris gründliche Kenntnis (eines Teils) der evangelikalen Bewegung zeigt und zu zahlreichen zutreffenden Einsichten kommt, erweist sich ihr Ansatz bei genauerem Hinsehen als problematisch. Es sei dahingestellt, ob man die evangelikale Bewegung der Vereinigten Staaten und Großbritanniens als repräsentativ für die weltweite evangelikale Bewegung betrachten sollte (S. 3 f., Anm. 2), obwohl angesichts des evangelikalen Wachstums gerade in der „Dritten Welt“ einiges gegen diese Annahme spricht. Gravierender ist, daß sich Harris Einschätzung hinsichtlich Intensität und Wirksamkeit der fundamentalistischen Mentalität unter den (Neo-)Evangelikalen nicht einmal für Großbritannien überzeugend zeigen läßt. Harris nimmt zwar zur Kenntnis, daß dort insbesondere in Folge des starken Heiligungsimpulses der Keswick-Bewegung die Auseinandersetzung um das Inspirationsverständnis der Bibel in gemäßigten Bahnen verlief und die britische evangelikale Bewegung sich von jeher durch eine hermeneutisch offenere und stärker induktive Vorgehensweise in der Bibelwissenschaft auszeichnet, doch stellt sie sicher, daß diese Beobachtung ihre Kernthese nicht beeinträchtigt! Hier stellen sich dann auch Fragen an den Umgang mit der Literatur. So thematisiert Harris auf knapp zehn Seiten (285-292) die Bedeutung Anthony Thiseltons für das Bekanntwerden der britischen Evangelikalen mit der neueren hermeneutischen Diskussion, doch zitiert sie durchgehend lediglich aus dessen frühen Aufsätzen und nicht aus seinen zwei wichtigen Hauptwerken. Auffallend ist aufs Ganze gesehen die nicht zu rechtfertigende Ausblendung des wesleyanisch/heiligungsorientierten Flügels der angelsächsischen evangelikalen Bewegung (das Problem dieser perspektivischen Engführung löst sich noch nicht dadurch, daß sich die Verf. – immerhin – am Ende des Buches dazu bekennt, S. 314 f.). So findet, was die Vereinigten Staaten angeht, z.B. William Abraham nicht die ihm aufgrund seiner thematisch einschlägigen Veröffentlichungen zukommende Behandlung. Auch Clark Pinnock findet nur in soweit Berück-

sichtigung, als er die These des Buches nicht gänzlich destruiert, obwohl bei ihm bereits deutlich wird, daß Harris' Beobachtungen auf ihn schwerlich anwendbar sind. Noch deutlicher wird dies mit Blick auf Großbritannien, wo die Autorin offenbar beheimatet ist. Sie begibt sich hier in einen fast ausschließlichen Dialog mit James Packer, den sie als „the leading British Evangelical theologian from the 1950s to the present“ (S. 182) bezeichnet. Damit folgt sie weit zu unkritisch der Wunschvorstellung des reformiert-anglikanischen Teils der britischen evangelikalen Bewegung. Eine gründliche Untersuchung der Geschichte der UCCF/ RTSF als eine der theologisch einflußreichsten evangelikalen Organisationen hätte erkennen lassen, welche Bedeutung hier auch Theologen wie F.F. Bruce und Howard Marshall besitzen, die sich in keiner Weise der Inspirationslehre Warfields verpflichtet fühlen. Beide werden erwähnt, jedoch ohne gleichwertige Diskussion und – insbesondere im Fall von Marshall – unter Vernachlässigung einschlägiger neuerer Veröffentlichungen. Nur indem sie die erwecklich-wesleyanische und pentekostale Tradition innerhalb der evangelikalen Bewegung fast vollständig aus ihrer Untersuchung ausblendet, kann Harris zu dem Urteil gelangen, Evangelikale und Fundamentalisten wären die letzten 150 Jahre lang allein damit beschäftigt gewesen, die Heilige Schrift zu verteidigen und hätten so ein entstelltes Bild des christlichen Glaubens produziert (S. 167).

Dieser grundsätzliche Einwand ändert nichts daran, daß Harris sich in dem, was sie schreibt, um Sorgfalt bemüht hat. So enthält das Buch neben Graphiken und Übersichten einen Anhang zum Stand der vergleichenden Fundamentalismus-Forschung sowie einen Index fundamentalistischer und evangelikaler Institutionen. Ihre Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur neueren Evangelikalismusforschung aus britischer Perspektive und geeignet, bei gebührender Berücksichtigung, die dieses Buch angesichts wichtiger Einsichten trotz seines problematischen Ansatzes besitzt, nun auch entsprechende Diskussionen in Deutschland anzustoßen. Hier ist nicht weniger Klarheit gefordert als für die weitergehende Analyse des evangelikalen Lagers in Großbritannien und Amerika, zumal die geschichtlichen Wechselwirkungen unübersehbar und für die Identität weiter Teile der deutschen evangelikalen Bewegung konstitutiv sind.

Christoph Raedel

Rüdiger Hauth (Hg.), Kompaktlexikon Religionen. R. Brockhaus, Wuppertal 1998, 373 S., geb.

Die schnelle und sachkundige Orientierung auf dem immer unübersichtlicher werdenden Markt der religiösen Möglichkeiten verlangt nach einem kompakten Nachschlagewerk, das gerade auch dem nicht theologisch geschulten Gemeindeglied in die Hand gegeben werden kann. Rüdiger Hauth hat, mit Unterstützung weiterer Autoren und Mitarbeiter, ein solches kompaktes Nachschlagewerk erstellt. Das Lexikon besticht v.a. durch die begriffliche

und thematische Weite, die Berücksichtigung findet. Weite Bereiche der Esoterik, Sekten, Religionen (das Christentum eingeschlossen) und Weltanschauungen erschließen sich dem Nutzer des Buches. Dabei ist hervorzuheben, daß der Zugang zu einzelnen Themen über mehrere Stichwörter möglich ist. So stößt der Leser beispielsweise auf die „Scientology“ nicht nur unter dem gleichlautenden Stichwort, sondern auch über die Einträge unter „Auditing“, „Engram“ und „Hubbert-Elektrometer“. Häufig sind es ja solche Begriffe, die – ohne anfängliche Kenntnis der dahinterstehenden Gruppe – Fragen aufwerfen. Grundsätzlich hat sich der Herausgeber für kürzere, aber dafür zahlreichere Artikel entschieden. Man wird daher die Kürze der Artikel nicht kritisieren wollen. Dennoch heben sich bei ungefähr vergleichbarer Länge manche Artikel durch ihre präzise und zugleich bündige Formulierung hervor. Verwiesen sei z.B. auf die Artikel zu Personen der deutschen Theologie- und Philosophiegeschichte. So bringen die Einträge zu Bultmann und Hegel Wesentliches in Kürze auf den Punkt. Aber auch auf andere Artikel, wie den zur „Meditation“, trifft dies zu. Der Artikel „Calvinismus“ referiert in Kürze Otto Webers Sicht von dessen vier Hauptformen. Andere Artikel hätten durch wenige weitere Hinweise an Qualität gewonnen. So wäre unter dem Stichwort „religiöser Sozialismus“ neben Wiechern noch Platz für den jüngeren Blumhardt gewesen. Unter „Dortrecht“ hätten die fünf von der Synode verabschiedenen Lehrpunkte genannt werden können. Beim „Kreationismus“ sollte auf die Studiengemeinschaft Wort und Wissen verwiesen werden. Schließlich ist eine dritte Gruppe von Artikeln zu nennen, die zu überarbeiten wären. Der Begriff „Dispensationalismus“ muß in der Neuzeit mit John Nelson Darby in Verbindung gebracht werden. Die Vereinigung der Geschäftsleute des vollen Evangeliums firmiert in Deutschland schon seit Jahren nicht mehr unter dieser Bezeichnung. Die „Reinkarnation“ unterscheidet sich in ihrer östlichen und westlichen Variante v.a. durch die im Westen nicht kalkulierte Wiederverkörperung der menschlichen Seele im Tier. Auch wird die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten konfessionskundlich weithin nicht mehr zu den „Sondergemeinschaften“ gerechnet.

Gelegentlich wird deutlich, daß Hauths *Kompaktlexikon* keine gänzliche Neuschöpfung ist, sondern teilweise auf eine amerikanische Vorlage zurückgeht (Irving Hexham, *Concise Dictionary of Religion*, Downers Grove 1993). Allerdings waren die Autoren bemüht, Artikel auf die Erwartungen des deutschen Lesepublikums zuzuschneiden, z.B. durch Deutschland betreffende Ergänzungen. So bleibt ungeachtet der kritischen Hinweise festzuhalten, daß sich das *Kompaktlexikon Religion* als ein fundiertes Nachschlagewerk empfiehlt, das ohne spezielles Vorwissen verwendet werden kann und den Anspruch hat, eine erste Orientierung zu geben, die dann gegebenenfalls an anderer Stelle zu vertiefender Weiterarbeit führt. Dem Buch ist daher eine weite Verbreitung zu wünschen.

Christoph Raedel

Richard Foster, Viele Quellen hat der Strom. Aus dem Reichtum der Glaubensgeschichte schöpfen. R. Brockhaus, Wuppertal 1998, 366 S.

Mit seinem in der Edition Aufatmen erschienenen Buch möchte Richard Foster dazu einladen, den Reichtum der verschiedenen christlichen Glaubensströmungen für die eigene Spiritualität anzunehmen und fruchtbar werden zu lassen. Er unterscheidet sechs Traditionen, die er als „Ströme des geistlichen Lebens“ versteht (S. 14). Gliederungsprinzip seiner Untersuchung sind also die Dimensionen christlichen Lebens, nicht die Lehrunterschiede der Konfessionen bzw. Denominationen. Folgende Traditionen werden behandelt: Die Tradition der „Kontemplation“ (Kap. II) und die der „Heiligung“ (Kap. III), die „charismatische“ (Kap. IV), die „soziale“ (Kap. V) und die „evangelisch-reformatorische“ Tradition (Kap. VI) sowie die Tradition „der Gestaltwerdung des Glaubens“ (Kap. VII). Im ersten Kapitel arbeitet der Autor heraus, wie sich diese unterschiedlichen Traditionen im Leben von Jesus Christus bündeln. Dabei konzentriert sich Foster – dogmatisch gesprochen – ganz auf den *aktiven* Gehorsam Christi, wie er sich in dessen Leben zeigt, unter Zurückstellung der mit dem Kreuzestod verbundenen Heilswirkungen, die Foster nicht bestreitet, sondern als Kernübereinstimmung der behandelten Traditionen voraussetzt. Die in den genannten Traditionen akzentuierten Aspekte des irdischen Lebens Jesu werden narrativ anhand einer bestimmten in den Evangelien berichteten Begebenheit entfaltet. Die Behandlung der Traditionen selbst folgt jeweils dem selben Aufbau: zunächst wird das Leben und Wirken dreier Personen skizziert, in denen die jeweilige Tradition besonders anschaulich zum Tragen kommt: in einer Person aus der Geschichte, der Bibel und der Gegenwart. Es folgt eine Definition der Tradition sowie eine Gegenüberstellung ihrer Stärken und Gefahren. Abschließend gibt Foster konkrete Hinweise dazu, wie sich ein Leben des Gebets, der Heiligung, der Nächstenliebe etc. praktisch führen läßt.

Die Auswahl der zur Veranschaulichung dienenden Personen ist manchmal zwar überraschend, aber dann doch immer wieder einsichtig. Gerade auch die Lebensberichte über eigentlich schon bekannte Personen wie Dietrich Bonhoeffer und Billy Graham lesen sich bei Foster interessant, genauer: herausfordernd und ermutigend. Als besonders gelungen erscheint zudem die Auflistung der jeder Tradition eigenen Stärken und Gefahren. Foster hat offenbar aufmerksam beobachtet und kann jeder der genannten Traditionen einige bemerkenswerte Stärken abgewinnen. Die Gefahren dagegen, so Foster, sind „nicht unbedingt ein Bestandteil der Tradition“, sondern „eher durch ihre Verfälschung verursacht“ (S. 74).

Die Stärke des Buches liegt ganz klar in der Entfaltung des in den christlichen Traditionen liegenden Reichtums geistlichen Lebens und in der sich bei der Lektüre unabweislich ergebenden Herausforderung, sich diesen Reichtum für das eigene Leben in der Nachfolge anzueignen und dabei von den Einsichten der Bibel und den Erfahrungen der Geschichte zu profitieren. Der sozusagen konzeptionelle Unterbau des Buches scheint dagegen weniger klar. So vermerkt Foster in der Einleitung seines Buches, daß „diese verschiedenen

Traditionen nur die verschiedenen Aspekte des geistlichen Lebens“ umschreiben (S. 14), dessen Fülle sich in Jesus zeigt. Insofern überrascht es nicht, wenn sich bei den Lebensbeschreibungen, die der Veranschaulichung einer bestimmten Tradition dienen sollen, immer wieder Verweise auf andere „Ströme des geistlichen Lebens“ ergeben. Diese Menschen, so drängt sich der wohl zutreffende Eindruck auf, lebten eben näher an der Quelle und deren ursprünglichem Reichtum. Allerdings durchzieht das gesamte Buch zugleich der Gedanke einer sich in der Reihenfolge der Behandlung abzeichnende Aufwärtsentwicklung. So ist die Tradition der Kontemplation „die Grundlage für ein Leben in der Heiligung“ (S. 82). Dieser wiederum geht es um das „Sein“ des Menschen, erst der charismatischen Tradition auch um dessen „Tun“ (S. 127). Erst mit der Ermächtigung zum Tun durch das Wirken des Heiligen Geistes, so Foster weiter, „haben wir eine solide Grundlage, um uns nun auch auf die sozialen Fragen einzulassen“ (S. 171). Und all diese Traditionen sollen „im Alltag zusammenwirken“ bzw. zur „Gestaltwerdung des Glaubens“ beitragen (S. 285). Sind die zuvor genannten Traditionen also letztlich doch (nur) Vorstufen zur „Tradition der Gestaltwerdung des Glaubens“? Ergänzen die behandelten Traditionen einander oder bauen sie aufeinander auf – diese Frage wird leider nicht grundsätzlich geklärt. Die konzeptionelle Unschärfe des Buches zeigt sich auch in den chronologischen Übersichten, in denen der geschichtliche Gang der verschiedenen geistlichen Lebensströme nachgezeichnet wird. So wird John Wesley der Heiligungs-, sein Bruder Charles dagegen der charismatischen Tradition zugeordnet, Charles Finney überraschenderweise der evangelisch-reformatorischen Tradition usw. Insgesamt fällt auf, daß Foster alle Traditionen in einem pietistisch-erwecklichen Sinne interpretiert, was sich besonders bei den Ausführungen zur Tradition des Wortes, also der „evangelisch-reformatorischen“, zeigt. Folgt man der Darstellung Fosters, dann scheint für alle Traditionen eine deutliche Akzentuierung der Liebe gegenüber dem Glauben kennzeichnend zu sein. Andererseits hat der Autor einen „Lebensstrom“, in dessen Lebensmitte die Verehrung Gottes im Sakrament steht, also eine sakramentale Tradition, offenbar nicht entdecken können. Schließlich hat auch der Verlag mit seiner Entscheidung für den deutschen Buchtitel dem amerikanischen Autor keinen Dienst erwiesen. Denn nach Foster hat nicht der eine Strom viele Quellen, sondern die Vielzahl der geistlichen Lebensströme speist sich aus der einen Quelle – Christus (vgl. Kap. I). Dies wurde im englischen Originaltitel (*Streams of Living Water*) noch deutlich.

Freilich verliert Fosters Buch für den, der Ermutigung für das Leben in der Nachfolge Christi sucht, damit nicht notwendigerweise an Wert. Doch wäre es wünschenswert gewesen, dem Leser, der die Verbindung von theologischer Wissenschaft und spiritueller Praxis sucht – wie dies Foster und seine Gemeinschaft *Renovare* durchaus zu tun beabsichtigen – diese oder jene etwas stärker befestigte Brücke zu bauen.

Christoph Raedel

Peter Schicketanz, Der Pietismus von 1675 bis 1800 (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. III/1). Leipzig 2001, 192 S., geb.

Mit diesem Band aus der Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ liegt nun auch eine Überblicksdarstellung zur Geschichte des klassischen Pietismus vor, die vergleichbar aktuell, aber im Umfang wesentlich kürzer ist als die von Martin Brecht u.a. edierte *Geschichte des Pietismus*. Dem Leser wird eine gut verständliche und übersichtlich gegliederte Einführung geboten, die insgesamt betrachtet mehr auf historische, weniger auf theologische Einzelheiten abhebt. In einem Einleitungsteil wird der Pietismus in seinem Verhältnis zur Orthodoxie und zur Aufklärung bestimmt. Dabei interpretiert der Verf. den Pietismus als „Antwort auf die Orthodoxie“ sowie (allerdings mehr in der Überschrift behauptet als im Text begründet) als „Wegbereiter der Aufklärung“. Der Verf. markiert die Gemeinsamkeiten zwischen Pietismus und Aufklärung, v.a. die Betonung der individuellen Freiheit und Verantwortung des Menschen, aber auch die Unterschiede z.B. im Sündenbegriff. Obwohl dem Verf. die aktuell an Zustimmung gewinnende Ausweitung des Pietismusbegriffs als nicht hilfreich erscheint („Der Begriff des Pietismus verliert dabei immer mehr historische Eindeutigkeit und meint eigentlich nur noch Frömmigkeit“, S. 21), gibt er selbst nur eine relativ allgemeine Bestimmung des Pietismusbegriffs. Als kennzeichnend werden die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift und die enge Verbindung von Lehre und Leben, also das Führen eines geheiligten Lebens als Korrelat aufrichtigen Bibelstudiums, genannt (S. 17 f.). Damit dürfte sich dann faktisch doch eine weite Auslegung des Pietismusbegriffs anbieten.

Nach einer kurzen Reflexion auf Recht und Grenzen der traditionsgeschichtlichen Fragestellung in der Pietismusforschung wird, ausgehend vom Hinweis auf die reformatorische Verwurzelung des Pietismus und die Bedeutung der deutschen und westeuropäischen Erbauungsliteratur für seine Entwicklung, der Pietismus in den Niederlanden, am Niederrhein und in Bremen (Kap. 3), Philipp Jakob Spener (Kap. 4), der radikale Pietismus (Kap. 5), August Hermann Francke und der Hallesche Pietismus (Kap. 6), Zinzendorf und die Brüdergemeine (Kap. 7) sowie der württembergische Pietismus (Kap. 8) behandelt. Das Buch schließt mit einem Kapitel, in dem an Lavater, Oberlin u.a. der Übergang des Pietismus zur Erweckungsbewegung exemplarisch markiert wird. Wie in einer Geschichte des Pietismus nicht anders zu erwarten, nimmt die Schilderung des Werdeganges einzelner mit der Entstehung und Entwicklung des Pietismus eng verbundenen Personen maßgeblichen Raum ein. In der Pietismusforschung umstrittene Punkte werden, was bei einer Überblicksdarstellung durchaus ein Vorzug ist, nicht in ihrem für und wider diskutiert, wobei der Verf. jedoch seine eigene Position nicht verschweigt. So bevorzugt es Schicketanz im Anschluß an Ernst Beyreuther, die *collegia pietatis* nicht zu einem „Hauptkennzeichen des Spenerschen Pietismus zu machen“ (S. 60). Die Ursachen für den nach A. H. Franckes Tod schon bald nachlassenden Einfluß des Halleschen Pietismus auf die örtliche Universität sowie für den nie erlangten Einfluß auf breite Bevölkerungskreise

Brandenburg-Preußens sieht der Verf. zum einen in der mangelnden Fähigkeit der Pietisten Halles, sich geistig mit dem an Popularität gewinnenden Aufklärungsdenken auseinanderzusetzen, zum anderen darin, „daß die vornehmlich von Wolff herkommenden aufklärerischen Methoden und Gedanken mit den pietistischen Grundanliegen als vereinbar angesehen wurden“, so daß es zu einem fließenden Übergang von Pietismus und Aufklärung kommen konnte (S. 109).

An dem vorliegenden Band sind insbesondere die zahlreichen Register hervorzuheben. So finden sich am Ende des Buches Lied-, Bibelstellen-, Sach-, Orts- und Personenregister, die den Inhalt dieser Überblicksdarstellung erschließen helfen. Das Literaturverzeichnis am Beginn des Buches fällt dagegen eindeutig zu knapp aus. Verwiesen wird lediglich auf Quelleneditionen und Gesamtdarstellungen, nicht jedoch auf (v.a. neuere) Monographien zu Einzelpersonen und -problemen. Dies ist zu bedauern, auch wenn der Interessent gegebenenfalls auf den ersten Band der eingangs erwähnten *Geschichte des Pietismus* zurückgreifen kann. Dennoch hat der Verf. ein Buch vorgelegt, das seinem angezeigten Zweck, ein Einführungsbuch für Studierende und historisch Interessierte zu sein, formal wie sachlich gerecht wird.

Christoph Raedel

Mark A. Noll, Das Christentum in Nordamerika (aus dem amerikanischen Manuskript übersetzt von Volker Jordan), (= Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen, Bd. IV/5). Leipzig 2000, 272 S., geb.

Die Geschichte des Christentums in Nordamerika hat in der theologischen Forschung Deutschlands bislang nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die ihr, schon aufgrund ihrer zahlreichen Wechselwirkungen mit der europäischen Kirchen- und Theologiegeschichte, eigentlich zukommen müßte. Als Ernst Benz 1961 im Rahmen seiner *Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht* über „den Zusammenhang der europäischen und der amerikanischen Kirchengeschichte“ schrieb (Kap. 4), verwies er dabei auch auf die in dieser Hinsicht bestehenden „vordringlichen Aufgaben“ der Forschung. Vergegenwärtigt man sich die Liste der von Benz genannten Desiderata, dann scheint es, als seien wir – insbesondere was den Zeitraum des 19. und 20. Jahrhundert angeht – über bescheidene Anfänge nicht hinausgekommen. Von einem um sich greifenden brennendem Interesse an amerikanischer Kirchen- und Theologiegeschichte in ihrer Beziehung auf die „alte Welt“ kann jedenfalls, legt man den vorliegenden Forschungsertrag zugrunde, keine Rede sein. Um so stärker ist es zu würdigen, daß der Verlag der *Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen* die Verantwortung für den Teilband zur Geschichte des Christentums in Nordamerika in die Hände des anerkannt kompetenten Wheaton-Professors Mark Noll gelegt hat. Um es vorweg zu nehmen: Nolls Buch läßt kaum Wünsche offen. Doch der Reihe nach.

Im Vorwort des Buches wird der Leser sowohl über die konzeptionelle Anlage als auch über den intendierten Leserkreis orientiert. Danach hat sich der Verf. für eine „Kombination aus notwendigerweise skizzenhafter Berücksichtigung von Ereignissen und Interpretationen zusammen mit sehr ausführlichen bibliographischen Hinweisen“ entschieden, so daß das Buch einerseits interessierten Laien einen Überblick verschafft und sich andererseits als Ausgangspunkt für weitergehende Forschungen anbietet (S. 5). Die Darstellung hebt dabei in besonderer Weise auf solche Elemente des nordamerikanischen Christentums ab, wie z.B. die Trennung von Kirche und Staat, die sich prägnant von der Erfahrungswelt des deutschsprachigen Lesers abheben. Zwischen Vorwort und Haupttext steht ein exzellent gegliedertes Literaturverzeichnis, das zeitliche und thematische Gliederungselemente miteinander vereint. Bereits diese Literaturliste läßt erahnen, auf welchen reichen Fundus von Monographien zu allen denkbaren Einzelproblemen der Verf. für seine Überblicksdarstellung zurückgreifen kann – und dies auch durchgehend tut. Letzteres zeigt sich auch an dem auf weitere Titel verweisenden Anmerkungsapparat, wobei die Fülle gerade neuerer Veröffentlichungen ins Auge fällt.

Die beiden ersten Kapitel des Buches charakterisieren das amerikanische Christentum als eine „alte Religion in der Neuen Welt“ und arbeiten die Bedeutung der Einwanderungsbewegungen für dessen Geschichte heraus. Im Zuge einer methodischen Reflexion begründet Noll dabei seinen Ansatz, das nordamerikanische Christentum aus der Perspektive seiner Verpflanzung aus der „alten“ in die „neue“ Welt zu untersuchen. Im zweiten Kapitel benennt der Verf. konkret fünf Bedingungen für die Ausprägung des spezifischen Charakters amerikanischer Religiosität (der weite Raum, die zentrale Stellung der Bibel in Abwehr anderer Autoritäten, Rasse und ethnischer Hintergrund der diversen Siedlergruppen, der religiösen Pluralismus sowie das Fehlen des konfessionellen Konservatismus). Die nun folgenden elf weiteren Kapitel beschäftigen sich mit Ereignissen und Themen der nordamerikanischen Christentumsgeschichte, wobei sich eine gelungene Mischung aus chronologischen und thematischen Abschnitten ergibt. Der zeitliche Rahmen der Darstellung erstreckt sich von der Kolonisierung bis in die jüngste Gegenwart (1998); in thematischer Hinsicht finden die Trennung von Kirche und Staat sowie die Theologie gesonderte Berücksichtigung. Dem Anspruch des Buchtitels entsprechend (der keine Gleichsetzung von „(US-) amerikanisch“ und „nordamerikanisch“ impliziert), werden ferner – wenn auch weniger breit – Mexiko und Kanada behandelt. Der bewußte Zuschnitt des Buches auf einen deutschen Leserkreis zeigt sich dann in besonderer Weise noch einmal im letzten Kapitel, das dem Schicksal der europäischen Traditionen, gemeint sind die lutherische und die römisch-katholische, nachgeht. Schließlich ist auch das Fazit am Ende des Buches nicht der Versuch, bereits Gesagtes in gedrängter Form noch einmal zu wiederholen, sondern ein interessant zu lesendes Resümee des Verf., angeregt durch die Perspektive europäischer Beobachter der amerikanischen Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte. Doch auch dann ist der Leser noch nicht wirklich am Ende des Buches angelangt.

Denn der Verf. hat seiner Darstellung nicht nur ein Personenregister und eine Zeittafel angefügt, sondern auch verschiedene Übersichten zur denominationalen Struktur der im Buch besprochenen drei Staaten, die diesseits des Atlantik nur schwer greifbares, aber wichtiges Material auf wenig Raum bündeln.

Natürlich ließe sich über einige Interpretationen und Gewichtungen der Darstellung diskutieren. So hätte der Reiz einer Geschichte des amerikanischen Christentums für den deutschen Freikirchenforscher in einer stärkeren Berücksichtigung der Baptisten und Methodisten nicht nur für die erste Hälfte des 19., sondern auch für das 20. Jahrhundert, gelegen, konkret in einer Reflexion auf das enorme Wachstum der südlichen Baptisten und den signifikanten numerischen Niedergang des Methodismus (der UMC) in diesem Jahrhundert.

Nach allem, was hier gesagt wurde, steht außer Frage: Mark Noll hat ein beeindruckendes Buch vorgelegt, das Darstellung und Interpretation in ausgewogener Weise miteinander verbindet sowie komplexe Themen und Entwicklungen in sehr gut lesbarer Form aufbereitet, wobei es Noll immer wieder gelingt, allgemeingültige Beobachtungen gerade an prägnanten Fallbeispielen zu veranschaulichen. Bemerkenswert ist ferner die umfassende Literaturverarbeitung, die, so bleibt zu hoffen, zu einer zukünftig stärkeren Wahrnehmung amerikanischer Forschungsbeiträge führt.

Christoph Raedel

Dietmar Lütz, Der Weg zum Glauben. Emil Brunner und das unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik (mit einem Vorwort von Bischof Dr. Walter Klaiber). WDL-Verlag, Berlin 2000, 556 S., Pb.

Das Erscheinen dieses Buches ist aus drei Gründen sehr zu begrüßen. Erstens gehört es zu der bislang noch seltenen Spezies systematisch-theologischer Monographien, die von einem Freikirchler, in diesem Fall von einem Baptisten verfaßt wurden. Zweitens befaßt es sich mit der Frage, wodurch ein Mensch zum Glauben an Christus kommt, verbindet also das missionarische Engagement, das für Überzeugungen und Praxis der Freikirchen zentral ist, mit wissenschaftlich kommunikabler dogmatischer Denkarbeit. Drittens analysiert es die dogmatische Denkarbeit Emil Brunners, eines Theologen aus dem 20. Jahrhundert, der nach meinem Dafürhalten in fast allen seinen Publikationen eine bis heute wesentliche Alternative zu Karl Barth und Rudolf Bultmann formuliert hat. Aus diesen drei Gründen ist der Verfasser, der zur Zeit als Pastor einer Berliner Baptistengemeinde, als Geschäftsführer des Ökumenischen Rates Berlin-Brandenburg und als Beauftragter der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) am Sitz der Bundesregierung tätig ist, kaum zu stark für dies Buch zu loben.

Ziemlich genau die Hälfte des umfangreichen Werkes widmet er der Darstellung des Wegs zum Glauben aus dem Werk Emil Brunners. In der zweiten Hälfte wird uns das Thema der Glaubenswerdung dann zunächst aus den Werken anderer Theologen vorgeführt, angefangen von Melanchthons *Loci Communes* 1521 bis Wolfhart Pannenberg's Systematischer Theologie aus den Jahren 1988–1993. Auf den letzten 84 Seiten bietet der Verfasser schließlich einen eigenen „programmatischen Entwurf“ einer „Dogmatik der Glaubenswerdung“.

Die Schlüsselstellung für das gesamte Buch nimmt der Abdruck und die Kommentierung eines bisher nur als Typoskript existierenden Brunner-Textes ein, den der Zürcher Theologe wahrscheinlich im Jahre 1959 unter der Überschrift „Der Weg zum Glauben“ als Kapitel seiner Dogmatik entworfen, aber schließlich doch nicht hat drucken lassen. Brunner stellt darin die Frage, wie der nicht-christliche Mensch dazu kommt, daß er das Evangelium hören will und hören kann, und er stellt die Frage so, daß mit ihr zugleich nach dem theologischen Ort in der Dogmatik gesucht wird, wo sie ihre Antwort finden kann. Dieser Ort ist für ihn die christliche Anthropologie, und zwar in der Fassung, die Sören Kierkegaard ihr gegeben hat. Kierkegaard zeigt philosophisch-anthropologisch drei Existenzmöglichkeiten des un- bzw. vor-gläubigen Menschen auf, die nach Brunner „in idealtypischer Weise einen Weg zum Glauben darstellen“ (Lütz 255). Es sind dies – in Kierkegaards Sprache – Ästhetik, Ethik und Religion. Gemeint ist damit zunächst der Mensch, der den sittlichen Anspruch noch nicht kennt, sondern ganz im Genuß und im Theoretisieren lebt (Ästhetik), sodann der Mensch, der zwar die Forderung des Guten kennt, aber vom Problem der Schuld noch nicht bedrückt ist (Ethik), und schließlich der Mensch, der das sittliche Gesetz als göttliches Gebot kennt, das ihn schuldig spricht, aber vom Evangelium noch nichts weiß (Religion).

Lütz läßt sich von dieser dreifachen Phänomenologie zu seiner These inspirieren, der Glaube entstehe dadurch, daß das Evangelium von Jesus Christus vom nicht-christlichen Menschen als Antwort auf sein elementares Fragen nach Sinn (*logos*), Schuld (*opheilema*) und Macht (*exousia*) erfahren wird. Freilich ist sofort deutlich, daß die drei anthropologischen Grundbegriffe von Lütz (Sinnfrage, Schuldfrage, Machtfrage) mit den dreien von Kierkegaard und Brunner (Ästhetik, Ethik, Religion) durchaus nicht identisch sind. Lütz kritisiert sogar Brunners Ansicht, daß die von Kierkegaard „religiös“ genannte Existenz dem Glauben näher stehe als die anderen Existenzformen, weil sie dem Leben unter dem Gesetz entspreche, von dem Luther sagte, daß es die notwendige Vorbereitung auf das Evangelium ist. Er nennt diese Gedanken eine „befremdliche Zerbruchstheologie“ (263). Die Lütz'sche Dreier-Reihe Sinnfrage, Schuldfrage und Machtfrage findet sich bei Brunner explizit weder in dem einschlägigen Textentwurf noch in seinen gedruckten Veröffentlichungen. Dennoch meint Lütz, das gesamte theologische Schaffen Brunners nach diesem Dreier-Schema gliedern zu können. Er behauptet, daß *alle* Veröffentlichungen Brunners dem Ziel gewidmet sind, die „Bedingungen der Möglichkeit von Glaube“ (4) zu ermitteln, und daß sie sich dementspre-

chend zunächst (von 1914-1928) der Sinnfrage annahmen, dann (von 1929-1937) der Schuldfrage und schließlich (von 1937-1946, dem Erscheinungsjahr des ersten Bandes der zusammenfassenden Dogmatik) der Machtfrage. Ist es schon angesichts des eben festgestellten begrifflichen Dissenses eher unwahrscheinlich, daß diese Periodisierung sachgerecht ist, so macht auch die interpretatorische Durchführung die These nicht überzeugender. Um nur einen Schwachpunkt zu nennen: Lütz muß, um bei seiner These bleiben zu können, so wichtige Monographien wie „Offenbarung und Vernunft“ (von 1941) und „Gerechtigkeit“ (über ein christliches Naturrecht, von 1943) einfach übergehen.

Lütz arbeitet in seinem ersten Hauptteil gewiß sehr überzeugend heraus, wie stark die missionarische Aufgabe der Christenheit das Brunner'sche Denken bestimmte und wie häufig sich bei ihm Erkenntnisse finden, die das Entstehen des Glaubens verständlich machen. Aber zu behaupten, daß die Frage nach der Glaubenswerdung das alles dominierende Hauptthema der gesamten intellektuellen Biographie Brunners gewesen sei, ist deutlich übertrieben. Er hätte dann wohl auch seine zusammenfassende Dogmatik anders anlegen müssen. Daß er in seinem ungedruckten Kapitel erklärt, die evangelische Theologie habe den Weg zum Glauben bisher kaum durchdacht, bedeutet nicht, daß er selber sich ausschließlich diesem vernachlässigten Thema gewidmet hat. Und wenn er es getan hätte, dann wäre ihm die Zusammenfassung gewiß nicht so schwer gefallen, daß er schließlich auf ihren Druck verzichtete.

Auf ein einzelnes Mißverständnis muß noch hingewiesen werden, weil es von ziemlich großem Gewicht ist. Lütz erklärt sich den programmatischen Buchtitel „Wahrheit als Begegnung“ so, daß sich Brunner die Bezeichnung „Wort“ für sein Anliegen „offensichtlich“ als ungenügend erwiesen habe. Das ist jedoch alles andere als offensichtlich, vielmehr hineingelesen, denn mit „Begegnung“ meint Brunner gerade die „personale Korrespondenz von Wort und Glaube“ (dort S. 103); er kann Begriff und Sache des Wortes also keinesfalls entbehren.

Angeregt von Brunners Gedanken zur Glaubenswerdung durchforstet Lütz in seinem zweiten Hauptteil die gesamte protestantische Theologiegeschichte – jedenfalls exemplarisch. Er behandelt die reformatorischen Einsichten bei Luther, Melancthon, Calvin und im Heidelberger Katechismus, und zwar weitgehend ablehnend. Bessere Noten erhalten Osiander, Quenstedt, Wesley, Schleiermacher, Wilhelm Herrmann und Adolf Schlatter, letzterer meines Erachtens mit großem Recht! Nach einem kurzen Seitenblick auf katholisch-theologische Aussagen zur Glaubenswerdung werden dann unter den Dogmatikern des 20. Jahrhunderts Karl Barth, Paul Tillich, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg auf das Thema Glaubenswerdung hin befragt. Pannenberg kommt am besten weg, vor allem, weil er das Streitgespräch mit den Nichtchristen sucht und weil er innerhalb der Theologie Kritik an der lutherischen „Einengung des Evangeliums auf die Sündenvergebung“ (451) übt. Schade ist es, daß Lütz im Kapitel über Barth auf einen kritischen Vergleich mit Brunner verzichtet. Brunner hat ja ziemlich deutlich erkannt, daß Barths

Offenbarungslehre (Ablehnung einer allgemeinen Gottesoffenbarung außerhalb von Christus), seine Erwählungslehre (alle Menschen sind in Christus erwählt und können gar nicht verloren gehen) und auch seine Anthropologie (alle Menschen haben durch ihre Erschaffung bereits Anteil an Christus und existieren unveränderbar im Bund mit Gott) mit der missionarischen Aufgabe der Kirche in starker Spannung stehen. Aber auf die Alternativen zu Barth, die Brunner entwickelt hat, legt Lütz merkwürdigerweise so gut wie kein Gewicht, obwohl gerade in ihnen Brunners Verständnis von Mission deutlich wird.

Der Schlußteil, in dem Lütz seinen eigenen Programmentwurf einer „Dogmatik der Glaubenswerdung“ vorlegt, beginnt mit einer „ontologischen Grundlegung“, die „die Seinsfrage“ als Machtfrage, Schuldfrage und Sinnfrage darstellt. Obwohl Lütz sagt, er habe sich zu dieser „Ontologie des Glaubens“ durch Brunner anregen lassen, erinnert der Abschnitt viel stärker an Paul Tillich (so etwa folgender Satz: „Die Erfahrung des Seins ist die ursprüngliche Erfahrung von Macht, denn im Sein wird die Macht des Seins als ein Anstehen gegen das Nichtsein erfahren“; 457). Zum Begriff der „Schuld“ entfaltet Lütz hier noch einmal, was er überall betont, daß nämlich „Schuld“ für ihn der „Oberbegriff für das Sollen von Menschen“ ist und nicht sofort ein Versagen gegenüber diesem Sollen meint.

In der auf die ontologische Grundlegung folgenden Durchführung werden die Hauptthemen Sünde, Religion, Volk Gottes, Jesus Christus, Geist Gottes und Mission behandelt, und zwar jeweils unter ständigem Heranziehen der drei Kategorien Sinn, Schuld und Macht. Bei den Wesenäußerungen aller Religion z.B. finden sich diese drei Kategorien wieder im Dreiklang von Mythos, Ritus und Kultus. In der Botschaft Jesu klingen sie in den drei Schwerpunkten Gotteskindschaft (Sinn), Gottesgerechtigkeit (Schuld) und Gottesherrschaft (Macht) an. In der neutestamentlichen Evangeliumsverkündigung antwortet der johanneische Typ auf die Sinnfrage, der paulinische auf die Schuldfrage und der synoptische auf die Machtfrage. Der christliche Glaube ist verankert in Erkenntnis, Gewissen und Erfahrung. So ähnlich werden alle Themen gegliedert. Die Darlegung läuft schließlich auf jene Frage zu, die das Thema der ganzen umfangreichen Untersuchung bildet: Wie entsteht der Glaube? Und des Verfassers eigene Antwort darauf lautet: „Wenn sich der Glaube als Antwort auf die Seinsfragen nach dem Sinn, der Schuld und der Macht versteht, wenn er also in den Dimensionen von *cognitio*, *conscientia* und *experientia* zu Hause ist, dann wird alles, was eine Begegnung von Menschen mit Gottes *logos*, *opheilema* und *exousia* ermöglicht, als Zündfunke des Glaubens dienen können“ (528).

In seinem Vorwort hat Bischof Klaiber über diesen Schlußteil sehr zu Recht gesagt: „In diesem Entwurf ... stecken einige sehr beachtliche systematische Grundperspektiven und eine Fülle von Anregungen zur Weiterarbeit.“ Mich hat dieser Teil im ganzen Buch am stärksten überzeugt, und zwar weil mir die das theologische Erkennen erhellende Kraft des Dreiklangs von Sinnfrage, Schuldfrage und Machtfrage deutlich wurde. Allerdings: Die konkrete Durchführung bei Lütz hat auch verschiedene Anfragen entstehen lassen. Das

betrifft vor allem einen Punkt, der Emil Brunner zusammen mit Luther wichtig ist, den Lütz aber gerade (in weitgehender Übereinstimmung mit Barth und Pannenberg) kritisiert: Die Betonung der Sündenvergebung als Inhalt des Evangeliums.

Gewiß: Wo Vergebung als *einzige* Heilsgabe erscheint und das Amt Christi nur in seinem Priestertum gesehen wird, da wird das biblische Zeugnis verkürzt. Aber man kann nun umgekehrt das Gewicht der Sünde und entsprechend der Vergebung theologisch auch unterschätzen. Dies geschieht z.B., wenn Lütz Sünde nur als „Einschränkung und Beeinträchtigung“ der ursprünglichen Fähigkeiten des Menschen betrachtet (475) und wenn er Paulus so deutet, als bestünde die Sünde für ihn nur in einem Defizit des Menschen. Sünde ist aber nicht nur Mangel am Guten, sondern Wirklichkeit des Bösen, nämlich ein aktiver Widerwille gegen Gott, eine „Rebellion“, wie Brunner ganz mit Recht geschrieben hat. Darum ist die Sünde auch das entscheidende Problem im Verhältnis Gottes zum Menschen – tatsächlich die Sünde und nicht etwa die Unwissenheit oder die Machtlosigkeit des Menschen. Die Sünde als willentlicher Widerstand gegen Gott trennt uns von der Quelle des Sinns und der Macht. Weil die Bibel ein personales Gottes- und Menschenverständnis hat, in Gott und Mensch also zwei Willen gegeneinander stehen sieht, darum bestimmt die „Ethik“, also das Verhältnis von göttlichem Anspruch und menschlichem Gehorsam, die Beziehung von Gott und Mensch. Darin unterscheidet sich das biblische (jüdische und christliche), ihm folgend auch das islamische Gottesverständnis von allen anderen, überwiegend mytisch bestimmten.

Darum bezeichnet auch nicht die *exousia* die „eigentlich christliche“ „Glaubensdimension“ (507), sondern das *opheilema*. Hier kommt es außerdem auf das richtige Verständnis an. Gewiß geht es bei Begriff und Sache der „Schuld“ zunächst um das Geschuldete, also das Gebot und Gesetz Gottes. Aber in der christlichen Anthropologie kann man nicht einfach nur sagen, daß Menschen „passiv und aktiv schuldig werden können“ (463; Hervorhebung von mir), man muß zugleich sagen, daß sie auch tatsächlich schuldig geworden *sind*. Damit wird man auch dem Umstand besser gerecht, daß der Begriff der Sündenvergebung in der Bibel wirklich eine Schlüsselstellung einnimmt. Selbst wenn man nicht anerkennen wollte, was vor allem Peter Stuhlmacher herausgearbeitet hat, daß nämlich das Zeugnis von Jesus Christus als dem messianischen Versöhner die Mitte des Evangeliums ist, muß man doch anerkennen, daß es das am meisten Anstößige an Jesus war, daß er Vollmacht zur Sündenvergebung an Anspruch nahm (Mk 2,10), daß seine Jünger sich von ihm mit der gleichen Vollmacht ausgestattet wußten (Joh 20,23), daß sie den Hörern des Evangeliums die Taufe „zur Vergebung eurer Sünden“ anboten (Apg 2,38) und daß sie das Abendmahl feierten im Gedächtnis des Blutes Christi, „das vergossen wird für viele zur Vergebung der Sünden“ (Mt 26,28). Mit diesen kritischen Bemerkungen soll nicht bestritten werden, daß das Ganze des Evangeliums in dem Dreiklang der Antwort auf die Sinn-, Schuld- und Machtfrage treffend zusammengefaßt wird, aber es soll sichergestellt werden, daß darin das Schuldproblem und seine Lösung in der Vergebung (ein-

schließlich Erneuerung oder Wiedergeburt) die Zentralstellung einnimmt. Lütz hätte gut getan, sich nicht gerade an dieser Stelle der Theologie Brunners zu verschließen. Glücklicherweise gibt es auch einzelne Zeichen, daß eine Annäherung hier nicht ausgeschlossen ist. Lütz zitiert nämlich am Ende seiner Arbeit zustimmend Brunner u.a. mit folgendem Satz: „Ohne *iustitia civilis* und ohne *theologia naturalis* [soll heißen: ohne Gesetz im theologischen Verständnis] kein Evangelium, nach menschlichem Ermessen“ (529). Sein weiteres Nachdenken über den Weg zum Glauben könnte sich also durchaus noch stärker für Brunners von Paulus übernommene Erkenntnis öffnen, daß das Gesetz ein *paidagogos*, ein Erzieher auf Christus hin ist (Gal 3,24).

Normalerweise hätte ich diese Rezension geschlossen mit der auf das Äußerliche gerichteten Bemerkung, der Autor hätte einen besseren Verlag verdient gehabt, d.h. einen in der Theologie bekannteren Verlag, der dem Buch mehr Aufmerksamkeit verschaffen würde und der gewiß auch eine bessere Papierqualität gewählt hätte. Eine solche Bemerkung ist in diesem Fall schwer möglich, denn der Autor ist auch sein eigener Verleger. So bleibt mir nur zu wünschen, das Buch möge auch unter diesen Umständen die Aufmerksamkeit erringen, die es inhaltlich verdient.

Uwe Swarat

Herbert Ford, „Fluchtwege. Jean Henri Weidner als Lebensretter“. Advent-Verlag, Lüneburg, 2001, 231 S., Pb.

Als im Juni 1940 deutsche Truppen Paris bedrohten, half der Niederländer Jean Henri Weidner der französisch-belgischen Kirchenleitung der Siebenten-Tags-Adventisten bei der Übersiedlung aus der Metropole in die südfranzösische Provinzstadt Anduze, die zum nichtbesetzten Teil Frankreichs und damit zum Hoheitsgebiet der von den Deutschen eingesetzten Vichy-Regierung gehörte. Nach der Kapitulation Ende Juni 1940 wurden viele Flüchtlinge in die dortigen Internierungslager eingewiesen. Inhaftierte Juden waren ständig in Gefahr, an die Gestapo übergeben und in ein deutsches KZ gebracht zu werden. Derart Gefährdete wurden von der Organisation „Die Christliche Freundschaft“ aus den Lagern herausgeschmuggelt und bei Einheimischen untergebracht. Der Adventist Weidner arbeitete zusammen mit dem Jesuitenpater P. Chaillot, dem reformierten Pastor Roland DePury, dem Präsidenten des Französischen Protestantischen Bundes, Pfarrer Marc Boegner, dem Kardinal Gerlier aus Lyon und anderen in dieser Organisation.

Doch mit der Zeit gab es für Juden auch bei Einheimischen keine Sicherheit mehr. Sidney Rosenthal und seine Familie waren die ersten, die Weidner über die schweizerische Grenze nach Genf in Sicherheit brachte. In Sichtweite der Stadt befindet sich auf französischer Seite in Collonges die adventistische Hochschule. Weidners Vater lehrte dort zwölf Jahre Griechisch und

Latein. Sein Sohn kannte die Grenzgegend als begeisterter Wanderer und Bergsteiger wie kaum ein anderer. Deshalb wählte er auch für künftige Fluchtrouten dieses Gebiet. Sein Bestreben war es, gefährdete niederländische Juden in Sicherheit zu bringen. So entstand unter dem Namen „Netz Holland-Paris“ unter Jeans Leitung eine neue Widerstandsbewegung, in der im Winter 1943/44 schließlich 300 Mitarbeiter tätig waren, die von sieben Zentralstellen koordiniert und unterstützt wurden.

Die Fluchtrouten für Juden, andere bedrohte Zivilisten und abgeschossene alliierte Flieger verliefen von den Niederlanden und Belgien über Paris nach Toulouse oder Lyon. Von diesen beiden südfranzösischen Stützpunkten aus wurden die Flüchtlinge dann auf unterschiedlichen Wegen in die Schweiz oder über die Pyrenäen nach Spanien geleitet. Weidners Organisation rettete 800 Juden, 112 Luftwaffenangehörige und zahlreiche andere Verfolgte auf der Flucht vor dem Nazi-Terror das Leben. Seine Agenten übermittelten auch Informationen über die Lage der Kirchen in den besetzten Ländern nach Genf an Dr. W. A. Visser't Hooft, dem ersten Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mitteilungen für kirchliche Gruppen liefen von Genf ebenfalls über „Holland-Paris“ zurück in die besetzten Gebiete.

Die Niederländische Gesandtschaft in Bern erhielt durch Weidners Organisation Berichte über die Notlage niederländischer Flüchtlinge in Frankreich und Belgien. Sämtliche Aktionen des Netzes „Holland-Paris“, die in militärischem Zusammenhang standen, etwa die Flucht von holländischen Offizieren ins neutrale Ausland, wurden vom Berner Büro des Generals A. G. van Tricht gefördert. Der General teilte 1943 Weidner mit, dass die niederländische Exilregierung ihn zum Hauptmann ernannt habe, obwohl Jean nicht in der Armee gedient hatte. Bemerkenswert ist, dass die Mitglieder der Fluchthilforganisation bei ihren Aktionen nie einen Menschen getötet haben.

„Holland-Paris“ führte auch Missionen für das Internationale Rote Kreuz in Genf durch. So wurden Kriegsgefangene in ganz Frankreich mit Verpflegung und Informationen versorgt. Zu Weidners Aufgaben gehörte das Sammeln von Nachrichten über die Verfassung adventistischer Gemeinden in West- und Südeuropa für deren Kirchenleitung in Bern. Außerdem hielt er über Pfarrer Marc Boegner Kontakt zum Französischen Protestantischen Bund.

Durch Verrat wurden im Frühjahr 1944 fast 150 Mitglieder des Netzes „Holland-Paris“ festgenommen. Etwa 40 von ihnen, darunter auch Weidners Schwester, starben in Konzentrationslagern. Auf Weidners Festnahme setzte die Gestapo eine Belohnung in Höhe von fünf Millionen französischen Francs aus. Er wurde einer der meistgesuchten Untergrundführer Frankreichs. Am 20. Mai 1944 verhaftete ihn die französische Miliz in Toulouse. Trotz Folter verriet er nichts. Die Vorbereitungen zur Hinrichtung liefen bereits, als ein Milizionär ihm die Flucht aus dem Gefängnis ermöglichte. Etwa vier Wochen nach seiner Verhaftung war Weidner in Genf in Sicherheit.

Nach dem Krieg wurde er mit Auszeichnungen überhäuft: Die US-Freiheitsmedaille, der Orden des Britischen Empire, die Polnische Widerstandsmedaille, der höchste Orden Belgiens und die Ernennung zum Offizier

der Ehrenlegion durch den französischen Staatspräsidenten Francois Mitterrand sind nur einige. Für seinen selbstlosen Einsatz zeichnete ihn die israelische Regierung mit der „Medaille des gerechten Heiden“ aus. Ihm zu Ehren wurde in der „Allee der Gerechten“ von Yad Vashem ein Baum gepflanzt. Jede neue Ehrung kam für Weidner unerwartet. Er hatte aus christlicher Verantwortung gehandelt und nicht nach Ruhm für seine Taten gestrebt.

Weidner übersiedelte nach Kalifornien, wo er eine Reformhauskette gründete. Er heiratete und beteiligte sich aktiv am Gemeindeleben der Siebenten-Tags-Adventisten. Zu seinen Kameraden aus dem ehemaligen Netz „Holland-Paris“ behielt er Kontakt. Am 21. Mai 1994 starb er im Alter von 82 Jahren in Monterey Park/Kalifornien. Herbert Ford, der Weidner persönlich kannte, zeichnet von ihm das Bild eines Menschen, der auf außergewöhnliche Weise das tat, was für einen Christen eigentlich völlig normal sein sollte: nämlich jedem Notleidenden zu helfen, der ihm über den Weg lief, ohne an die Folgen zu denken.

Holger Teubert

Paul Ernst Hammer, Baronin Amelie von Langenau. Methodistenkirche in Österreich 2001, 162 S.

Mit der gut lesbaren Biographie der Baronin von Langenau (1830/1833–1902) tritt eine weitere Frau ins Blickfeld, die mit der Kirche Christi missionarisch, insbesondere diakonisch, aber auch zur Einheit drängend wirksam gewesen ist. Die geb. Amelie von Haffner hat eine schwere Kindheit mit viel Verzicht erlebt. Nach ihrer Verheiratung mit dem Österreichischen K. u. K. Gesandten an verschiedenen europäischen Höfen, mußte sie zunächst dessen Invalidität, später den Tod ihre 14-jährigen Sohnes und einige Jahre später den Tod ihres Mannes erleiden. In der Krise ihre Lebens wurde sie von einem Seelsorger angeleitet, sich der diakonischen Arbeit zuzuwenden. Mit der tatkräftigen finanziellen Unterstützung der Gallneukirchner Anstalten im Bereich der österreichischen Diakonie und den Mitarbeit in verschiedenen diakonischen Unternehmungen der lutherischen Gemeinden Wiens waren ihr zwar Tätigkeitsfelder eröffnet, die ihren Begabungen entgegenkamen, aber ihre geistliche Frage löste sich erst, als sie die damals äußerlich sehr kleine und armselige, aber geistlich reiche methodistische Gemeinde zu besuchen anfang. Hier kam sie zur Glaubensgewißheit. Sie scheute sich nicht, Menschen ihrer hochangesehen Gesellschaftsschicht und einfache Mitglieder der methodistischen Gemeinde in ihrem Palais zusammenzuführen, dort zwischen ihren gesellschaftlichen Verpflichtungen selber Sonntagsschule zu halten und hoch und niedrig zu empfangen. Diese eigenartige Kombination von vornehmem Reichtum und schlichter Einfachheit ist innerhalb des deutschsprachigen Methodismus sonst fremd geblieben. Methodisten predigten volkstümlich ganz im Sinne John Wesleys „einfache Predigten für einfache Leute“.

Die adlige Dame hat fortan auch methodistische diakonische Einrichtungen unterstützt und in ihnen mitgewirkt, in Wien selber und bei der Grundlegung des Diakonissenwerkes Martha-Maria in Nürnberg, das – wie die Wiener Gemeinde – eine Gründung des aus England kommenden Wesleyanischen Methodismus war. Später wandte sie sich den Berliner Bischöflichen Methodisten zu und unterstützte deren Missionsarbeit vorwiegend in Regionen östlich der Elbe. An der Vereinigung der verschiedenen methodistischen Zweige der Wesleyaner und der Bischöflichen Methodisten war sie nicht nur interessiert, sondern auch engagiert. Typisch methodistisch war ihre ökumenische Aufgeschlossenheit. Sie war nicht nur die Gründerin der Briefträgermission und Herausgeberin der Zeitschrift „Der Briefträger“ (später „Die Christuspost“), der einige Jahre von dem Berliner methodistischen Prediger Carl Schell redigiert wurde, bevor die bekannte Tony von Blücher diese Arbeit übernahm. Auch die Gästevorträge im Wiener Salon der Baronin zeigt ihr weites, missionarisches Herz. Es sprachen dort: Der englische Politiker Sir Arthur Blackwood, anlässlich der Tagung des Welpostvereins 1891, Adolf Stoecker, der umstrittene Berliner Hofprediger, der auch zu dem von ihr übersetzten Buch des methodistischen Predigers Hugh Price Hughes, Soziales Christentum, das Vorwort beisteuerte, der lange in Rußland tätige englische Laienzeuge Lord Radstock, natürlich Friedrich Wilhelm Baedeker, der englische methodistische Prediger Thomas Bowman Stephenson, in seiner Heimat Gründer der National Children's Home-Bewegung. Ernst Gebhardt, der singende Troubadur Gottes und Mitbegründer der Blankenburger Allianzkonferenzen, die auch von der Baronin besucht wurden, sang in ihren Räumen Lieder des Heils, der Missionar Dr. Emil Lüring, den die methodistische Kirche nach Hinterindien zu den Dajaken gesandt hatte, hielt Missionsvorträge; später auch der bekannte China-Missionar Hudson Taylor. Mit ihren reichlichen Mitteln unterstützte sie auch die Anfänge der Sozialdemokratie in Österreich, die sie für berufen hielt, dieses Land für die Arbeit des Evangeliums zu öffnen. Für die Herausgabe einer eigenen Zeitung stellt sie ein Darlehn bereit. Von den unter den staatlichen Behörden und den mächtigen Kirchen verhängten Verbote und ausgelösten Behinderungen und Einschränkungen, die die Methodisten Österreichs zu erdulden hatten, war die adlige Dame trotz ihrer Beziehungen nicht verschont.

Das veröffentlichte, einfach geschriebene Buch ist eine Zusammenfassung einer umfassender Studie mit wissenschaftlichem Anspruch, in der viele Quellenhinweise und weitere Einzelheiten ausgeführt und bewertet sind. Aber gerade diese leicht lesbare Zusammenfassung gibt einen überraschenden Einblick in das missionarische Wollen und Anpacken und zeigt, wie durch die Probleme der Glaube gewachsen und der Mut gestärkt wurde. Der Historiker wird viele Details finden, die diese Frau und die Wiener methodistische Gemeinde in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts einbinden in die Verbindungen der internationalen Erweckungsbewegung.

Das preiswerte Buch eignet sich gut, um es bei dieser und jener Gelegenheit zu verschenken. Die Titelseite ziert ein farbiges Bild jener Frau, die im Mittelpunkt dieser volkstümlichen Studie steht. Die umfassende Studie liegt

für weitere Forschungen im Zentralarchiv Reutlingen der Evangelisch-methodistischen Kirche.

Karl Heinz Voigt

Ulrike Jenett, Nüchterne Liebe. Theodor Schäfer, ein lutherischer Diakoniker im Kaiserreich. Lutherisches Verlagshaus, Hannover 2001, 400 S.

Theodor Schäfer (1846–1914) war Vorsteher der lutherischen Diakonissenanstalt im heutigen Hamburg-Altona. Er ist als Publizist und Autor zu Fragen der Mutterhausdiakonie und schließlich als Initiator einer umfassenden diakoniewissenschaftlichen Teildisziplin „Diakonik“ wirksam gewesen, hat jedoch – zusammen mit dem lutherischen Konfessionalismus – im 20. Jahrhundert zunehmend weniger Beachtung gefunden. Beiläufige Erwähnungen vermittelten ein eher negatives Bild des Lutheraners. Ulrike Jenett hat mit ihrer zur Veröffentlichung überarbeiteten Kieler Dissertation das Lebenswerk des konfessionsbewußten Diakonikers in eindrucksvoller Weise neu ins Blickfeld gerückt. Die Aufmerksamkeit ist schwerpunktmäßig dem Theologen Schäfer als Diakoniker gewidmet.

Das Buch behandelt diakonische Themen in sechs Kapiteln. Zunächst werden Forschungsstand, Quellen und methodische Vorüberlegungen ausbreitet (1, S. 11–27). Danach werden (2, S. 311–75) Entwicklungslinien einer diakonischen Existenz durch die familiäre Prägung, das Studium der Theologie und ein Auslandspfarramt in Paris (1869/70) sowie eine Mitarbeit in den Hamburger Alsterdorfer Anstalten erörtert. Es folgt (3, S. 79–191) nach einer kurzen Beschreibung der Gründungsgeschichte der Altonaer Diakonissenanstalt eine deskriptive Darstellung seines dreibändigen Werkes „Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt“. Der 1. Band (1879) enthält eine historische Grundlegung, die Schäfer bis in die apostolische Zeit zurückzuführen versucht und die natürlich bis in die Neuzeit reicht. Typisch für den Lutheraner ist, dass eine „Tabelle: Deutsche Diakonissengründungen“ von 1887 freikirchliche Gründungen nicht erwähnt, obwohl z. B. das methodistische Diakonissenkrankenhaus „Bethanien“ in Hamburg nur wenige Kilometer von seiner eigenen Einrichtung entfernt tätig war. Im 2. Band entfaltet Schäfer „Die Arbeit der weiblichen Diakonie“ (1880), in der er sich weitgehend an das Fliedner'sche Modell anschloss. Ganz wichtig war ihm, den Dienst der Diakonissen unter keinen Umständen auf den Schwesternseinsatz im Krankenhaus beschränkt zu sehen. Dass die Paramentik eigens dargestellt wird, läßt eine Nähe, vielleicht teilweise Abhängigkeit, von dem ebenfalls lutherisch geprägten Wilhelm Löhe in Neuendettelsau erkennen. Der 3. Band behandelt schließlich „Die Diakonissin und das Mutterhaus“ (1883). Gerade diese Trilogie zeigt, dass Schäfer sich nicht von der diakonischen Tagesarbeit gefangen nehmen ließ. Er hat die ganze Breite der Arbeit der fraulichen Diakonie theologisch reflektiert, sie bei aller konfessionellen Positionierung historisch gesamtkirchlich zu verorten versucht und im Umfeld des ausgehen-

den 19. Jahrhunderts gezielt strukturiert (S. 79-191). Im nächsten Kapitel (4, S. 195-291) wird nachgewiesen, welchen Einfluß Schäfer auf die diakonie-wissenschaftliche Diskussion im Laufe der Jahre gewonnen hatte. Die ge-wonnene Reputation führte zu einem Berufungsverfahren der Universität Greifswald. Sie wurde aber wegen Schäfers Bedenken, als Lutheraner an einer uniert ausgerichteten Universität zu wirken, abgebrochen. In der Union sei ihm die lutherische Grundlage „unsicher, schwankend, zweifelhaft, durchlöchert, wenn überhaupt noch vorhanden“ (1888). Selbst Ernst Christoph Luthardt hatte keine Bedenken, wenn Schäfer das Abendmahl in einer lutheri-schen Gemeinde empfangen. Unter diesem Gesichtspunkt ist es – wie bei je-dem Konfessionalismus – klar, dass Schäfers Positionen auch zu „Grenzlini-en“ im Sinne einer „konfessionellen Differenzierung diakonischer Arbeit“ führen mußte, die im folgenden Kapitel (5, S. 296-345) erörtert werden. Als Diakoniker der zweiten Inneren Missions Generation suchte er seinen Ort zwischen Fließender mit der Kaiserswerther Generalkonferenz und Wichern mit dem Central-Ausschuss der Inneren Mission. Außerhalb des Landeskirchen-tums sah er sich zwischen der Römisch-katholischen Caritas mit den Barm-herzigen Schwestern und dem „Methodismus als Chiffre für verfehlte innere Mission“ gestellt. Dem schließt sich (6, S. 349-357) eine Bilanz an, die kom-primiert, geistlich fundiert und ökumenisch ausgerichtet ist.

Was macht diese Studie für Freikirchler besonders lesenswert? Zuerst die konsequent unter lutherisch-konfessioneller Fragestellung permanent reflektierte Arbeitsweise Schäfers. (1) Im Einzelnen dann: Der Ansatz der Verwurzelung der Diakonie in der Gemeinde. (2) Die gar nicht in der Zeit liegende Offenheit für den geordneten Einsatz von „Laien“. (3) Das Selbstverständnis der Diakonisse, die wie andere Christen ihrem „Beruf“ nachgeht und weder einem geistlichen Stand angehört noch ein „Amt“ ausübt. (4) Das Interesse an der „Sonntagsschule“ (nicht etwa „Kindergottesdienst“!), auch wenn sie als „englisches Gewächs“ diffamiert sei. (5) Das Verständnis für „Evangelisati-on“, auch als eine Frucht der frühen Pariser Jahre, wenn sie nur nicht in „un-gesunder“ oder „sektiererischer“ Trägerschaft geschieht. Diese Akzente praktischer Arbeit im Blickwinkel eines konfessionsbewußten Lutheraners verdienen Beachtung. Freilich gibt es auch, wie von Ulrike Jenett herausgearbeitet, das ordnungstheologisch begründete Denken in unterschiedlichen Geschlechterrollen, das zu einem „patriarchalischen Frauenbild“ führte genauso wie es konfessionelle Engführungen geben mußte. Ohne dass es ein besonderer Schwerpunkt der Studie wäre wird doch in einer ökumenisch offenen Weise an dem Verhältnis des konfessionellen Lutheraners zur freikirchlich-methodistischen Wirksamkeit erkennbar, wie es bei Schäfer eine Entwicklung vom typischen Vorurteil jener Zeit zu einer ehrlicheren Bewertung durch eigene Beobachtungen und Erfahrungen kam. Es ist ein Zeichen zunehmender ökumenischer Offenheit und internationaler Erfahrung in der jüngeren Theologen-Generation, wenn Ulrike Jenett die Beziehungen Schäfers zur frei-kirchlichen Diakonie überhaupt in ihre Erwägungen einbezogen hat.

Die aufschlußreiche Arbeit über Theodor Schäfer neben der gerade veröf-fentlichten Dissertation von Astrid Giebel über die „Diakonie im deutschen

Baptismus von den Anfängen bis 1957“ („Glaube, der in der Liebe tätig ist“), regt zu vergleichenden Studien an. In Ulrike Jenetts Arbeit scheint mir von besonderer Bedeutung zu sein, dass – auch ein typisches Zeichen lutherischer Wirksamkeit – die diakonische Arbeit sich nicht einfach von den konkreten Entwicklungen, finanziellen Möglichkeiten der Förderung und gesellschaftlichen Herausforderungen gefangen nehmen lässt, sondern das praktische Wirken und theologische Reflexion ein immerwährender Prozess ist. Gerade die in dieser Korrespondenz sich ergebenden Wandlungen machen es spannend, diese Arbeit zu lesen. Wenn in der Veröffentlichung der überaus gründliche Einzelnachweis jedes Briefes zugunsten eines Registers – wenigstens der Personen – verzichtet worden wäre, hätte ich darin einen Gewinn für das Buch gesehen. Andererseits sind einige beigegebene Bilder zeitgeschichtliche Dokumente über Schäfers Weg und Arbeit, die damalige Zeitgeschichte dokumentieren. Ich wünsche der informativen und in mancher Hinsicht überraschenden Studie nicht nur unter den Diakonikern viele Leser.

Karl Heinz Voigt

Ulrich Gäßler (Hg.), Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert (= Geschichte des Pietismus, Band 3). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 605 S.

Endlich ist er da, der 3. Band der Geschichte des Pietismus. Er umspannt einen Zeitraum, der für die Freikirchenforschung von größtem Interesse ist. Elf hochangesehene Wissenschaftler haben 13 Beiträge für dieses Standardwerk geschrieben. Professor Hartmut Lehmann vom Göttinger Max-Planck-Institut für Geschichte führt mit einer kompetenten Beschreibung über „Die neue Lage“ ein (S. 1-26). In gekonnter Kürze bietet er eine knappe Übersicht, die sofort zur Diskussion einlädt. Auf reichlich einer Seite stellt er eine Periodisierung für den Zeitraum von 1800 bis 2000 zur Diskussion. Ungemein anregend schreibt der als Kenner dieser Periode ausgewiesene Basler Professor Ulrich Gäßler über „Evangelikalismus und Réveil“ (S. 27-84). Die aus Genf und Frankreich herüberwirkende Erweckung hat nachhaltigen Einfluß auf die Theologie der Freien evangelischen Gemeinden genommen. Der Bamberger Kirchengeschichtler Horst Weigelt, der schon am vorigen Band mit zwei Beiträgen (Der Pietismus in Bayern und Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert) beteiligt war, hat jetzt Studien über „Die Allgäuer katholische Erweckungsbewegung“ (S. 85-111) kenntnisreich beige-steuert. Dem schließt sich sein zweiter Beitrag gleichsam in zwei einzelnen Kapiteln direkt an: „(1) Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und (2) die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert“ (S. 113-149). Prof. Gustav Adolf Benrath (Mainz) gibt einen hilfreichen „Überblick“, über „Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen 1815–1888“ (S. 151-271), der die neuere Forschung verarbeitet. Der Wiener Kongreß mit seiner Neugliederung der Bundesstaaten und die

erste Gnadauer Konferenz der Gemeinschaftsbewegung liefern einsichtige Eckdaten. Nacheinander beschreibt er knapp die sehr unterschiedlich verlaufene Erweckung in dreizehn lokal oder regional gefaßten Bereichen. Pfarrer Dr. Arnd Götzmann (Speyer) widmet einen Beitrag der „Sozialen Frage“ (S. 272-307), die sowohl kirchlich wie gesellschaftlich für die Erweckungsbewegung eine zentrale Rolle spielte und zu der doch eine Monographie fehlt. Insofern ist es erfreulich, das dieses Thema hier aufgegriffen worden ist. Ähnlich bedeutungsvoll für den Zusammenhalt der erweckten Kreise wie die Diakonie war die Mission. Prof. Dr. Karl Rennstich nimmt sich des Themas „Geschichte der protestantischen Mission in Deutschland“ an (S. 308-319). Freilich kann er auf dem knapp bemessenen Raum nur Schlaglichter aufleuchten lassen. Die Fragen, was die Mission für die Erweckungsbewegung und was die Erweckungsbewegung für die Weltmission geleistet haben, sind noch zu erforschen. Man denke z. B. an den Indienmissionar Johann D. Prochnow, dessen indische Sonntagsschul-Erfahrungen in Deutschland nicht ohne Wirkung geblieben sind. Nach der Umschau in Deutschland tritt nun das Ausland in den Mittelpunkt. Prof. Dr. Pentti Laasonen (Helsinki) schreibt über „Erweckungsbewegungen im Norden im 19. und 20. Jahrhundert“ (S. 321-357). Dänemark, Norwegen, Schweden und Finnland werden nacheinander dargestellt, um danach die Fragen „Erweckungsbewegung, Gesellschaft und Kultur“ sowie „Die Erweckungsbewegung, der Staat und die Kirche“ zu verhandeln. Dem Blick nach Norden folgen die Einsichten über „Die Erweckungsbewegung in Ostmitteleuropa“, die der in Deutschland wohl bekannte, in Prag lebende Prof. Pavel Filipi vermittelt (S. 360-369). Danach folgen zwei spannende Beiträge des Greifswalder Professors Jörg Ohlemacher. Er entfaltet zunächst das Thema „Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert“ (S. 371-391) und danach die Weiterführung „Gemeinschaftschristentum in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert“ (S. 393-464). Es ist erfreulich, dass diese besondere Frömmigkeitsbewegung innerhalb des 19. Jahrhunderts, die sich aus ganz verschiedenen Quellen speist, mit internationalen Bewegungen verbunden werden und nicht – wie im Amerikanischen neo-evangelical auf evangelical folgte – auch hier den inzwischen popularisierten, aber national verengenden Begriff „Neupietismus“ in die Themen aufgenommen hat. Es muß hier anerkennend angemerkt werden, dass mit Ohlemacher ein Fachmann diese Bewegung darstellt, der sich in deren Mentalität und Frömmigkeit einfühlt, um sie ohne die weithin übliche kritische Distanz zu beschreiben. Er würdigt ihre geistliche und kirchliche Leistung, ohne dass er sich zum Protagonisten des „Gemeinschaftschristentums“ macht, wie er in Absetzung vom Begriff „Gemeinschaftsbewegung“ schreibt. Ich betone diesen Aspekt der historischen Darstellung, weil ich eben gerade dieses Interesse bei dem letzten Beitrag des Buches vermisste. Der rührige Göttinger reformierte Professor Eberhard Busch hat das Kapitel „Der Pietismus in Deutschland seit 1945“ geschrieben (S. 533-562). Seine Strukturierung mit den Themen (1) Gemeinschaftsbewegung, (2) Bekenntnisbewegung (Kein anderes Evangelium), (3) Evangelikalentum und schließlich (4) Pietismus und Diakonie kann der Aufgabenstellung wegen der vielfachen personellen und

auch sachlichen Überschneidungen kaum gerecht werden. Wichtige Literatur ist nicht eingearbeitet.¹ Überraschend ist, wie wenig die ökumenische Entwicklung in die Arbeit eingeflossen ist. Der Direktor des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, Pastor Paul Schmidt, wird kurz zum „Bapstistenleiter“ (S. 553, Anm. 22) gemacht. Das respektable Sonntagsblatt der Freien evangelischen Gemeinden wird als Publikation aller Freikirchen ausgewiesen und angemerkt: „Die Freikirchen veröffentlichen ein Blatt unter dem Titel: ‚Der Gärtner‘.“ (S. 553, Anm. 23). Andere Ungenauigkeiten folgen: Ein Gnadauer Wort zum Schwärmertum wird als „Absage ... gegen die im ‚Christlichen Mülheimer Gemeinschaft-Verband‘ vereinigten Pfingstgruppen“ gewertet. Es scheint, als habe Busch fälschlicherweise die Mülheimer als Verband aller Pfingstkirchen angesehen (S. 555, Anm. 43)². Die Verkenning der ökumenischen Anlage des „Missionarischen Jahres“ 1980 verleitet den Autor zu der Annahme, als habe Gnadau die EKD dazu beflügelt (S. 549). Der letzte Abschnitt des Beitrags „Pietismus und Diakonie“ (549-552) deckt ein entscheidendes Mißverständnis auf. Der Pietismus nach 1945 wird weithin mit Gnadau gleichgesetzt. Die Gnadauer diakonischen Einrichtungen werden von den anderen abgegrenzt. Ich sehe in anderen diakonischen Werken überwiegend Wirkungen der Erweckungsbewegung. Einen innerhalb landeskirchlicher Strukturen wirkenden Pietismus, wie etwa in Franken, scheint es für Busch nicht zu geben. Schließlich ist es schlichtweg falsch, den „Evangeliums-Rundfunk“ unter die Werke zu rechnen, die als ein Teil der in den siebziger Jahren entstandenen „Parallelstrukturen“ entstanden sind (S. 547). Die Leitung dieses seit 1959 aktiven „Senders“ hat zusammen mit dem quasi aus ihm hervorgegangenen Informationsdienst „idea“, von dem sich kürzlich die Evangelische Allianz organisatorisch getrennt hat, die Politik der „Parallelstrukturen“ betrieben. Dieses Zentrum evangelikaler publizistischer Wirkung hat Busch in seiner Bedeutung für die zeitweise polemische Rolle des landeskirchlichen Evangelikalismus dagegen kaum erkannt. So sehr man seine leider nicht systematisierten, sondern lediglich hier und da eingestreuten kritischen theologischen Bemerkungen – jedenfalls teilweise – teilen kann, erwartet der Leser einer „Geschichte“ doch sachliche Zusammenhänge richtig dargestellt zu bekommen. Dieser Beitrag wirkt innerhalb des gesamten Bandes schon vom Stil her wie ein Fremdkörper. Es drängt sich der Eindruck auf, der Autor habe zu diesem Teil des Protestantismus keinen Zugang gefunden und fachlich sei er sonst mit anderen Fragen als der Zeitgeschichte des Evangelikalismus befaßt. Jedenfalls muß der Leser einen Beitrag, der derartige

¹ Ich denke z. B. an (1) Reinhard Frieling, Die Kirchen und ihre Konservativen, Bensheimer Hefte 62, 1984 (118 S.); (2) Roger J. Burger, Einzug in die festen Burgen. Ein kritischer Versuch, die Bekennenden Christen zu verstehen, 1995 (454 S.); (3) Derek J. Tidball, Reizwort Evangelikal. Entwicklung einer Frömmigkeitsbewegung. Mit einer Einführung des Herausgebers Dieter Sackmann über die Situation in Deutschland, 1999 (400 S.).

² Inzwischen haben „die Mülheimer“ ihren Namen geändert in: „Mülheimer Verband Freikirchlich-Evangelischer Gemeinden“.

Fehleinschätzungen transportiert, von vorne herein besonders kritisch lesen, zumal es der Autor versäumt hat, die kritische Auseinandersetzung von Seiten der verfaßten Landeskirchen wie von Seiten der Freikirchen einen Abschnitt zu widmen.³ Aber mit dem Hinweis auf diesen „Pietismus nach 1945“ bin ich, um nach den ganz anders angelegten Beiträgen von Prof. Ohlemacher in der Spur des Themas zu bleiben, der Darstellung von dem überaus hilfreichen Gesamtband vorausgeeilt. Übersprungen habe ich den sehr informativen und konzentrierten Beitrag von Prof. Dr. Mark A. Noll, der am Wheaton College in Wheaton, IL./USA lehrt. Der Unterschied in der Bewertung der Wirksamkeit von Billy Graham bei Noll und bei Busch ist bemerkenswert und zeigt einen jeweils anderen Umgang mit Frömmigkeitsgeschichte. Es ist sehr erfreulich, dass dem kontinentalen Leser eine amerikanische Schau des „Evangelikalismus und Fundamentalismus in Nordamerika“ geboten wird (S. 465-531). An mancher Stelle hätte ich gerne den amerikanischen Urtext eingesehen. Vielleicht wäre gerade im Zusammenhang des Themenfeldes Evangelikalismus *conversion* wiederholt besser mit Bekehrung anstatt mit *Konversion* übersetzt worden. Wie z.B. Second Great Awakening mit Zweite Große Erweckung in die gebräuchliche deutsche Terminologie übersetzt wurde (S. 475, weitere S. 479) wäre es konsequent gewesen, auch andere offizielle Bezeichnungen entsprechend zu übernehmen. Ich nenne als Beispiele S. 483: Young Men's Christian Association (Christlicher Verein Junger Männer), S. 505 (mit Bild) Church of the Nazarene, die im deutschsprachigen Europa den Namen Kirche des Nazareners trägt, oder S. 516: Youth for Christ, eine Organisation, die in Deutschland als Jugend für Christus tätig ist. Auch bei der Erwähnung der *Evangelical Free Church of America* wäre – vielleicht in der Fußnote – für den deutschen Leser von Interesse gewesen, dass es sich um eine Freikirche handelt, die im Internationalen Bund Freier evangelischer Gemeinden auch mit einem entsprechenden freikirchlichen Gemeindebund in Deutschland, den Freien evangelischen Gemeinden, in Verbindung steht (S. 516).

Jeder Beitrag ist mit einer dem Thema gewidmeten Bibliographie eingeleitet, die im Zusammenhang des jeweiligen Apparates ergänzt wird. Ein Personen-, ein Orts- und ein Sachregister am Ende umfassen zusammen 36 Seiten mit je zwei Spalten (S. 569-605).

Es wäre wünschenswert, viele Einzelheiten dieses für die weitere Arbeit unverzichtbaren Bandes zu diskutieren. Das fängt naturgemäß bereits bei der Grundfrage an: „Was ist alles dem Pietismus zuzurechnen?“ „Wo liegen seine zeitlichen Eckpunkte?“ „Wie ist eine Periodisierung dieser vielfältigen Zeit zu fassen?“ Diese Fragen sind natürlich hier und da aufgeworfen. Auch die Frage der Begriffsbildung „Deutsche Gemeinschaftsbewegung“ wird von J.

³ Z.B.: Die Stellungnahme der Evangelisch-methodistischen Kirche „Unser Verhältnis zu den Evangelikalen“, EmKheute, Heft 23, zuerst Stuttgart 1976, mit vielen weiteren Auflagen. Auch: Herbert Seeger, Die Freikirchen und die Bekenntnisbewegung 'Kein anderes Evangelium'. In: Hans-Beat Motel (Hg.), Glieder an einem Leib. Die Freikirchen in Selbstdarstellungen, Konstanz 1975, S. 340-344.

Ohlemacher ins Gespräch gebracht (S. 393-396). Es ist überhaupt die Frage zu klären, ob nicht jener Paul Fleisch, der die sog. Gemeinschaftsbewegung so vielfältig beschrieben und interpretiert hat, in seinen Bewertungen zu hinterfragen ist. Nicht nur wegen seiner zeitlichen Nähe, in der er der Bewegung Schritt für Schritt fast wie ein Chronist auf dem Fuß folgte, sondern auch, weil seine Interpretationen einer international beeinflussten Bewegung in einer Zeit nationalistischen Hochgefühls erfolgten, aber auch, weil er seinen eigenen kirchenpolitischen Standpunkt weitgehend mit einfließen ließ. Da wartet noch viel Arbeit. Wie man überhaupt sagen muß, dass zum Beispiel diese Gemeinschaftsbewegung in ihren einzelnen Zügen schon in Selbstdarstellungen z.B. bei Hans von Sauberzweig⁴ nicht differenziert genug erfaßt ist. In solchen Einzelfragen kann man sich als Rezensent verlieren. Wichtiger ist es, einige Aspekte zur Grundkonzeption anzusprechen, die für die weitere Diskussion erwägenswert sein mögen.

(1) Bei der Anlage des Gesamtwerkes ist es schwer einzusehen, warum neben den verschiedenen Länderartikeln ausgerechnet eine dem amerikanischen Beitrag entsprechende *Darstellung der Entwicklung in England, Schottland, Irland und Wales* fehlt. Gerade jene über den Pietismus hinaus die Erweckung, den Evangelikalismus und die Evangelisation inspirierenden Zentren mit der grundlegenden Vermittlung von theologischen Impulsen und strukturellen Vorbildern (z.B. durch die Britische und Ausländische Bibelgesellschaft mit ihren regionalen *societies*, aber auch der Kontinental-Gesellschaft, der Missions- und Traktatgesellschaften, sowie der einflußreichen Judenmissionsgesellschaft) hätte einem eigenen Beitrag verdient gehabt.⁵

(2) Ähnlich wäre es aufschlußreich gewesen für die Erfahrungen innerhalb Deutschlands im 19. Jahrhundert die Interpretationsmuster der *Erweckung in der deutschsprachigen Schweiz (Evangelische Gesellschaft Bern)* mit einzubeziehen. Es ist offensichtlich, dass die „Gemeinschaftsbewegung“ in der Schweiz in ihrer Selbstdarstellung sich im Gefolge nationalistischer Strömungen nicht in dem Maße von den angelsächsischen Impulsen zu lösen versucht hat,⁶ wie es besonders beim Gnadauer Verband unübersehbar ist. Dessen Vorläufer war der „*Deutsche Evangelisationsverein*“ und daraus entwickelte sich die „*Deutsche Gemeinschaftsbewegung*“, wozu J. Ohlemacher anmerkt, dass die Begriffsbestimmung im zweiten Fall „vor allem durch die

⁴ Hans von Sauberzweig, *Er der Meister – wir die Brüder. Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung 1888–1958*, 1959, 1977². Vgl. dazu: Rezension Paulus Scharpf. In: *Wort und Tat*, 13. Jg. (1959), S. 234-237.

⁵ Zuletzt: Nicholas M. Railton, *No North Sea. The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century*, Leiden 2000, 286 S.

⁶ Markus Nägeli, *Die Evangelische Gesellschaft des Kantons Bern in der Auseinandersetzung mit der Heiligungsbewegung*. In: Rudolf Dellsperger u.a., *Auf dein Wort. Beiträge zur Geschichte und Theologie der Evangelischen Gesellschaft des Kantons Bern im 19. Jahrhundert*, Bern 1981, S. 223-496.

Forschung Paul Fleischs gebräuchlich geworden“(typisch!) ist.⁷ Die nationale Verengung entspricht keinesfalls der internationalen Erweckung.

(3) In einer freikirchlichen Rezension muß natürlich auch die Frage gestellt werden, wieso in dem weitausholenden Band mit dem grenzenlosen Pietismus-Begriff *die Entstehung der Freikirchen im 19. Jahrhundert und ihre Wirkungen im 20. Jahrhundert* mit ihrem Einfluß auf Sonntagsschule und Kindergottesdienst, dem Beitrag in der Evangelisation und vor allem den Einfluß auf die Gestaltwerdung der Gemeinschaftsbewegung im Gnadauer Verband, um nur einige gesamtkirchliche Felder zu nennen, keine Beachtung gefunden hat. Es sprengt den Rahmen dieser Rezension, eine Antwort auf diese Frage zu versuchen, aber es erscheint notwendig, sie in einem eigenen Beitrag zu erörtern.⁸

Ich komme zu einem anderen Aspekt des Gesamtkonzepts. Die Themen der Beiträge mit den vielen geographischen Bezeichnungen zwischen Allgäu und Württemberg (im Sinne von A bis Z) vermitteln den Eindruck, die bereits von der Moderne geprägte internationale Erweckungsbewegung wird in den früheren territorialen Kirchenstrukturen zu erfassen versucht. Das traditionelle europäische Territorialkirchentum mit seinen starren Grenzen und den auch vom Pietismus politisch kaum infrage gestellten Idee der strukturellen Einheit von bürgerlicher und christlicher Gemeinde (notfalls durch eine Zwangstaufe!) steht aber in einem unüberbrückbarem Gegensatz zum grenzenlosen und in sich pluriformen Wesen jeder christlichen Erweckung mit ihrem aufklärerischen Drang zur Verwirklichung der Menschenrechte wie Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit, die auch als Stichworte im Register nicht vorkommen. John Wesley, der aus der Sicht Mark A. Nolls einer von denen war, die „der Welt ihren Stempel aufdrückten“⁹, schrieb bereits 1739 an seinen früheren Studienfreund, den anglikanischen Pfarrer James Hervey: „Ich betrachte die ganze Welt als mein Kirchspiel (Parochie), d. h. wo in der Welt ich auch immer bin, da halte ich es für meine Pflicht und Schuldigkeit, allen, die es hören wollen, das Evangelium zu verkündigen.“ Zwei signifikante Positionsbeschreibungen der methodistischen Erweckung sind hier bemerkenswert: (1) Die Ablehnung des territorialen Anspruchs inmitten der englischen Territorialkirche und (2) die Anerkennung der Würde des einzelnen Menschen auch in religiöser Beziehung, denn er predigte das

⁷ J. Ohlemacher, GdP, Bd. 3, S. 393.

⁸ Wenn auch kein eigener Beitrag über die Freikirchen als Teil der internationalen Erweckungsbewegung erscheinen konnte, ist es doch erfreulich, dass Ergebnisse freikirchlicher Forschung – überwiegend durch Mitglieder unseres Vereins – von den Autoren des 3. Bandes eingesehen wurden. Ich nenne (ohne Vollständigkeit zu erreichen) Namen von Freikirchlern, die mir innerhalb der Literaturangaben bei der Lektüre begegnet sind. Aus der Brüdergemeine: D. Meyer, H. Renkewitz, O. Steinicke; aus dem Kongregationalismus: G. Balders, W. Dietrich, W. Eisenblätter, E. Geldbach, W. Heinrichs, St. Holthaus, A. Jung, A. Strübind, aus dem Methodismus: H. Hauzenberger, H. Mohr, L. Rott, P. Scharpff, P. Streiff, K. H. Voigt, M. Weyer, E.-M. Zehrer.

⁹ Mark A. Noll, GdP, Bd. 3; S. 526.

Evangelium der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnaden allen, „die es hören *wollen*.“ Der Anfang der methodistischen Erweckung war das Ende des Kirchenzwangs. Damit kommt aus der angelsächsischen Erweckung eine Dissonanz in die kontinentale Bewegung, die „*innerhalb* der deutschen Landeskirchen (1815–1888)“ stattfand (S. 150–271) und auch in Verbindung mit dem Gnadauer Verband gerade diese permanent diskutierte Ortsbestimmung blieb: In, mit, aber nicht unter der Kirche, wie man die berühmte Formel zusammenfassen kann.

Der Pietismus in dem weitgefaßten Sinn, wie er insbesondere im 3. Band entfaltet wird, erscheint bei einigen Autoren fast als eine genuin deutsche Bewegung, die je und dann von anderen geistlichen Bewegungen, insbesondere aus den angelsächsischen Ländern, Impulse empfangt. Ich bekomme ein Bild eines kräftigen Stammes vermittelt, dem – besonders im Hinblick auf das 19. Jahrhundert – hier und da ein Zweig aufgepfropft wird. Für mich erscheint für die Zeitspanne, die der 3. Band umfaßt, ein anderes Bild für die inhaltliche und strukturelle Beschreibung des Pietismus angemessener: da wird ein Zopf aus – grob umrissen – drei Strängen geflochten: (1) dem vielschichtigen kontinentalen Pietismus, (2) den deutschen verfaßten Kirchen, mit denen der Pietismus um Anerkennung und Lebensraum gerungen hat – ein in den Beiträgen wenig beachteter Aspekt! – und (3) viel zu undifferenziert: der internationalen Erweckungsbewegung insbesondere der angelsächsischen Länder mit ihren wechselnden inhaltlichen Schwerpunkten und theologischen Eigenarten. Eine entsprechende Erfassung der Erweckungsbewegung muß die territorialen Rahmenbedingungen hinter sich lassen. Es muß neben der lokalgeschichtlichen Vertikalbohrung die horizontal-grenzenlose Gesamtsicht angestrebt werden. Die Erfassung von Biographien, wie es Ulrich Gäßler vorzüglich gelungen ist,¹⁰ ermöglicht die notwendigen Grenzüberschreitungen in ähnlicher Weise, wie durch die Untersuchung von konkreten Bewegungen und Institutionen schrankenlose Querverbindungen aufgewiesen werden können.

Dieser Aspekt gibt abschließend die Gelegenheit, beispielhaft auf zwei einflußreiche internationale Bewegungen aus den beiden vergangenen Jahrhunderten hinzuweisen. Beide wurden – durch die Konzeption bedingt – in dem vorliegenden Band nur beiläufig erwähnt: Die *angelsächsische Sonntagsschulbewegung*, die im 19. Jahrhundert von England und Amerika herüberwirkte, und den Anstoß zur Einrichtung des *landeskirchlichen Kindergottesdienstes* gab. Von noch weitreichenderer Bedeutung ist die an der Grenze zum 20. Jahrhundert stärker in Erscheinung tretende *Ökumenische Bewegung*. Es ist keine Frage, dass die verschiedenen Vorläufer-Organisationen entscheidende Impulse dem „Pietismus“ verdanken, auch wenn die „*pietistischen Bewegungen*“ innerhalb der deutschen Landeskirchen im 20. Jahrhundert der ökumenischen Entwicklung nicht nur negativ, sondern

¹⁰ Ulrich Gäßler, *Auferstehungszeit. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts* (Finney, Chalmers, A. Monod, da Costa, Moody), München 1991.

teilweise ablehnend gegenüberstehen. Was wäre die Ökumenische Bewegung ohne den überkonfessionellen CVJM, die Studentenbewegung im DCSV und den fast vergessenen Studentenbund für Mission, ohne den 1914 gegründeten Weltbund für internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen und die 1910 in Edinburgh stattgefundene Weltmissions-Tagung mit dem methodistischen Impulsgeber John Mott. Auch Anstöße für die Bewegungen für Praktisches Christentum und für Glaube und Kirchenverfassung dürfen im Zusammenhang der Erforschung einer Geschichte des Pietismus – auch wenn die deutschen Landeskirchen der Bewegung anfangs nicht gerade aufgeschlossen gegenüber standen – nicht fehlen, weil der Einheitsgedanke wesentliche Impulse aus der angelsächsischen Erweckungsbewegung empfangen hat. Es ist sehr zu wünschen und zu hoffen, dass der abschließende vierte Band diese und ähnliche Themen aufgreift und vielleicht auch noch Platz findet für einen Beitrag über das Freikirchentum als einen Zweig der internationalen Erweckungsbewegung in Deutschland.

Trotz der kritischen Anmerkungen zum 3. Band möchte ich ihn nicht missen. Im Gegenteil: Ich werde oft danach greifen, Einsichten gewinnen und Anregungen für das Weiterdenken empfangen. Ein so umfangreiches und trotz des Umfangs kompaktes Werk war endlich fällig. Die Beiträge fordern heraus, Begriffe präziser zu bestimmen und geschichtliche Perioden deutlicher zu markieren, als es bisher möglich war. Dem Herausgeber, den Autoren und dem Göttinger Verlag gilt Dank und Anerkennung.

Karl Heinz Voigt

Lexikon der Kirchengeschichte. 2 Bde. Herder Verlag, 2001, 800 S.

Nachdem ich dieses Lexikon aus einem katholischen Verlag genau eingesehen habe, bin ich überzeugt, ich werde immer wieder danach greifen. Ich will kurz erläutern, warum. 1. Als freikirchlicher Christ, der ökumenisch interessiert ist, bin ich für zwischenkirchliche Begegnungen auf sachlich richtige, dem heutigen Kenntnisstand entsprechende Informationen angewiesen. Das Lexikon bietet mir kurz und kompakt Hilfe in Fragen, die mich interessieren. Ich nenne nur einige Beispiele zu Themenfeldern, in denen mir frühere – sozusagen vorkonziliare – Informationen nicht mehr reichen: Ablass, Askese, Judenmission, Konkordat, Laienkelch, Reliquien, Schwärmer, Unfehlbarkeit, Wallfahrt, Zensur und Zölibat. 2. In den sog. Länderartikeln wird eine Fülle von Information geboten und zwar konfessionsübergreifend. Zwischen Ägypten und Zypern gibt es Einblicke auf dem neuesten Stand. Ich greife als Beispiel Russland heraus. In den Spalten 1482-1508 werden in einem großen Artikel drei historische Perioden erfasst: Bis zum Ende des Russischen Reiches, die Sowjetunion und die heutige Russische Föderation. Jedes dieser drei Kapitel ist konfessionell gegliedert in (1) Orthodoxe Kirche, (2) Katholische Kirche und (3) Kirchen der Reformation, die wiederum – wirklich konsequent – in (a) Lutheraner und (b) Freikirchen unterteilt sind. Es wird hier zunächst

auf die Mennoniten und den Einfluss des „Kontinentalbaptismus“, sowie die Adventisten hingewiesen, später auf den Zusammenschluss im „Bund der Evangliumschristen-Baptisten“ (Baptisten, Pfingstler und Mennoniten); schließlich wird kurz von wachsenden Gemeinden und der Organisation von Ausbildungsstätten berichtet und erwähnt, dass die Mennoniten im Zuge der Ausreisewelle Gemeinden aufgeben und die Methodisten neue Gemeinden aufbauen. - Ich erkenne in diesem Artikel einen konsequenten ökumenischen Ansatz, der auch in der Kürze das ganze Spektrum erfassen möchte. 3. In theologischen Artikeln findet sich eine gleiche Tendenz. Z. B. wird in einem Artikel „Bekenntnisschriften“ schließlich auf Dokumente „anderer protestantischer Kirchengemeinschaften“ hingewiesen. Nach den historischen Artikeln aus der Reformationszeit wird als Beispiel eines neuen Bekenntnisses in Deutschland die baptistische „Rechenschaft vom Glauben“ in der Fassung von 1977 erwähnt (Sp. 223). Ein Ausdruck ökumenischer Offenheit ist auch die Tatsache, dass kompakte Beiträge aus der evangelischen Kirchengeschichte auch von Protestanten geschrieben sind, z.B.: Erweckungsbewegung (Gustav Adolf Benrath), Methodismus (Walter Klaiber), Protestantismus (Martin Brecht). Der Grundbestand der Beiträge ist dem großen „Lexikon für Theologie und Kirche“ (1993–2001 erschienen) entnommen. Die Literaturangaben sind bis 2001 weitergeführt und bieten damit den neusten Stand. Eine Zeittafel und eine Übersicht mit Stichwörtern, die in größere Artikel integriert sind, also eine Art Grobregister, schließt das Werk ab.

Ich empfehle dieses preiswerte Lexikon kirchengeschichtlich interessierten Theologen und Laien gerne, weil es kompetent, kompakt, aktuell und in seiner Anlage ökumenisch ist.

Karl Heinz Voigt

Thomas Rigl, Die Gnade wirken lassen. Methodistische Soteriologie im ökumenischen Dialog (= Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XLIII, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut). Bonifatius-Verlag, Paderborn 2001, 194 S.

In dieser Studie, die von der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen worden ist, untersucht der katholische Theologe Thomas Rigl die interkonfessionellen Dialoge methodistischer Kirchen unter dem Gesichtspunkt der für den Methodismus zentralen Lehre vom Heil.

Nach einer Einleitung, in der das Leben und Werk des methodistischen „Kirchenvaters“ John Wesley vorgestellt und dessen bis heute wirksame ökumenische Bedeutung für die methodistischen Kirchen gewürdigt wird, folgen in stringentem Gedankengang drei große Kapitel. Zunächst wird das Verständnis und die Verkündigung des christlichen Heils bei John Wesley untersucht (S. 29-89). Rigl zeigt schon hier, wie intensiv er sich in das reiche theologische Werk John Wesleys eingearbeitet hat. Seine präzise Analyse

folgt nicht nur Wesleys „Standard Sermons“, die für die Lehrbildung innerhalb des Methodismus eine besondere Rolle als „Lehrpredigten“ – ähnlich wie die anglikanischen Homilien der Reformationszeit – spielen, sondern er zieht weitere Quellenschriften heran und findet unter reichlicher Verwendung von zeitgenössischen Arbeiten methodistischer Theologen zu Positionen, denen die Mehrzahl der Methodisten zustimmen werden und die für viele Leser, wie sich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigt, gewiß manche Überraschung in ihrer Beziehung zu katholischem Verständnis des Heils in sich bergen. Die Grundzüge des wesleyanischen „ordo salutis“ oder besser „way of salvation“ als „Weg zum Heil“ bilden den Mittelpunkt, um danach diesen Ansatz in Verbindung der Person John Wesleys innerhalb der gesamtkristlichen Tradition zu lokalisieren. Dabei kommt Rigl zu dem Ergebnis, dass Wesley, seine „Vision“ vom christlichen Heilsweg aus dem gesamten Spektrum der christlichen Überlieferung, antik wie modern, Ost wie West, katholisch wie protestantisch“ schöpfte (S. 83). Das sei kein Nachteil gewesen, denn er habe „ein Ganzes“ hinterlassen, „dessen Wert sich vorab als solches und nicht so sehr im Vergleich mit anderen theologischen bzw. konfessionellen Entwürfen ermißt.“ Als „Verdienst Wesleys“ bezeichnet Rigl, dass er „die in der damaligen anglikanischen Theologie weitgehend aus dem Blick geratene reformatorische Basis in Form der lutherischen Rechtfertigungslehre wiederentdeckte und seine Heiligungslehre – in einer freilich nicht ganz lutherischen Weise – darauf aufgebaut zu haben.“ (S. 87).

Daran schließt sich als nächstes Kapitel eine Untersuchung über „Die Rezeption der wesleyanischen Soteriologie im Methodismus der Gegenwart“ an (S. 91-131). Darin richtet der Autor sein Augenmerk auf publizierende methodistische Theologen, die in ökumenischen Dialogen als Vertreter ihrer Tradition mitgewirkt haben. Dem katholischen Theologen als Vertreter einer Weltkirche ist es selbstverständlich, die weltweite methodistische Kirchenfamilie ins Blickfeld zu nehmen. So untersucht er nacheinander die soteriologischen Positionen von drei Nordamerikanern (Albert C. Outler, William R. Cannon und Thomas A. Langford), danach José Míguez Bonino, einen argentinischen Befreiungstheologen aus der dortigen methodistischen Kirche, dann drei Theologen aus Großbritannien (E. Gordon Rupp, Rupert E. Davies und den seit langer Zeit in den USA lehrenden Geoffrey Wainwright), um schließlich die Beiträge aus Deutschland von Walter Klaiber und Manfred Marquardt einschließlich des von den beiden gemeinsamen verantworteten Werkes „Gelebte Gnade“ zu untersuchen. Es überstieg den Rahmen einer Rezension, auf die herausgearbeiteten unterschiedlichen Akzente einzugehen, aber es ist doch spannend zu sehen, wie der Amerikaner Thomas Langford die europäischen Beiträge (Th. Funk, M. Marquardt, J. L. Nuelsen, V. Schneeberger, A. Sulzberger, u.a.) aufgegriffen hat (Practical Divinity. Theology in the Wesleyan Tradition, Nashville 1983) und der lateinamerikanische Míguez Bonino andererseits von Klaiber/Marquardts „Gelebte Gnade“ weiterführende Impulse empfangen hat. Nach der Betrachtung der Interpretation und Bewertung der wesleyanischen Heilslehre bei amerikanischen und europäischen Methodisten kommt Rigl schließlich zu dem ent-

scheidenden Kapitel „Wesleyanisches Heilsverständnis im Dialog“ (S. 133-182). Hier untersucht er keineswegs nur die römisch-katholisch-methodistischen Dialoge, sondern wendet seine Aufmerksamkeit zunächst dem „innerprotestantischen Gespräch“ zu. Nacheinander werden (1) der anglikanisch-methodistische Dialog“, (2) der methodistisch-reformierte Dialog und (3) schließlich der lutherisch-methodistische Dialog mit dem sich daraus ergebenden Lehrgespräch zwischen der EmK und der VELKD auf bemerkenswerte Weise differenziert bilanziert, nicht ohne auch auf die Verbindung zu Leuenberg hinzuweisen. Die von Rigl vorgelegte Untersuchung der Gespräche zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen und der römisch-katholischen Kirche soll etwas ausführlicher dargelegt werden. Vor mehr als 30 Jahren wurden vor den Lutheranern und Reformierten durch die Methodisten Gespräche aufgenommen, die auf deren Anregung als Folge des 2. Vatikanischen Konzils bisher zu sechs hier ausgewerteten Berichten geführt haben. Der 2001 in Brighton angenommene siebte Bericht konnte nicht mehr in die Untersuchung einbezogen werden. Thema der Untersuchung war die Frage des Verständnisses vom Heil. Das ist ein, wenn nicht das zentrale theologische Thema der Brüder John und Charles Wesley und des Methodismus als einer Missionsbewegung. Rigl bemerkt: „Aufs Ganze gesehen stellen die sechs Dialogberichte das vorläufige Ergebnis des Versuchs dar, zwei Kirchen einander näherzubringen, deren Verhältnis nicht durch Lehrstreitigkeiten oder gar Lehrverurteilungen belastet ist“ (S. 162). Bevor der Autor auf einzelne Punkte der Heilslehre eingeht, stellt er zunächst – vorbereitet durch die Ausführungen in den vorangegangenen Kapiteln – grundlegende Übereinstimmungen in der Heilslehre zwischen John Wesley und dem Konzil von Trient, das auf die Reformation reagierte und angesichts des kirchlichen Umbruchs die katholische Identität durch Lehrformulierungen bekräftigte, fest. Dabei liegt der Schwerpunkt auf der Lehre von der zuvorkommenden/vorlaufenden Gnade, die in Mission und Evangelisation so bedeutungsvoll ist, weil sie dem Menschen ermöglicht, „sich als Sünder zu erkennen, auf die Barmherzigkeit Gottes zu vertrauen und Buße zu tun“, wobei Jesus Christus selbst Ursprung dieser Gnade ist und damit allem menschlichen Handeln zuvorkommt. Weiter ist gerade für unsere Zeit von therapeutischer Bedeutung, dass Gottes Gnade in der Rechtfertigung dem Sünder nicht nur Gerechtigkeit zuspricht, sondern dass die rechtfertigende Gnade ihn seinsmäßig verändert. Der Gerechtfertigte ist also nicht Sünder und Gerechter zugleich, sondern durch die gnädige Veränderung der Person wird aus dem Sünder ein Heiliger. Und schließlich, der lange Streitpunkt zwischen Lutheranern und Methodisten als gemeinsame Position von Katholiken und Methodisten: Der Mensch wirkt frei und aktiv mit der Gnade mit. In der lutherisch-methodistischen Debatte wird vom Synergismus geredet, in den Konzilsdokumenten aus Trient steht der Begriff „cooperatio“. Diese gemeinsamen Positionen kommen in den Dialogberichten zur vollen Entfaltung, in denen (1) vom universalen Heil, (2) der Rechtfertigung, die nicht nur forensisch zugerechnet, sondern in Wiedergeburt und Heiligung erfahren wird, (3) von der Heiligung als einem von der Liebe bestimmten neuen Leben, (4) von der „Mitwirkung des Menschen mit

Gott im Geheimnis der Erlösung“ (cooperatio), in der der Mensch durch die vorlaufende Gnade befähigt wird, aus freier Entscheidung der Inspiration Gottes zu folgen und der die Freiheit besitzt, „die Gnade anzunehmen oder abzulehnen“ und schließlich (5) die – wie zu erwarten – unterschiedliche Bewertung in der Zuordnung von Heil und Kirche.

Rigl kommt zu dem Schluss, dass sich „die Methodisten... im ökumenischen Kontext des soteriologischen Erbes ihres Gründervaters John Wesley bewußt“ seien. „Gemeinsamer Nenner und unaufgebbare Grundlage der von den Methodisten geführten Dialoge ist das *sola gratia* der Erlösung. Gott ist Ursprung und Quelle allen Heils. Seine Gnade geht dem Menschen stets voraus und begleitet ihn, so dass selbst dort, wo menschliches Handeln für Methodisten wie für Katholiken Heilsbedeutung erlangt, Gott die Initiative behält.“ Neben dieser grundlegenden Einsicht kommt Rigl am Schluss seiner Arbeit zu der ökumenisch bemerkenswerten Einsicht: „Bestätigen lässt sich anhand der Dialogberichte..., dass Wesley mit seiner anglikanisch geprägten Heilslehre gleichsam die Mitte zwischen römischem Katholizismus und klassischem Protestantismus einnimmt.“

Mit dieser gründlichen Studie tritt für eine der in Deutschland kleinen Freikirchen gleichsam eine neue ökumenische Phase in Erscheinung. Die methodistische Kirche wird erstmals nicht nur als eine – wenn auch zahlenmäßig unbedeutende – kleine Kirche wahrgenommen, die sich als Teil einer weltweiten Kirche versteht, sondern der theologische Beitrag wird durch diese Monographie in einer bisher ungewohnten Weise das ökumenische Gespräch einbezogen. Bis jetzt gab es nur vereinzelte Aufsätze von deutschen nichtmethodistischen Hochschullehrern, die sich mit diesem oder jenem Thema methodistischer Theologie befassten. Selbst die großen und bedeutenden theologischen Lexika behandeln die Freikirchen fast ausschließlich historisch und konfessionskundlich. Es scheint, als mußte es ein katholischer Theologe sein, der in seiner weltkirchlichen Sicht mit dem internationalen Horizont die Tür aufstösst, auch die weltweite Gemeinschaft methodistischer Kirchen in ihrem theologischen Beitrag zu entdecken. Es ist sehr erfreulich, dass seine Studie sich nicht auf die Themen Amt, Kirche und Eucharistie konzentriert hat, in denen die Dissense greifbar scheinen, sondern dass er das methodistische Zentralthema der Lehre vom Heil aufgegriffen hat. Vielleicht hat er mit seiner Arbeit, die durch ihre Anlage die wesleyanische Lehre auch in ihrer weltweiten gegenwärtigen Interpretation innerhalb des Methodismus und zugleich der Ökumene darstellt, eine Art Kompendium geschaffen, das die kontinentalen Methodisten herausfordert, sich auch in der praktischen Gemeindearbeit wieder stärker dieses wunderbaren Erbes bewußt zu werden und – mit ökumenischer Unterstützung – eine moderne missionarische Kirche zu gestalten.

Karl Heinz Voigt

Uwe A. Gieske, Die unheilige Trias Nation – Staat – Militär. Baptisten und andere Christen im Hitlerismus. WDL-Verlag, Berlin 1999, 140 S.

Das besprochene Buch bildet den Abschluß zweier Quellenbände, in denen der Verfasser die Korrespondenz einer baptistischen Predigerfamilie herausgegeben hat – seiner eigenen Familie. Der zeitliche Rahmen umfaßt die Zeit des Kaiserreiches bis in die ersten Jahrzehnte der beiden deutschen Republiken. Ursprünglich als Schlußwort zu den lesenswerten Quellenbänden konzipiert, weitete sich der Blickwinkel von der Geschichte der Predigerfamilie zur Geschichte der Baptisten im Dritten Reich aus.

Die gebundene Aufmachung und das sorgfältig erarbeitete Layout verraten einen hohen Anspruch. In grauen Kästchen erscheinen auflockernd Zitate, Übersichten und Dokumente. Die Sprache ist flüssig und gut zu lesen, die Argumentation beruft sich auf nicht zu umfangreiche, recht breit gestreute Sekundärliteratur, die dennoch besser im Anhang aufgelistet worden wäre. Thematisiert wird das Verhalten der Baptisten im Dritten Reich, wobei sich der Verfasser um eine Gesamtschau bemüht, die sich nicht vor Werturteilen scheut.

Gieske gliedert das Buch in sieben Kapitel. Bei einer Skizzierung Hitlers ansetzend (Kap. 1), schreitet er die klassischen Themen Nationalismus, Judentum und Kriegsverherrlichung ab (Kap. 2-4), um dann die sich erhebende, inzwischen ideologisch hoch angefüllte Frage nach dem richtigen Verhalten der Baptisten auf die Entscheidung zweier Alternativen zuzuspitzen: „nationalreligiöse Gefühle oder Nachfolge Christi“ (Kap. 5). Diese, für Gieske richtige Alternative des Betrachters, steht der abgewiesenen Möglichkeit gegenüber, das Verhalten der Baptisten „theologisch zu deuten“ (Kap. 6), wie es Gieske in der Dissertation Andrea Strübinds geschehen sieht (Andrea Strübind, *Die unfreie Freikirche. Der Bund der Baptistengemeinden im „Dritten Reich“*, Neukirchener-Verlag 1991). Das abschließende Kapitel (Kap. 7) soll am Beispiel Jochen Kleppers das von ihm so beurteilte Versagen der Christen als eine großangelegte „Verblendung“ herausstellen.

Gieske zeichnet Hitler als einen „nekrotischen Charakter“ (S. 10), der keine seiner mörderischen Absichten verschleiert habe. Sein Erfolg habe nicht im Programm gelegen, sondern in seiner Fähigkeit, Menschen zu begeistern, Massen mit suggestiver Rhetorik in seinen Bann zu ziehen. Das erste Kapitel abschließend, stellt Gieske die rhetorische Frage, ob die Baptisten gefeit gewesen sein sollten gegen die Verführungskunst Hitlers (S. 15)? Er beantwortet diese Frage verneinend. Sein Ziel ist es offensichtlich, eine klare Frontlinie zu ziehen. Noch bleibt den Lesern freilich unklar, zwischen welchen Fronten.

Auf der Suche nach den Motiven der Hitlerbegeisterung findet Gieske die Sehnsucht nach einer Führerfigur, nach der sich die Menschen gesehnt hätten. Hitler sei zum Ziel dieser Wünsche und Hoffnungen geworden, zum Retter und Befreier und hätte damit die Stelle Christi eingenommen. Ohne ihn ausdrücklich so zu klassifizieren, wird Hitler als ein Antichrist gezeichnet. Baptisten seien ihm zum Opfer gefallen wie andere auch, die sich „sozial- und mentalitätsgeschichtlich gesehen nicht grundsätzlich von anderen Deutschen“

unterschieden, „sie reagierten daher auf Hitler wie diese“ (S. 41). Hier ist der ultimative Zeitpunkt gekommen, zu stutzen. Wenn die Baptisten sich soziologisch nicht von der übrigen Bevölkerung unterschieden und wenn sie deshalb der übrigen Bevölkerung entsprechend reagieren *mußten*, fragen sich die unbedarften Leser nach der Notwendigkeit, die Überlegungen über diesen Punkt hinausführen zu müssen. Wenn der Baptismus dermaßen in der Durchschnittsbevölkerung aufging, erübrigt sich dann nicht eine spezielle Betrachtung baptistischen Verhaltens? Entgegengesetzt gefragt: Hatte der Baptismus als christliche Freikirche tatsächlich gar nichts geboten, der Verführung zu widerstehen?

Judenhaß und Kriegsbegeisterung sind für Gieske untrügliche dämonische Merkmale, an der man die Wahrheit hätte erkennen *können*. Grundsätzlich führten nach Gieske religiöse Gefühle, „die sich aus der Verehrung oder Anbetung von Gottheiten oder Götzen nähren oder wirksam werden“, nie zum Guten (S.108). Weil die Baptisten nationalen Werten und der „deutschen Schlachtenlenkergottheit“ verpflichtet gewesen seien, dem „erweckungstheologischen Subjektivismus“, habe im deutschen Baptismus nationale Selbstgerechtigkeit und nicht die Gestalt Christi geherrscht (S. 109).

Die Auseinandersetzung mit Strübind bildet das Zentrum des Buches. Die Leitfrage Gieskes ist, ob es Ursachen in der Theologie für das für ihn sehr klare Versagen der Baptisten gegeben habe? Verschärft gefragt: „Gab es tatsächlich einen baptistischen Sonderweg theologischer Art zum (und im) NS-Staat? Waren Baptisten anderen Einflüssen ausgesetzt als zum Beispiel die bürgerlichen Mitglieder der evangelischen Landeskirchen?“ Gieske verneint diese Frage und lehnt Strübinds Ansatz, nach theologischen Passungen zu suchen, als nicht zwingend ab. Biblizismus, Zwei-Reiche-Lehre, Endzeit-Gedanken, Schöpfungstheologie seien „Sowohl-als-auch-Interpretamente“, d.h., nach beiden Seiten hin offen, zum Heil und zum Unheil (S. 124). „Hätten Prediger die ‚bessere‘, aber auch die folgenschwerere Botschaft des Jesus von Nazareth ohne nationale Scheuklappen verkündigt, die Schar derer, die dem Gewaltmenschen Hitler gefolgt wären, wäre kleiner gewesen“ (S. 128).

Den Kirchen und Freikirchen sei letzten Endes das auch bei Baptisten zum Tragen gekommene „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“ gefährlich geworden, weil es das Gottesbild beliebig gehalten habe. Ein „gefühluselige[r] Überschwang für Deutschland und seinen Verführer“ und „die Verabschiedung von Ethik und Vernunft“ schufen nach Überzeugung Gieskes die tödlichen Zwangsläufigkeiten (S. 140).

Für wen eignet sich nun dieses Buch? Als solide Grundinformation zum Kennenlernen des Baptismus im Dritten Reich ist es nicht zu empfehlen, da es sich im Ganzen um ein äußerst engagiertes Votum handelt. Zum Erfassen des vollständigen Spektrums populärer Urteile über den Baptismus im Dritten Reich jedoch kann das Buch als eine dezidierte Position durchaus mit einbezogen werden. Die geeigneten Leser müssen freilich die Geduld mitbringen, sich auf die breit angelegten und klar differenzierenden Gedankengänge des Autors einzulassen.

Andreas Peter Zabka

Bibliographie 2000 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen)

Abkürzungen:

BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
Ch	Christsein heute
DB	Doopsgesinde Bijdragen
FF:	Freikirchenforschung, hg. vom Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster
JMS	Journal of Mennonite Studies
MDEZW:	Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart
MDKI:	Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Arbeitswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bensheim
MGBI:	Mennonitische Geschichtsblätter, hg. vom Mennonitischen Geschichtsverein
MJ	Mennonitisches Jahrbuch, Krefeld
MQR	Mennonite Quarterly Review
MSEMK	Mitteilungen der Studiengemeinschaft in der Ev.-Methodistischen Kirche
ThG:	Theologisches Gespräch. Freikirchliche Beiträge zur Theologie, Elstal
ThPr	Theologie für die Praxis
SA	Souvenance Anabaptiste
UF:	Unitas Fratrum. Zeitschrift für Geschichte und Gegenwartsfragen der Brüdergemeine
ZThG:	Zeitschrift für Theologie und Gemeinde, Neckarsteinach

A. Bibliographien

1. Bibliographie 1999 zur Geschichte der Freikirchen (mit Nachträgen). – In: FF 10 (2000), S. 512-557
2. Pietismus-Bibliographie, bearbeitet von Udo Sträter und Veronika Albrecht-Birkner. – In: Pietismus und Neuzeit 26 (2000), S. 265-297

B. Übergreifende Darstellungen und Sammelwerke

Selbständige Veröffentlichungen

3. Baumann, Christoph Peter: Religionen in Basel-Stadt und Basel-Landschaft. Projekt „Führer durch das religiöse Basel“. 2000, 600 S., Auslieferung Manava Verlag und Vertrieb, Sulzergasse 16, CH-4054 Basel
4. Gerber, Eduard: Sekten, Kirche und die Bibel im neuen Jahrtausend. Kriminalberichte aus Christentum und Esoterik, Evangelikale und Charismatiker, Absage an die Sektenjägerei, Jüdische Gemeinden, Ökumene. Licorne-Verlag Bern, Langnau, Murten 1999, 248 S.
Konfessionskunde und Weltanschauungsbewegungen der Schweiz
5. Liebelt, Markus: Allgemeines Priestertum, Charisma und Struktur. Grundlagen für ein biblisch-theologisches Verständnis geistlicher Leitung. TVG Brockhaus Wuppertal, 2000, 315 S.
6. Mohr, Rudolf (Hg.): „Alles ist euer, ihr aber seid Christi“. Festschrift für Dietrich Meyer. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 147, Rheinland-Verlag Köln 2000, 1228 S.
7. Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Hg. von Ulrich Gäßler. Geschichte des Pietismus 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. XII + 605 S.
8. Schicketanz, Peter: Der Pietismus von 1675 bis 1800. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/1. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2001
9. Schulz, Otmar: Von Abba bis Zion. Kirche für Neugierige. Herausgeber: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik, Evangelische Journalistenschule Berlin. Verlag: Gemeinschaftswerk der Evangelischen Publizistik Frankfurt/M. 2000, 138 S.

Aufsätze, Artikel

10. Geldbach, Erich: Aufgaben und Zukunft der Freikirchen. – In: Mennonitisches Jahrbuch 2000, S. 33-40
11. Graf-Stuhlhofer, Franz: Täuferkirchen in der Ostmark. Von Adventisten, Baptisten, Mormonen, Pfingstlern und Zeugen Jehovas [während der NS-Zeit in Österreich]. – In: Österreich in Geschichte und Literatur,

- Herausgeber: Institut für Österreichkunde. 44. Jg., Heft 2 (305) März/April 2000, S. 73-93
12. Heinrichs, Wolfgang: Freikirchen als Antwort auf die Herausforderungen einer modernen Zeit. Eine historische Betrachtung. – In: ZThG 6 (2001), S. 236-254
 13. Henkel, Reinhard: Kirche und Glaubensgemeinschaften. – In: Nationalatlas Bundesrepublik Deutschland. Band 1: Gesellschaft und Staat, hg. v. Institut für Länderkunde Leipzig, Heidelberg und Berlin 1999, S. 102-105
 14. „Das Kreuz mit der Zukunft“. Interviews mit Andreas Malessa, Thomas Bloedorn und Heinrich-Christian Rust über freikirchliche Perspektiven zu Beginn des dritten Milleniums. – In: ZThG 5 (2000), S. 239-254
 15. Railton, Nicholas M.: German free churches and the Nazi regime. – In: The Journal of ecclesiastical history, 49. Jg. (1998), Heft 1, S. 85-139
 16. Voß, Klaus-Peter: Die Vereinigung Evangelischer Freikirchen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft? Perspektivische Anmerkungen zur neuen Präambel der VEF. – In: Ökumenische Rundschau 2000, S. 79-92

C. Übergreifende Sachthemen

Selbständige Veröffentlichungen

17. Biographical Dictionary of Christian Missions. Hg. von Gerald H. Anderson. Grand Rapids, Michigan – Cambridge: William B. Eerdmans, 1998
Enthält Beiträge über: Comenius, J. M. Mack, C.G.A. Oldendorp, G. Schmidt, S. Lieberkühn, Fr. Martin, D. Nitschmann, Chr.J. Protten, Chr.M. Rauch, A.G. Spangenberg, M. Stach, Chr.I. la Trobe, D. Zeisberger, Zinzendorf, G.R. Heath, J. Heckewelder, G. Grossmann, H. Jaeschke, Tr. Bachmann, Ch. Buchner, W. Weinland, P. Böhler, Fr. Böhnisch, A. Grassmann, Chr. David, J.C. Kleinschmidt, J.L. Dober, J.H. Kijlbuck, G. Dalman, J. Haven, P. Braun, M. Hartmann, Chr. Kersten, F. Drebert, A.H. Francke, J. King, F.A. Hagenauer und H.P. Hallbeck und viele andere.
18. Klippert, Wolfgang: Praxisbuch Gottesdienstleitung. Haan 2000, 192 S.

Aufsätze, Artikel

19. Geldbach, Erich: Zu Geschichte und Auftrag der freikirchlichen Diakonie in Europa. – In: ZThG 5, 2000, S. 117-133.
20. Geldbach, Erich: The Teaching of Ecumenics. – In: Seminar über die Aus- und Weiterbildung im Fachbereich Ökumene. Bericht, hg. v. Vio-rel Ionita, Genf (Konferenz Europäischer Kirchen) 2000, S. 15-31
21. Haubeck, Wilfrid: Frauen in der Begegnung mit Jesus und in seiner Nachfolge. – In: Begabt und beauftragt. Frausein nach biblischen Vorbildern, hg. V. C. Mackfeld und F. Stricker, Holzgerlingen 2000, S. 210-221
22. Haubeck, Wilfrid: Gottesdienstliche Elemente bei den frühen Christen. – In: Gottesdienst feiern. Impulse für die Gemeinde, hg. V. W. Haubeck, W. Heinrichs und M. Schröder: Theologische Impulse 1, Witten 2000, S. 43-72
23. Theis, Wolfgang: Was ist Gottesdienst? Ein praktisch-theologischer Beitrag. – In: Gottesdienst feiern (wie Nr. Xxx), S. 75-100
24. Demandt, Johannes: Die Wahrheit ist ‚einer‘. Systematische Aspekte zum Verhältnis von Wahrheit und Toleranz im interreligiösen Dialog. – In: H.H. Klemmt: Theologische Wahrheit und die Postmoderne. Bericht von der 11. Studienkonferenz des AfeT, 5.–8.9.1999 in Bad Blankenburg, Wuppertal/Gießen/Basel 2000, S. 151-172
25. Demandt, Johannes: Erneuerung von Kirche und Gemeinde? Ekklesio-logische Impulse aus dem Bereich der Evangelischen Allianz. – In: ThG 24 (2000), H.1, S. 20-33
26. Swarat, Uwe: Die Kennzeichen der wahren Kirche (notae ecclesiae). Vortrag auf der Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie Bad Blankenburg Sept. 1997. – In: ThG 24 (2000) , H. 1, S. 4-19
(s.a.Rezension Freikirchenforschung 2000, S. 457/56)
27. Voß, Klaus Peter: Aufbruch zu einer missionarischen Ökumene. Ein Prozeß der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen zur Verständigung über die gemeinsame Aufgabe der Mission und Evangelisation in Deutschland. – In: FF 10 (2000), S. 64-81

28. Schmidt, Johannes: Rückzug oder Einmischung? Gesellschaftliche Situation und missionarischer Auftrag der Kirchen an der Wende zum dritten Jahrtausend. – In: ThG 24 (2000), H. 3, S. 96-105 (Freikirchen in der gesellschaftlichen Umwelt).
29. Enns, Fernando: Pluralismus – Risiko und Chance. – In: MJ 2000, S. 41-46
30. Bundesleitung des BEFG in Deutschland: Offener Brief zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ am 31. Oktober 1999 in Augsburg. – In: ZThG 5 (2000), S. 184-185
31. Henkel, Reinhard: Religions- oder Kirchengographie. Anmerkungen zu einem bisher wenig beachteten Fach. – In: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 5 (2000), S. 161-176
32. Schütz, Eduard: Noch einmal: Versöhnung inklusive Rechtfertigung. Zum Fortgang und Abschluß des römisch-katholisch/ lutherischen Gesprächs über die Rechtfertigungslehre. – In: ZThG 5 (2000), S. 134-144
33. Geldbach, Erich: Die Wahrheits- und Versöhnungskommission in Südafrika. Hintergründe und Ergebnisse. – In: ZThG 5 (2000), S. 99-116

D. Einzelne Freikirchen

Evangelisch-Altreformierte Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

34. Bürck, Klaus von, und Heinrich Lüchtenborg: Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld 1847–1997. foedus-Verlag Wuppertal 2000, 360 S.

Aufsätze, Artikel

35. Arends, Albert: Zum Gemeindejubiläum in Görlitz, – In: Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 110. Jg, 2000, S. 140
36. Beuker, Jan Gerrit: Johannes Calvin (1509–1564). – In: Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 110. Jg, 2000, S. 44 f., 52 f.

37. Beuker, Gerrit Jan: Die konfessionelle Frage in der freien Reformierten Kirche vom 19. zum 21. Jahrhundert. – In: FF 10 (2000), S. 214-227
38. Beuker, Jan Gerrit: Eine lebendige reformierte Gemeinde (Niederländisch-reformierte Gemeinde Wuppertal-Elberfeld), – In: Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 110. Jg, 2000, S. 79 f.
39. Beuker, Jan Gerrit: 135 Jahre Freie reformierte Gemeinde Görlitz, – In: Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 110. Jg, 2000, S. 116
40. Beuker, Jan Gerrit: Jan Schoemaker (1838–1913). – In: Emsländische Geschichte 8, hg. v. Studiengesellschaft für Emsländische Regionalgeschichte, Haselünne 2000, S. 245-249.
41. Beuker, Jan Gerrit: German Oldreformed Emigration: Catastrophe or Blessing? – In: Breaches and Bridges. Reformed Subcultures in the Netherlands, Germany, and the United States. Edited by George Harinck and Hans Krabbendam. VU Uitgeverij Amsterdam 2000, S. 101-115
42. Heerspink, Hendrik: 50 Jahre Emden Kirche (EAK in Emden), – In: Der Grenzbote. Organ für die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen, 110. Jg, 2000, S. 208
43. Schwarzer, Alfred: Die Freie reformierte Gemeinde in Breslau 1860–1945, eingeleitet von Jan Gerrit Beuker. – In: Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte Jg. 79 (2000), S. 125-160

Evangelische Brüder-Unität

Bibliographien

44. Michel, Gerhard (Hg.): Comenius-Bibliographie. Deutschsprachige Titel 1870–1999. Redaktioneller Mitarbeiter: Jürgen Beer (Schriften zur Comeniusforschung, Bd. 27). Sankt Augustin: Academia-Verlag 2000, XII, 241 S.
45. Peucker, Paul: Bibliographische Übersicht der Neuerscheinungen über die Brüdergemeine. In: UF 48, Herrnhut 2001, S. 115-139

46. Vogt, Peter: Bibliographie und Discographie zur Herrnhuter Musik. – In: UF 47 (2000), S. 128-136

Selbständige Veröffentlichungen

47. Auf dem Weg zum Dialog der Religionen. Zinzendorfs Begegnungen mit fremden Kulturen und das interreligiöse Gespräch heute. Textsammlung einer Veranstaltung zum 300. Geburtstag von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in Beteiligung der Theologischen Fakultät, der Katholischen Erwachsenenbildung und der Herrnhuter im Zinzendorfhaus. Basel, Februar 2000. Basel: Zinzendorfhaus, 2000. 82 S.
Martin H. Jung, Zinzendorf und das Christentum. Sein Verständnis von Religion, 3-13.
Dietrich Meyer, Zinzendorfs Verständnis von Religion und über das Christentum, 13-23.
Christoph Rymatzki, Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit dem Judentum. Jüdische Erfahrungen mit christlicher Mission, 23-36.
Ernst-Ludwig Ehrlich, Jüdische Erfahrungen mit christlicher Mission. Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit dem Judentum, 37-44.
Hannes Müri, Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit indianischen Völkern. Indianische Erfahrungen mit dem Christentum, 44-56.
Peter R. Gerber, Indianische Erfahrungen mit dem Christentum. Die Begegnungen Zinzendorfs und der Herrnhuter mit indianischen Völkern, 56-67.
48. Beyreuther, Erich: Studien zur Theologie Zinzendorfs. Gesammelte Aufsätze. 2. mit Nachbemerkungen und Registern versehene Auflage. Hg. von Erich Beyreuther und Matthias Meyer. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente. Reihe 2, 31. Hildesheim [u.a.]: Georg Olms, 2000. 302 S.
Fotomech. Nachdruck der Ausgabe Neukirchen-Vluyn 1962.
49. Beyreuther, Erich: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Selbstzeugnisse und Bilddokumente. Eine Biographie. Mit einer Einführung von Peter Zimmerling. Giessen/Basel: Brunnen, 2000, XXIII + 148 S. (Frühere Auflagen: Hamburg: Rororo, 1965 und Stuttgart: Steinkopf, 1975)

50. Crews, C. Daniel: Zinzendorf: The Theology of Song. Winston-Salem: Moravian Archives & Moravian Music Foundation, 1999. 19 S.
51. Davis, Chester S.: Moravians in Europe and America 1415–1865. Hidden Seed and Harvest. Winston-Salem: Wachovia Historical Society, 2000. 74 S. (Neubearb. Aufl. von *Hidden Seed and Harvest*, Winston-Salem 1959 u. 1973).
52. Dithmar, Christiane: Zinzendorfs nonkonformistische Haltung zum Judentum. Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 1. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2000. 335 S.
53. Dreydoppel Jr., Otto: Here We Stand. The Moravian Church Among the Churches of the Reformation. [Bethlehem]: Provincial Women's Board, 1999. 50 S.
54. Freeman, Arthur J: Zinzendorfs ökumenische Herzenstheologie. Übs. von Barbara Reeb. Basel: Friedrich Reinhardt, 2000. 377 S.
55. Geiger, Erika: Countess Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. 300th Anniversary of her Birth. Übs. von Irene Geiger. [Niesky]: Gudrun Schiewe, 2000. 26 S.
56. Geiger, Erika: Erdmuth Dorothea Gräfin von Zinzendorf. Die ‚Hausmutter‘ der Herrnhuter Brüdergemeine. Holzgerlingen: Hänssler, 2000. 136 S.
57. Geiger, Erika: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Seine Lebensgeschichte. Holzgerlingen: Hänssler, 1999; 2. Aufl. 2000. 316 S.
58. Graf ohne Grenzen. Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Ausstellung im Völkerkundemuseum Herrnhut, Außenstelle des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden, und im Heimatmuseum der Stadt Herrnhut vom 26. Mai 2000 bis zum 7. Januar 2001. Hg. von Dietrich Meyer und Paul Peucker. Herrnhut: Unitätsarchiv-Comeniusbuchhandlung, 2000. VIII + 216 S.
 Inhalt: Teil A: Paul Peucker, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Übersicht der wichtigsten Lebensdaten, 1-9.
 Hans Schneider, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf als Gestalt der Kirchengeschichte, 10-29.
 Gottfried Geiger, Die Oberlausitz zur Zeit Zinzendorfs, 30-31.
 Ulrike Fischer, Die Entwicklung des Ortes Herrnhut bis 1760, 32-36.
 Theodor Gill, Zinzendorf und die Mähren, 37-42.

- Erika Geiger, Zinzendorfs Ehen und sein Eheverständnis, 43-51.
 Albert Frank, Zinzendorf in Amerika, 52-54.
 Colin Podmore, Zinzendorf und England, 55-59.
 Paul Peucker, Zinzendorf in den Niederlanden, 60-64.
 Rudolf Dellsperger, Zinzendorf und die Schweiz, 65-69.
 Gvuido Straube, Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Livland, 70-72.
 Jørgen Bøytler, Zinzendorf und Dänemark. Zu Zinzendorfs direktem und indirektem Einfluss in Dänemark, 73-81.
 Hartmut Beck, Zinzendorfs Missionsmotive und die Anfänge der Mission bis 1760, 82-88.
 Peter Vogt, Zinzendorfs Sicht der Ökumene, 89-95.
 Dietrich Meyer, Leitmotiv und Provokationen Zinzendorfischer Theologie, 96-100.
 Anja Wehrend, Zinzendorfs Musikverständnis, 101-107.
 Helmut Schiewe, Die Losungen im Wandel der Zeiten, 108-112.
 Marianne Doerfel, Zwischen Jan Amos Comenius und Jean Jacques Rousseau. Erziehung und Glaube bei Zinzendorf, 113-123.
 Inge Baldauf, Zinzendorfs Gemeinidee, 124-136.
 Peter Zimmerling, Seelsorge in der Gemeinde – Zinzendorf als Seelsorger, 137-144.
 Dietrich Meyer, Das Bild Zinzendorfs nach seinem Tod, 145-151.
 Vernon Nelson, Johann Valentin Haidt und Zinzendorf, 152-169.
 Teil B: Objektbeschreibungen der Ausstellung.
59. Grotz, Elfriede: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. [Breidenbach-Wolzhausen]: Kinder-Evangelisations-Bewegung in Deutschland, 2000. 27 [Textheft] + 9 S.
60. Hamilton, J. Taylor und Kenneth G. Hamilton: Die Erneuerte Unitas Fratrum 1722–1957. Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeine. Bd. 1: 1722–1857. Übs. von Joachim Haarmann. o.O.: Herrnhuter Verlag, 2001. VIII + 378 S.
61. Herrnhut im 18. und 19. Jahrhundert. Drei Schriften von Christian David, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Heinrich Friedrich von Bruiningk. Mit einer Einführung von Peter Zimmerling. Hg. von Erich Beyreuther und Matthias Meyer. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Materialien und Dokumente R. 2 Bd. XXIV 1-2. Hildesheim [e.a.]: Georg Olms, 2000. 76*+ 200, 318 + XVI + 272 + 3 Abb.

- Fotomech. Nachdruck von: [Christian David], Beschreibung und zuverlässige Nachricht von Herrnhut ..., Leipzig 1735; Johann Gottlob Seidel, Haupt-Schlüssel zum Herrnhutischen Ehe-Sacrament ..., Frankfurt-Leipzig 1755; Heinrich Friedrich von Bruiningk, Ideen im Geiste des wahren Herrnhuthianism, Leipzig 1811.
62. Herrnhuter Architektur am Rhein und an der Wolga. [Begleitbuch zur Ausstellung im Kreismuseum Neuwied]. Hg. von Reinhard Lahr und Bernd Willscheid. [Neuwied: Kreismuseum], 2001. 134 S.
 63. Lessing, Margit und Birgit Porter-Lessing: Der Graf, der aus dem Rahmen fiel. Zinzendorf für Kinder. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag & Herrnhut: Comenius-Buchhandlung, 2000. 124 S.
 64. Meyer, Dietrich: Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, 1700B2000. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 175 S.
Umgearbeitete und um 2 Kapitel erweiterte Ausgabe von D. Meyer, Zinzendorf und Herrnhut. In: Geschichte des Pietismus, Bd. 2. Hg. von M. Brecht u.a., Göttingen 1995, 5-106
 65. Pagel, Arno: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Leben und Wirken. Lahr 2000. 78 S.
 66. Peucker, Paul: Herrnhuter Wörterbuch. Kleines Lexikon von brüderischen Begriffen. Herrnhut: Unitätsarchiv, 2000. 64 S.
 67. Theile, Martin: Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatische Bewegung. Eine Orientierung aufgrund des Denkens von N.L. von Zinzendorf. Herrnhut: Ev. Brüder-Unität, 2000. 16 S.
 68. Theile, Martin: Offen und verbindlich. Anstöße für unseren Glauben aus dem Denken von Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. Basel/Herrnhut: Reinhardt & Comeniusbuchhandlung, 2000. 86 S.
 69. Wenz, Gunther: Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck. München: Herbert Utz, 2000. 174 S.
 70. Zimmerling, Peter: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine. Geschichte, Spiritualität und Theologie. Holzgerlingen: Hänssler, 1999. 206 S.
 71. Zinzendorf 300. Geburtstag. Wir wolln uns gerne wagen. Nikolaus Graf Zinzendorf als Begründer der Ökumene. 11.-13. Februar 2000 in der Evangelischen Akademie Bad Boll.

- Protokolldienst 10/2000. Bad Boll: Evangelische Akademie, 2000. 77 + (6) S.
 Inhalt: Klaus Engelhardt, Zinzendorf als Vater der Ökumene, 4-12.
 Helmut Bintz, Kreuzestheologie und Ökumene bei Zinzendorf, 16-23.
 Thilo Daniel, Bemerkungen zu Zinzendorfs theologischer Jugendentwicklung, 24-30.
 Peter Zimmerling, Zinzendorfs Tropenlehre, 31-42.
 Martin Theile, Zinzendorf zwischen Charisma und Institution, 43-55.
 Theodor Marx, Zinzendorfs Botschaft von der Einheit, unpag.
72. Zinzendorf, N.L. von: Alles zu Liebe tun in der Freiheit. Zitate von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760). Hg. von Peter Zimmerling. Basel/Herrnhut: Reinhardt Verlag/Comeniusbuchhandlung, 2000. 116 S.
73. Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von: Er der Meister, wir die Brüder. Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder. Hg. von Dietrich Meyer. Giessen/Basel: Brunnen, 2000. XX + 356 S.

Aufsätze, Artikel

74. Bintz, Helmut: Zinzendorfs Missionstheologie. – In: Freikirchenforschung 10 (2000), S. 51-63
75. Crews, Daniel: Die Stellung der Musik im gottesdienstlichen Leben der Brüdergemeine. – In: UF 47 (2000), S. 12-28
76. Daniel, Thilo: Die Bedeutung des biographischen Umfeldes für Zinzendorfs Dresdener Unionspläne. – In: Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert. Hg. von Heinz Duchhardt und Gerhard May. Mainz: Philipp von Zabern, 2000. 267B287
77. Faull, Katherine M.: Relating Sisters= Lives: Moravian Women=s Writings from 18th Century America. – In: TMHS 31 (2000), S. 11-27
78. Frank, Albert: Johann Christian Bechler. – In: UF 47 (2000), S. 83-88
79. Franz, Inog: Revolutionäre Gemeinschaftsbewegung. Entdeckungen aus der Gründungszeit der Herrnhuter Brüdergemeine. – In: Diachronie. Das Magazin der Diakonischen Hausgemeinschaften (2000/2001), S. 42-46

80. Freeman, Arthur J: Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf: an Ecumenical Pioneer. – In: *Journal of Ecumenical Studies* 36 (1999), S. 287-302
81. Geiger, Erika: ‚Hast Du aber ein Los für Dich, so schweige ich stille ...‘. Gedanken zur Frömmigkeit der Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. In: (13), S. 897-918
82. Günther, Walter: Nikolaus Ludwig Graf v. Zinzendorf (1700–1760). Ein genialer Außenseiter und Zeuge für die Einheit der Kirche. – In: *Der Johanniterorden in Baden-Württemberg*. H. 102 (2000), S. 7-12
83. Hamoen: Von Zinzendorf en Nederland. – In: *De Hoeksteen. Tijdschrift voor Vaderlandse Kerkgeschiedenis* 30 (2001), S. 3-15 [über Heerendijk]
84. Hartmann, Andrea: Musik zu den Festtagen der Brüdergemeine 1759–1800. – In: *UF* 47 (2000), S. 29-40
85. Kümmerle, Julian: Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und die Dichtung im 12. Angang des Herrnhuter Gesangbuchs. – In: *Freikirchen-Forschung* 10 (2000), S. 429-443
86. Meyer, Dietrich: Christian Gregor als Kantor, Liederdichter und Bischof der Brüdergemeine. – In: *UF* 47 (2000), S. 61-82
87. Meyer, Matthias: Dietrich Bonhoeffers Impulse durch Zinzendorf und die Brüdergemeine. – In: Nr. 13, S. 919B857
88. Peucker, Paul: De gebedswacht in de geschiedenis van de Broedergemeente@. – In: *De kracht van het gebed. Conferentie ter gelegenheid van het 10-jarig bestaan van de Gebedsgroep Bethel in Amsterdam Zuidoost*. Amsterdam: Gebedsgroep Bethel, [1999], S. 20-23
Über das Stundengebet und die engere Gebetsversammlung.
89. Schock, Werner: Erinnerung an Zinzendorf. – In: *Freies Christentum*. Auf der Suche nach neuen Wegen 2000, Heft 4, S. 54-56
90. Voigt, Karl Heinz: Böhler, Peter, in: *BBKL*, Bd. 17 (2000), Sp. 138-143
91. Voigt, Karl Heinz: Gedenken an den ‚ersten Ökumeniker‘ – Zinzendorf und die Brüdergemeine. – In: *Katholische Nachrichtenagentur*, Nr. 19, 2. Mai 2000, S. 7 f.

92. Wallmann, Johannes: Der Grenzüberschreiter. Vor 300 Jahren wurde Nikolaus von Zinzendorf geboren. – In: Evangelische Kommentare. Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft 33 (2000) H. 5, S. 18-20
93. Weigelt, Horst: Die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine und die Wirksamkeit der Deutschen Christentumsgesellschaft im 19. Jahrhundert@. In: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Hg. von Ulrich Gäbler. Geschichte des Pietismus 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, S. 112-149.
94. Zimmerling, Peter: Christus im Herzen – Christus für die Welt. Zum 300. Geburtstag von Nikolaus Ludwig und Erdmuth Dorothea von Zinzendorf. – In: Diachronie. Das Magazin der Diakonischen Hausgemeinschaften (2000/2001), S. 36-42; Auch in: Theologische Beiträge 31 (2000), S. 310-321.
95. Zimmerling, Peter: Zinzendorfs Lehre vom Heiligen Geist. – In: Charisma Nr. 113 (Düsseldorf 2000), S. 36 f.

Evangelisch Freikirchliche Gemeinden (Baptisten)

Selbständige Veröffentlichungen

96. Baptistengemeinde Sosa. Festschrift. Sosa 2000, 52 S.
97. Dziewas, Ralf (Hg.): Der Katechismus des jungen J. G. Oncken. Berlin 2000, 62 S.
Mit einer Einleitung versehener Nachdruck des 1825, also in seiner ‚vorbaptistischen‘ Zeit, von Johann Gerhard Oncken bei F. H. Nestler in Hamburg herausgegebenen Katechismus ‚Kurzer biblischer Unterricht in vierzig Abtheilungen worin alle Fragen durch Worte der heiligen Schrift beantwortet sind für die Jugend in Familien und Schulen‘.
98. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde (Baptisten) Aachen. Aachen 2000, 119 S.
99. 50 Jahre Baptisten in Bad Oldesloh. Geschichte und Geschichten. Bad Oldesloh 1999, 92 S.
100. 50 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Rudolstadt (Baptisten). Rudolstadt 2000, 30 S.

101. Gabriel, Christiane und Michael Freitag: „immer anders weiter“. 50 Jahre Rufer. Geschichte und Geschichten. Arbeitskreis für evangelistische Gemeindearbeit/Arbeitskreis für ganzheitliches Christsein. Waten-scheid 2000, 224 S.
Die übergemeindliche Rufer-Bewegung im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden entwickelte seit ihrem Entstehen in den 50er Jahren vielfältige Initiativen zur evangelistischen, ökumenischen, cha-rismatischen, seelsorgerlich-therapeutischen und kommunitären Praxis.
102. Gemeindechronik der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Neunkir-chen 1924–1999, Februar 2000, 44 S.
103. Giebel, Astrid: Glaube, der in der Liebe tätig ist. Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957. Oncken Verlag Kassel 2000 (Baptismus-Studien 1), 378 S.
104. Hamp, Volkmar: 175 Jahre Sonntagsschule. Wir feiern mit! Ein Mate-rialheft zum 175-jährigen Jubiläum von Sonntagsschule und Kinder-gottesdienst in Deutschland mit Informationen, Spielszenen, einem Gottesdienstentwurf zum Thema und vielen Praxisideen zum Mitfeiern vor Ort. Hg. v. Gemeindejugendwerk des Bundes Evangelisch-Frei-kirchlicher Gemeinden. Elstal 2000, 52 S.
105. Haus, Fritz H.: Carl Hugo Gutsche (1843–1926). The Significance of his Life and Ministry for the Baptist Churches and Missions in South-ern Africa. Stellenbosch, July 1999, 383 S.
Dissertation an der University of Stellenbosch, S.A. Maschinenschrift
106. Heinze, André: Taufe und Gemeinde. Biblische Impulse für ein Ver-ständnis der Taufe. Wuppertal, Kassel 2000, 144 S.
107. 100 Jahre Ev.-Freikirchliche Gemeinde Norden. Norden 2000, 76 S.
108. Jägemann, Kurt: Hinsehen und Handeln. Die Gründung der Sonntags-schule in der Hamburger Vorstadt St. Georg 1825. Entwicklungslinien im 19. Jahrhundert. Mit einem Beitrag zu Perspektiven der Sonntags-schul- und Kinderarbeit im 21. Jahrhundert von Volkmar Hamp. Her-ausgegeben vom GJW des BEFG, Elstal, Februar 2000, 96 S.
109. Jelten, Margarete: Handwerkerwege in Gottes Plan. Historische Daten gläubig getaufter Gesellen. Bremerhaven 2000, 35 S.
Darstellung baptistischer Mission und Gemeindebildung in Nordwest-deutschland durch wandernde Handwerksgesellen im 19. Jh.

110. Lange, Matthias: Lebendiges Wasser: 75 Jahre Evangelisch-Freikirchliche Gemeinde Bad Oeynhausen 1925–2000. Bad Oeynhausen 2000, 36 S.
111. Lorenz, Wolfgang: ‚... und gibt der Welt das Leben‘. Diakonie als Lebensäußerung des Evangeliums. Berlin 2000, 152 S.
Sammlung von Aufsätzen, Vorträgen und Predigten des Vorstehers des Diakoniewerkes ‚Bethel‘, Berlin, und ehem. Präsidenten des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden.
112. Miller, Donald N.: In the Midst of Wolves. A History of German Baptists in Wolhynia, Russia, 1863–1943. Portland 2000, 303 S.
Geschichte der deutschen Baptistengemeinden im russischen Ost- und polnischen Westwolhynien im Kontext der Familiengeschichte ihrer Pastoren aufgrund schriftlicher Quellen und mündlicher Überlieferung mit Fotos, Biogrammen, Kartenskizzen und Index.
113. Möws, Siegfried: Der Stall von Bethlehem – Wahrheit oder Legende? Die Geburt Jesu Christi im Spannungsfeld zwischen dem Volksglauben und der Botschaft der Bibel (Freikirchliches Forum, Bd. 1) Berlin 2000, 76 S.
114. Radtke, Karl: 100 Jahre Baptistenkirche Leer. Leer 2000, 94 S.
115. Rheidterlands Kirchen. Entdeckungsreise in Gotteshäusern aus acht Jahrhunderten im Westen Ostfrieslands. Weener 2000, 36 S.
Der Text- und Bildband stellt auch evangelisch-altreformierte und evangelisch-freikirchliche Kirchengebäude vor.
116. Schaefer, Eckhard (Hg.): Wir aber predigen Christus als den Gekreuzigten. Die Rechenschaft vom Glauben in Predigten ausgelegt. Walter Zeschky zum Gedächtnis. Kassel 2000 (Baptismus-Studien 2), 124 S.
Im Anhang biographische Skizze von Walter Zeschky, Präsident des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden 1975–1981 und 1989–1999.
117. Schroer, Heinz-Rainer u.a.: 150 Jahre illustrierte Geschichte der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Zillhausen. Gemeinde für Menschen. 2000, 64 S.
118. Unterwegs zu den Menschen. Festschrift zum 100jährigen Bestehen der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Berlin-Steglitz. Hg. v. Volker Waffenschmidt. Berlin 2000, 296 S.

119. Wefel, Gotthard: Zur Entstehungsgeschichte der Baptistengemeinde Othfresen-Salzgitter 1840/41. Festgabe zum 100jährigen Jubiläum der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde Salzgitter-Bad. Salzgitter 2000, 30 S.
120. Wieske, Günter (Hg.): Sie folgten Jesus nach. Band 2. Puls-Verlag Bornheim/Bonn 2000, 110 S.
Kurzbiografien aus dem Baptismus und verwandten Gemeindebewegungen
- Aufsätze, Artikel
121. Bärenfänger, Manfred: 475 Jahre Bekenntnistaufe. Ist die Erwachsenentaufe immer noch aktuell? in: FF, 2000, Nr. 10, S. 311-325.
122. Bohle, Volker: Gemeinde und Missionsauftrag, in: Unterwegs zu den Menschen ... Berlin 2000, S. 261-268.
123. Brandt, Edwin: Gemeindekybernetik. Erfahrungen unserer Geschichte und Perspektiven für unseren Weg, in: Blickpunkt Gemeinde 2000, Nr. 4, S. 4-8.
Nimmt Bezug auf J. G. Oncken, J. Köbner, J. Lehmann, A. Rauschenbusch und B. Weerts.
124. Dahm, Diethard: Persönliche Erfahrungen mit den Anfängen der Demokratisierung, in: Unterwegs zu den Menschen ... Berlin 2000, S. 51-66
Erfahrungen aus der Studentenbewegung der 60er Jahre in Gemeinde und Bund.
125. Deutsch, Peter D.: Das Verhältnis von Kirchen, Freikirchen und Staat, in: Gemeindebote. Monatsschrift des Bundes der Baptistengemeinden in der Schweiz. 2000, Nr. 5, S. 4-6
126. Fischer-Dörl, Dietrich: Baptisten als Teil der Christenheit, in: Österreichisches Archiv für Recht & Religion 47. Jg. (2000), Nr. 1, S. 145-149
127. Geldbach, Erich: Amerikas zweitgrößte protestantische Denomination: The Southern Baptist Convention. Dr. Wolfgang Lorenz zum 3.6.2000.
– In: MKI 2000, S.49-53
128. Geldbach, Erich: Katholiken und Baptisten im Gespräch. – In: Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider, hg. von Konrad Raiser und Dorothea Sattler, Freiburg 2000, S. 411-424.

129. Gergely, István: Hungarian Baptist Beginnings: The Struggle for Identity. – In: Journal of European Baptist Studies 2000, Nr. 1, S. 19-30
Entstehungsgeschichte des Baptismus in Ungarn unter dem Einfluß von und in Auseinandersetzung mit dem deutschen Baptismus.
130. Giebel, Astrid: Diakonie im deutschen Baptismus. Perspektiven und Berührungsflächen mit der Geschichte der Inneren Mission. – In: FF 2000, Nr. 10, S. 293-310
131. Giebel, Astrid: Für die Kinder im Hinterhof. An den Wurzeln von Sonntagsschule und Diakonie. – In: Die Gemeinde 2000, Nr. 2, S. 4-6
J. G. Oncken und die Entstehung der Sonntagsschularbeit in Hamburg 1825.
132. Graf-Stuhlhofer, Franz: Baptisten und Österreicher – ein Widerspruch? – In: Österreichisches Archiv für Recht & Religion 47. Jg. (2000), Nr. 1, S. 127-144
133. Hentschel, Ronald: Europäische Judenmission – Naphtali Rudnitzki. – In: FF 2000, Nr. 10, S. 387-401
Über den Beitrag des Baptistenpredigers N. Rudnitzki zur Judenmission.
134. Jägemann, Kurt: Eine ‚Sternstunde‘ für das Reich Gottes – Die Gründung der ersten Sonntagsschule in Hamburg-St. Georg am 9. Januar 1825. – In: FF 2000, Nr. 10, S. 328-333
Jubiläums- und Ausstellungsbericht.
135. Kristeligt Uddannelsescenter, Elstal, Tyskland. – In: arkitektur DK, 2000, Nr. 4, S. 198-203
Präsentation des vom dänischen Architekten Kim Utzon entworfenen Bildungszentrums des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal.
136. Lorenzen, Thorwald: Die Reformation und die Baptisten – eine historische Analyse und systematische Folgerungen. – In: ThG 2000, Nr. 3, S. 75-95
137. Lütz, Dietmar: ‚Sie verlassen jetzt den baptistischen Sektor!‘ – In: Unterwegs zu den Menschen ... Berlin 2000, S. 164-175
Anregung und Anleitung der Gemeinden zu mehr Ökumene.

138. Randall, Ian: 'Pious Wishes'. Baptists and Wider Renewal Movements in Nineteenth-Century Europe. – In: The Baptist Quarterly 2000, Nr. 7, S. 316-331
Der Artikel stellt u. a. den Baptismus in Deutschland dar unter dem Gesichtspunkt: Frömmigkeitsbewegungen als Entstehungszusammenhang.
139. Rockel, Erhard: Anekdoten der Sonntagsheiligung in der ersten Baptistengemeinde. – In: Blickpunkt Gemeinde 2000, Nr. 3, S. 11-14
140. Rodgeron Pleasants, Phyllis: Justification and Sanctification – A Baptist Perspective. – In: FF 2000, Nr. 10, S. 337-347
141. Rödter, Ernst: Was hält uns beieinander? Verbindendes und Trennendes im Gemeindeleben. – In: Unterwegs zu den Menschen ... Berlin 2000, S. 119-124
142. Strübind, Andrea: Baptisten in Deutschland. – In: Kirchliche Zeitgeschichte 2000, Nr. 2, S. 391-414
Entwicklungen im 20. Jh. im Überblick.
143. Strübind, Andrea: Die Demokratisierung der Gemeinde – Zukunftsperspektiven. – In: Unterwegs zu den Menschen ... Berlin 2000, S. 68-77
144. Strübind, Andrea: Dienst am Volk. Das Diakoniewerk Tabea und das ‚Dritte Reich‘. – In: ZThG 2000, Nr. 5, S. 66-98
Im Anhang: Wort des Vorstands des Diakoniewerkes Tabea e. V. zum Verhalten Tabeias während der Zeit des Nationalsozialismus.
145. Strübind, Kim: Was heißt ‚evangelisch-freikirchlich‘? Ein Florilegium des baptistischen Gemeindeverständnisses. – In: ZThG 5 (2000), Nr. 5, S. 177-183
146. Verfassung der Baptistengemeinden in Österreich. – In: Österreichisches Archiv für Recht und Religion, 47. Jg. (2000), H. 1, S. 103-126
147. Wieden, Brage Bei der: Die Separatisten in Seebergen (1815–1831). Eine Annäherung. – In: JB der Ges. f. NSKG, Hg. v. Inge Mager, 95. Jg. (1997), S. 329-384
S. 373 ff.: Ende des alten Separatismus; Aufstieg des Baptismus. – Seebergen liegt im Umfeld von Bremen

Evangelisch-Methodistische KircheBibliographien

148. Schuler, Ulrike: Verzeichnis aller seit 1962 erschienenen Beiträge in den ‚Mitteilungen‘ der Studiengemeinschaft, zunächst für Geschichte des Methodismus, später für Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. In: MSEMKG, 21. Jg. (2000), Heft 1. S. 18-31
149. Schuler, Ulrike: Liste der bislang erschienenen Beiträge zur Geschichte der EmK. In: MSEMKG, 21. Jg. (2000), Heft 2, S. 40-44
150. Voigt, Karl Heinz: Bibliographie 1997–1999 über Veröffentlichungen, die die methodistische Kirche betreffen. In: MSEMKG, 21. Jg. (2000), Heft 1. S. 32-37

Selbständige Veröffentlichungen

151. Berufen zu Liebe und Lobpreis. Das Wesen der christlichen Kirche in methodistischer Praxis und Erfahrung. Erklärung der Britischen Methodistischen Konferenz 1999, EmK-FORUM 19, Stuttgart 2000, 96 S.
151. Eschmann, Holger: Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven, Neukirchen-Vlyn 2000, 284 S.
152. Klaiber, Walter: Mit Christus unterwegs, Botschaft des Bischofs an die Zentralkonferenz 2000 der Evangelisch-methodistischen Kirche in Deutschland, EmK-FORUM 20, Stuttgart 2000, 32 S.
153. Klaiber, Walter: Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute. Biblisch-theologische Schwerpunkte, Bd. 20, Göttingen 2000, 256 S.

Aufsätze, Artikel

154. Barthel, Jörg: Ein Himmel, der nach Erde riecht. Exegetisches und Besinnliches zu Micha 4, 1-5. In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 1, S. 62- 78
155. Borgen, Ole E.: John Wesley and early Swedish pietisms: Carl Magnus Wrangel and Johan Hinric Lidden. In: Methodist History, Vol. XXXVIII, 1999/2000, S. 82-103

156. Bosch, Louis Carl: Freedom and perfection: the relationship between Karl Barth's concept of Christian freedom and John Wesley's concept of Christian perfection, University of South Africa, M. Th. thesis, 181 S.
157. Brändle, Werner: Rechenschaft über den Glauben. Apologetik als Aufgabe christlicher Theologie. In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 2, S. 103-115
158. Brose, Martin E.: Die Feuer-Methapher im frühen Methodismus. Drei Briefe von Samuel und Susanna Wesley aus dem Jahre 1709. – In: MSEM 21. Jg. (2000), Heft 2. S. 12-27
159. Burck, Gerhard: Aufrechter Gang – Predigt (Leviticus 26,13). – In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 1 S. 85-89
160. Cekov, Christina: Frauen, nicht mit Gold aufzuwiegen. Über die Anfänge der evangelischen Frauenarbeit in Makedonien, Privatdruck, 2000
161. Cekov, Christina: Über die Anfänge der protestantischen Mission in Albanien, Privatdruck, 2000
162. Heinz, Daniel: To strengthen the ties that bind. Bishop John L. Nuelsen and German-American connectionalism in the Methodist Episcopal Church. In: Methodst History, 38. Jg. (2000), Heft 3. S. 160-175
163. Eck, Claus D.: Predigt über Offenbarung 7, 9-17. In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 2, S. 154-160
164. Eibisch, Frank: Das fremde Wort – Dolmetscher Gottes sein. – In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 1 S. 24-41
165. Eschmann, Holger: Zwischen Fürsorge und Berufung. Seelsorge in der Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden. Einige Bemerkungen aus freikirchlicher Sicht. In: Manfred Josuttis/Heinz Schmidt/Stefan Scholpp (Hg.), Auf dem Weg zu einer seelsorgerlichen Kirche. Theologische Bausteine, FS Christian Möller, Göttingen 2000, S. 155-167
166. Eschmann, Holger: Towards a Pastoral Care in a Trinitarian Perspective. In: The Journal of Pastoral Care, 54 (2000), S. 419-427
167. Falk, Gotthard: Gemeinde-Chronik der evangelisch-methodistischen Gemeinde Aue/Erzgeb., 1885–1995, Aue 2000, 382 S.

168. Frauendienst der Evangelisch-methodistischen Kirche in der Schweiz (Hg.), Frauen in der Evangelisch-methodistischen Kirche Schweiz/Frankreich, 2000, 160 S.
169. Frei, Ueli: Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche in Bulgarien, ein Forschungsbericht. In: MSEM, 21. Jg. (2000), Heft 2. S. 34-36
170. Gebauer, Roland: Paulus als Beter. Exegetische Anmerkungen zur Praxis des Gebets im christlichen Leben und pastoralen Dienst. – In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 2, S. 139-153
171. Grützke, Rudi: Freie Kirche in freier Stadt. 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen. Bremen 2000, 76 S.
172. Härtner, Achim: Christuswirklichkeit prägt Christenwirklichkeit, Predigt (Philipp 2, 5-11). In: Theologie für die Praxis, 26. Jg. (2000), Nr. 1, S. 90-98
173. Heugel, Christoph: Die Evangelisch-methodistische Kirche – Selbstverständnis, Kirchengliedschaft, Glaubensfragen, in: Ekklesiologie. Studententag der ACK Bayreuth, Erlangen und Bayern, Hr. Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern, S. 3, o. D.
174. Hoover, Arlie Jack: God, Britain and Hitler in the World War II: the view of the British clergy, Westport 1999, 148 S.
175. Klaiber, Walter: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Vergangenheitsbewältigung braucht Zukunftsperspektive, in: Methodistische Stimmen zur Römisch-katholischen – Lutherischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. In: EmK-FORUM 18, Stuttgart 2000, S. 37-48; auch in: UNA Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, 54. Jg. (1999), S. 113-121
176. Klaiber, Walter: Art. Gerechtigkeit I. Biblisch, 2. Neues Testament. In: RRG⁴, Bd. III, 2000, Sp. 704-705 – Klaiber, Walter: Art. Gerechtigkeit Gottes III. Neues Testament. In: RRG⁴, Bd. III, 2000, Sp. 720-721 – Klaiber, Walter: Biblisch-theologische Impulse für Mission in der Gegenwart. In: Freikirchenforschung 10 (2000), Münster 2000, S. 1-21 – Klaiber, Walter: Fluch oder Segen? Das Christentum und die Kultur. In: podium 38 (2000), Nr. 10, S. 10-12; Wieder abgedruckt in: Robert Leicht (Hg.), Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums, Berlin 2001, S. 153-160

177. Klaiber, Walter: Warum mußte Jesus sterben? In: Zuversicht und Stärke. Predigthilfen, hg. von der Ludwig-Hofacker-Vereinigung, IV/3, April-Mai 2000, S. 49-56
178. Klaiber, Walter: Ökumenische Verantwortung für die Rechtfertigungslehre heute. In: Konrad Raiser/Dorothea Sattler (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten. FS für Theodor Schneider, Freiburg/Basel/Wien 2000, S. 209-224
179. Klaiber, Walter: Die Rolle der Freikirchen in der diakonischen Arbeit, in: Diakoniewissenschaftliches Institut (Heidelberg), DWInfo, 1999, 32
180. Liese, August: ‚Da drin verbinden sie die Verwundeten ...‘ 50 Jahre Zeltmission der emk, Privatdruck, Stuttgart 2000, 78 S.
181. Meistad, Tore: Martin Luther and John Wesley on the Sermon on the Mount. Nr. 10 of the Pietist and Wesleyan Studies, Scarecrow Press, 1999.
182. Nausner, Helmut: Was bedeutet das Papstamt mir persönlich? In: Silvia Hell/Lothar Lies (Hg.), Papstamt. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck/Wien 2000, S. 257-262
183. Nollenberger, Paul: 125 Jahre Methodisten in Bayern (1875–2000) und wie sie die Anerkennung als Privatkirchengesellschaft erhielten. Mit Quellentext: Antrag zur Anerkennung als Privatkirchengesellschaft vom 20.05.1881, in: MSEMKG, 21. Jg. (2000), Heft 1, S. 5-17
184. Noppen, Jean-Pierre van: Beruf, calling and the Methodist work ethic, Wahlverwandtschaften in Sprache, Malerei, Literatur, Geschichte. FS für Monique Boussart, hg. v. Irene Heidelberger-Leonard und Mireille Tabah, Stuttgart 2000, S. 69-78
185. O'Malley, S. Steven: Pietistic influence on John Wesley. Wesley and Gerhard Tersteegen, in: Wesleyan Theological Journal, 31 (1996), Heft 2, S. 48-70
186. Raedel, Christoph: Die Bischöfliche Methodistenkirche im 19. Jahrhundert als ‚Bekennniskirche mit erfahrungstheologischer Grundstruktur‘. In: FF 10 (2000), Münster 2000, S. 167-213
187. Renders, Helmut: Urchristliche Agapen und christliche Liebesfeste und Praxis und Verständnis der Kirchen-Mitgliedschaft. In: MSEMKG, 21 (2000), Heft 2. S. 36-39

188. Rieger, Jörg: Von unten betrachtet. Die Zukunft von Theologie und Kirche im 21. Jahrhundert. In: *Theologie für die Praxis*, 26 (2000), Nr. 2, S. 116-126
189. Rigl, Thomas: Katholiken und Methodisten im Dialog. Voraussetzungen, Verlauf und Zukunft der Gespräche zwischen der katholischen Kirche und dem Weltrat Methodistischer Kirchen, in: *Catholica*, Vierteljahrsschrift für Ökumenische Theologie, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, 54 (2000), Paderborn, S. 277-296
190. Rügger, Heinz: Reformiert-methodistische Kirchengemeinschaft. Zum 75jährigen Jubiläum des Beitritts der Bischöflichen Methodistenkirche zum Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund. In: *Theologische Zeitschrift* (Basel), 53 (1997), S. 240-257
191. Ruhnnow, Wolfgang: Predigt zu 1. Könige 22,1-29.35-37. In: *Theologie für die Praxis*, 26 (2000), Nr. 1 S. 79-84
192. Schuler, Ulrike: Methodisten in Deutschland nach 1945. In: *KZG* 13 (2000) Heft 2, S. 429-455
193. Schuler, Ulrike: Die Evangelisch-methodistische Kirche und der Staat. – In: *unterwegs* Heft 14/2000, S. 14f.
194. Schuler, Ulrike: Die Bedeutung des 24. Mai 1738 für John Wesley und den Methodismus. – In: *unterwegs* Heft 21/2000, S. 6
195. Scott, Kisker: Radical Pietism and early German Methodism. John Seybert and die Evangelical Association. – In: *Methodist History*, 37 (1999), Heft 3, S. 175-188
196. Sticher, Hermann: Erfahrungen – Eindrücke – Überlegungen. In: *Die Hoffnung heißt Befreiung*. FS für Hans-Otto Hahn, Vizepräsident des Diakonischen Werkes der EKD und Direktor von ‚Brot, für die Welt‘, Stuttgart 2000, S. 53-64
197. Stolze, Jürgen: Die Schrift mit der Schrift auslegen. Ein Versuch zur Auslegung von Kohelet 3, 16-22. – In: *Theologie für die Praxis*, 26 (2000), Nr. 1 S. 42- 61
198. Trippler, Bettina: Arbeit mit Tagelöhnern. Eine brasilianische Erfahrung (in der methodistischen Kirche). – In: *Evangelische Aspekte*, 9 (1999), Heft 2, S. 38f.

199. Uhlmann, Herbert: Biblische Hermeneutik – Theologie als Störfall? – In: Theologie für die Praxis, 26 (2000), Nr. 1, S. 3-23
200. Voigt, Karl Heinz: Stationen und Schlaglichter aus der jüngeren Geschichte der Freikirchen in Deutschland. In: Freikirchenhandbuch. Hg. von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, 2000, S. 12-16
201. Voigt, Karl Heinz: Barth, Rosa. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 49-51
202. Voigt, Karl Heinz: Bast, Anton. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 51-55
203. Voigt, Karl Heinz: Beck, Bernhard. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 57-60
204. Voigt, Karl Heinz: Bohr, Stephan von. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 151-156
205. Voigt, Karl Heinz: Burkhardt, Carl Heinrich. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 209-212
206. Voigt, Karl Heinz: Dodge, Ralph. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 276-277
207. Voigt, Karl Heinz: Eilers, Friedrich. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 305-308
208. Voigt, Karl Heinz: Eisele, Karl. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 308-312
209. Voigt, Karl Heinz: Eisenhardt, Lorenz. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 312-315
210. Voigt, Karl Heinz: Eissele, Karl Gottlob. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 315-317
211. Voigt, Karl Heinz: Embury, Philip. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 325-331
212. Voigt, Karl Heinz: Epp, George. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 337-340
213. Voigt, Karl Heinz: Erdle, Matthias. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 341-344
214. Voigt, Karl Heinz: Fellmann, Heinrich. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 367-377

215. Voigt, Karl Heinz: Franson, Frederik. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 399-404
216. Voigt, Karl Heinz: Füssle, Gottlob. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 415-422
217. Voigt, Karl Heinz: Hänisch, Otto. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 555-562
218. Voigt, Karl Heinz: Jüngst, Johannes. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 718-724
219. Voigt, Karl Heinz: Kächele, Jakob. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 741-750
220. Voigt, Karl Heinz: Kaiser, Gustav Adolf. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 750-754
221. Voigt, Karl Heinz: Pennefather, William. – In: BBKL, Bd. 17 (2000), Sp. 1060-1063
222. Voigt, Karl Heinz: Die Möglichkeit von Kirchenunionen stets vor Augen haben. – Methodistische Stellungnahme zur Charta Oecumenica. In: Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Nr. 28, 4. Juli 2000, S. 5f.
223. Voigt, Karl Heinz: Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. 150 Jahre evangelisch-methodistische Bibelmission. – In: unterwegs 49/2000 v. 3.12.2000, S. 12f.
224. Voigt, Karl Heinz: ‚Die Welt ist mein Kirchspiel ...‘ Grundlagen für das Selbstverständnis einer modernen Kirche in einer aufgeklärten Gesellschaft. – In: Freie Kirche in freier Stadt. 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, S. 9-15
225. Voigt, Karl Heinz: In Bremen war alles ganz anders! Rückblick auf die Anfänge der methodistischen Kirche in Bremen. – In: Freie Kirche in freier Stadt. 150 Jahre Evangelisch-methodistische Kirche in Bremen, S. 16-40
226. Voigt, Karl Heinz: ‚Die Neuevangelisierung der längst Entchristlichten‘ – Eine Forderung von Professor Christlieb 1888. Evangelisation in Landeskirchen, Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. – In: Alles

- ist euer, ihr aber seid Christi. FS Dietrich Meyer, Hg. Rudolf Mohr, SVRKG Bd. 147, S. 433-458
227. Voigt, Karl Heinz: ‚Ein lobenswertes und nützliches Institut‘. 175 Jahre Sonntagsschule als kirchliche Arbeit mit Kindern. – In: Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Nr. 45, 31. Okt. 2000, S. 8f
228. Wainwright, Geoffry: Rechtfertigung: lutherisch oder katholisch? Überlegungen eines methodistischen Wechselwählers. In: Methodistische Stimmen zur Römisch-katholischen – Lutherischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, EmK-FORUM 18, Stuttgart 2000, S. 6- 36; auch in: Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre, Göttingen 1999, Heft 3, S. 182-206
229. Zehrer, Karl: Das ‚Wort christlicher Kirchen in Deutschland für einen rechten Frieden und gegen die Zerreissung des deutschen Volkes‘ vom 10. März 1948. In: MSEM, 21. Jg. (2000), Heft 2. S. 28-34
230. o.V., OSMDESÁT LET MILOSTI, ECM 2000, mit Beiträgen in deutscher Sprache über: Methodismus in der Tschechischen und Slowakischen Republik mit Berichten über die Gemeinden (bebildert), Prag 2000

Freie evangelische Gemeinden

Selbständige Veröffentlichungen

231. Schech, Thomas: Gemeinde Jesu unter dem Einfluß des Nationalsozialismus. Eine Dokumentation der Auseinandersetzungen im Bund Freier evangelischer Gemeinden nach der Machtergreifung Hitlers (1933–1934). Examensarbeit am Theol. Seminar des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Dietzhölztal-Ewersbach 2000

Aufsätze, Artikel

232. Demandt, Johannes: Einheit in Jesus Christus. Das Verhältnis Freier evangelischer Gemeinden zu anderen Christen, Gemeinden und Kirchen. – In: MDKI 51 (2000), Nr.1, S. 3-7
233. Demandt, Johannes: Was uns am Glauben wichtig ist. – In: Christsein heute 2000, Nr. 6, S. 8-10

Heilsarmee

234. Booth, Catherine: Das Recht der Frauen zu predigen oder das Predigtamt der Frau. Übersetzung aus dem Englischen von Rolf Metzger, Heilsarmee-Verlag Köln 2000, 38 S.

Mennoniten*Selbständige Veröffentlichungen*

235. Asociación de Colonias Mennonitas del Paraguay (Hg): Mennoniten in Paraguay. Am Tor des dritten Jahrtausends, Asunción 2000, 162 S.
236. Denlinger, A. Martha: Einfaches Leben. Nur eine Touristenattraktion? Amische und Mennoniten im Landkreis Lancaster, Pennsylvania, Lancaster 2000, 96 S.
237. Epp, Johann: Und nun Herr Doktor? Lage 2000, 256 S.
238. Friesen, Robert: Auf den Spuren der Ahnen. Minden 2000, 382 S.
239. Giesbrecht, Gerd G.: Ich sah der Lengua Hütten. Erfahrungen und Beobachtungen in der Missionsarbeit, Asunción 2000, 275 S.
240. Hildebrandt, Gerhard und Julia (Hg.): 200 Jahre Mennoniten in Rußland. Aufsätze zu ihrer Geschichte und Kultur, Bolanden 2000, 267 S.
241. Horst, Isaac R.: A Separate People. An Insider=s View of Old Order Mennonite Customs and Traditions, Scottdale 2000, 272 S.
242. Isaak, Susanne: Nach Sibirien vertrieben. Als Beilage zum Heimatbuch ‚Das Dorf Zentral‘ gedacht, Meckenheim, 1999, 128 S.
243. Loewen, Harry: Road to Freedom. Mennonites escape the Land of Suffering, Scottdale 2000, 310 S.
244. Löneke, Regina: Die ‚Hiesigen‘ und die ‚Unsrigen‘. Werteverständnis Mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg/Ural, Marburg 2000, 425 S.
245. Mennoniten-Brüdergemeinde in Deutschland (Hg): Glaubensbekenntnis, Frankenthal 2000, 73 S.
246. Mennonitengemeinde Concordia in Asunción (Hg): 50 Jahre Unterwegs zum Ziel, Asunción, 2000, 146 S.

247. Mennonitisches Jahrbuch. Mission – Erneuerung der Gemeinde, hg. v. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, Lahr 2000, 176 S.
248. Mennonitisches Jahrbuch 2000: Mennonit 2000 – eine Zwischenbilanz, hg. v. Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland, Lahr 2000, 176 S.
249. Murray, Stuart: Biblical Interpretation in the Anabaptist Tradition, Kitchener 2000, 310 S.
250. Reimer, Johannes: Evangelisation im Angesicht des Todes. Jakob J. Dyck und die Russische Zeltmission, Lage 2000, 207 S.
251. Reimer, Johannes: Flucht über den Strom des Schwarzen Drachen. Aus dem Leben und Wirken von Maria DeFehr, Lage 2000, 222 S.
252. Reschly, Steven D.: The Amish on the Iowa Prairie 1840 to 1910, Baltimore 2000, 208 S.
253. Schroeder Thiessen, Edna und Schwoalter, Angela: A Life Displaced. A Mennonite Woman=s Flight from War-Torn Poland, Kitchener 2000, 217 S.
254. Towell, Larry: The Mennonites. A Biographical Sketch, Harrisburg 2000, ca. 180 S.
255. Verein zur Erforschung und Pflege des Kulturerbes des rußlanddeutschen Mennonitentums (Hg.): 200 Jahre Mennoniten in Rußland. Aufsätze zu ihrer Geschichte und Kultur, Weierhof 2000, 267 S.
256. Wiens, Elisabeth L. (Hg.): Wir, die BraunsKinder. Asunción, 2. Aufl. 2000, 271 S.

Aufsätze, Artikel

257. Baecher, Robert: Jacob Amann, sa biographie se précise. – In: Souvenance Anabaptiste 19 (2000), S. 46-66
258. Baecher, Robert: The 'Patriarche' of Sainte-Marie-aux-Mines. – In: MQR 74 (2000), S. 145-158
259. Bhalldraithe, Eoin de: Meeting the Radical Reformation. – In: MQR 74 (2000), S. 561-570

260. Bush, Perry: 'United Progressive Mennonites'. Bluffton College and Anabaptist Higher Education 1913–1945. – In: MQR 74 (2000), S. 357-380
261. Cartwright, Michael G.: Sharing the House of God: Learning to Read (Scripture) with Anabaptists, in: MQR 74 (2000), S. 593-621
262. Doerksen, Victor: A second Menno? Eduard Wüst and Mennonite Brethren Beginnings. – In: MQR 74 (2000), S. 311-325
263. Driedger, Michael: The Extant Writings of Geeritt Roosen (1612–1711). – In: MQR 74 (2000), S. 159-170
264. Driedger, Michael: Preliminary Evidence on European Mennonites and the Slave Trade. – In: MQR 74 (2000), S. 479-480
265. Dueck, Abe: The Quest for a Mennonite Seminary in Russia 1883–1926. Signs of a Changing Mennonite World. – In: MQR 74 (2000), S. 441-462
266. Epp-Tiessen, Esther: Gains and Losses: The Experience of Mennonite Women Immigrants of Late Nineteenth Century. – In: JMS 18 (2000), S. 146-156
267. Foth, Peter J.: Der Einfluss der amerikanischen Mennoniten. – In: MJ 2000, S. 55-60
268. Friesen, John W.: Reflections on an Amish Curriculum in Ontario. Language Arts with Moral Purpose. – In: Journal of Mennonite Studies 18 (2000), S. 47-58
269. Friesen, Lauren: Vondel, Sudermann and Kliewer. Stretching the Invisible Canon of Mennonite Dramatic Writing. – In: MQR 74 (2000), S. 326-328
270. Furner, Mark: On the Trail of Jacob Ammann. – In: MQR 74 (2000), S. 326-328
Gehrmann, Jens: Modernisierung und Tradition. Sozialer Wandel bei den Mennoniten in Paraguay. – In: MGBI 57 (2000), S. 99 B128
271. Georges, Roger: L'Entraide des mennonites américains en France pendant la guerre de 1939–1945. – In: Souvenance Anabaptiste 19 (2000), S. 17-26

272. Gerber, Hansulrich: Europäische Mennonitische Mission im 21. Jahrhundert. – In: MJ 2000, S. 27- 32
273. Guenther, Titus: Theology of Migration: The *Ältesten* Reflect. – In: JMS 18 (2000), S. 164-176
274. Gundy, Jeff: Scatter Plots: Depression, Silence and Mennonite Margins, in: CGR 18 (1:2000), S. 5-27
275. Harder, Jacob: Sozialer Wandel in der Gesellschaft der Mennonitenkolonien im Chaco. – In: Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay 1 (2000), S. 76-91
276. Hauerwas, Stanley M.: Confessions of a Mennonite Camp Follower. – In: MQR 74 (2000), S. 511-522
277. Homan, Gerlof D.: Innocents Abroad. Mennonite Central committee=s Beginnings in Vietnam 1954–1957. – In: Journal of Mennonite Studies 18 (2000), S. 9-28
278. Hooijschuur, Rita: Het nagelaten dagboek van Lambertus van Calcar 1845–1905. – In: DB 26 (2000), S. 91-110
279. Hostettler, Paul: Verneli und Hansjoggeli am Simelibärg. – In: MH 23 (2000), S. 33-48
280. Hüppi, John: Identifying Jacob Amann. – In: MQR 74 (2000), S. 329-339
281. Janzen, Waldemar: Time of Terror. Biblical-Theological Perspectives on Mennonite Suffering during Stalin Era and Worl War II. – In: The Conrad Grebel Review 18/2 (2000), S. 6-8
282. Klassen, Peter P.: Das Russländische Erbe der Mennoniten in Lateinamerika. – In: Jahrbuch für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay 1 (2000), S. 7-27
283. Klippenstein, Frieda Esau: Neuberghthal Mennonite Street Village: A Photographic Essay. – In: JMS 18 (2000), S. 177-193
284. Klippenstein, Lawrence: Broken Promises or National Progress: Mennonites and the Russian State in the 1870, in: JMS 18 (2000), S. 95-113
285. Lambour, R.C.: Aanvullingen op het onderzoek naar het Amsterdams milieu van Daniel Zwicker (1612–1678). – In: DB 26 (2000), S. 53-66

286. Lichdi, Diether Götz: Mennonit 2000 – eine Zwischenbilanz. – In: MJ 2000, S. 9-12
287. Liechty, Daniel: Communication Technology and the Development of Consciousness: Reframing the Discussion of Anabaptists and Postmodernity. – In: CGR 18 (1:2000), S. 28-47
288. Löhr, Wolfgang: Mennoniten in Mönchengladbach. – In: MGBI 57 (2000), S. 89-98
289. Marshall, Christopher: Following Christ Down Under: A New Zealand Perspective on Anabaptism. – In: MQR 74 (2000), S. 523-531
290. Martinez, Juan: Latin American Anabaptist-Mennonites: A Profile. – In: MQR 74 (2000), S. 463-478
291. Mouw, Richard J.: Reflections on My Encounter with the Anabaptist-Mennonite Tradition. – In: MQR 74 (2000), S. 571-576
292. Müller, Larry: Mennonitische Weltkonferenz – Globale Vernetzung – In: MJ 2000, S. 19-26
293. Murphy, Nancey: Anabaptist Science and Epistemology? – In: MQR 74 (2000), S. 533-538
294. Murray, Stuart: Anabaptism as a Conversation Partner. – In: MQR 74 (2000), S. 555-560
295. Neufeldt-Fast, Arnold: Gott kann! Gott kann nicht! The Suffering of Soviet Mennonites and their Contribution to a Contemporary Mennonite Theology. – In: CGR 18 (2:2000), S. 54-68
296. Niebuhr, Gundolf: Zur Entstehung des Vereins für Geschichte und Kultur der Mennoniten in Paraguay. – In: JBGKdMP 1 (2000), S. 149-151
297. Niebuhr, Gundolf: Zwischen Tradition und Restitution. – In: JBGKdMP 1 (2000), S. 61-75
298. Paetkau, Henry: Suffering Servants: Pastoral Leaders in the Stalinist State. – In: CGR 18 (2:2000), S. 19-29
299. Peters, Jacob E.: The Forgotten Immigrants: The Coming of the 'Late Kanadier', 1881-1914. – In: JMS 18 (2000), S. 129-145

300. Plak, Adriaan: De wortel van het kwaad in honderd tekeningen bijeengebracht. Portfolio, ingeleid en teogelicht door Adriaan Plak. – In: DB 26 (2000), S. 121-136
301. Plett, Delbert: 'Poor and Simple?': The Economic Background of the Mennonite Immigrants to Manitoba, 1874 B79. – In: JMS 18 (2000), S. 114-128
302. Postma, Feiko H.: Mennonieten tussen vrijheid en dictatuur. Nederlands-Russische onenigheid in de spiegel van na-oorlogs repatrieringsbeleid. – In: DB 26 (2000), S. 111-120
303. Ratzlaff, Gerhard: Die konservativen Amerikanischen Mennoniten in Paraguay. – In: JBGKdMP 1 (2000), S. 28-38
304. Regier, Hans Theodor: Die Altkolonier in Paraguay. – In: JBGKdMP 1 (2000), S. 39-60
305. Reimer, Johannes: Die mennonitischen Aussiedler. – In: MJ 2000, S. 47-54
306. Rowland, Christopher: Anabaptism and Radical Christianity. – In: MQR 74 (2000), S. 549-554
307. Sauer, Angelika: Ethnicity Employed: William Hespeler and the Mennonites. – In: JMS 18 (2000), S. 82-94
308. Sawatsky, Walter: Dying For What Faith: Martyrologies to Inspire and Heal or to Foster Christian Division? – In: CGR 18 (2:2000), S. 31-53
309. Schmidt, Corinna: Aufgaben der AMG in der Zukunft. – In: MJ 2000, S. 75-78
310. Schmidt, Kimberly D. und Reschly, Steven D.: A Women's History for Anabaptist Traditions: A Framework of Possibilities, Possibly Changing the Framework. – In: JMS 18 (2000), S. 29-46
311. Staples, John R.: 'On Civilizing the Nogais': Mennonite Mogai Economic Relations, 1825-1860. – In: MQR 74 (2000), S. 229-256
312. Thiessen, Jack: The Only Mennonite Heimat: Mennonite Low German. – In: JMS 18 (2000), S. 157-163
313. Thiessen, John: Sprachlicher Wandel bei den Mennoniten im paraguayischen Chaco. – In: MGBI 57 (2000), S. 129-146

314. Visser, Piet: Niet al die roepen, Heere, Heere, en comen in Gods rijke soet. De marginale, maar markante menniste bijdrage tot het genre van de Nederlandse gebedsliteratuur in de zeventiende eeuw. – In: DB 26 (2000), S. 21-52
315. Voolstra, Sjouke: Doopsgezinde Historische Kring; 25 jaar van dienstbaarheid. – In: DB 26 (2000) S. 9-20
316. Warkentin, John: Going on Foot: Revisiting the Mennonite Settlements of Southern Manitoba. – In: JMS 18 (2000), S. 59-81
317. Weaver, Alain Epp: Missionary Christology: John Howard Yoder and the Creeds. – In: MQR 74 (2000), S. 423-440
318. Zijlstra, S.: Jacobus Rijdsdijk en de strijd om de belijdenissen. – In: DB 26 (2000), S. 67-90

Quäker

Selbständige Veröffentlichungen

319. Bailey, Brenda: Ein Quäker-Ehepaar in Nazi-Deutschland. Leonhard Friedrich überlebt Buchenwald. London 2000.
320. Brent, Ben: My Berlin Suitcase. Memories of a Childhood. Canberra 2000.
321. Quäker-Häuser e. V., Freundeskreis für soziale Arbeit (Hrsg.): 50 Jahre. Soziale Arbeit mit Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und Familien. O.O. 2000.
322. Reiprich, Kurt; Schnieder, Kurt; Seidel, Helmut; Wittenberger, Werner (Hgg.): Christentum, Marxismus und das Werk von Emil Fuchs. Beiträge des sechsten Walter-Markov-Kolloquiums. Leipzig 2000.
323. Strauss, Kurt: Quaker faith, witness and work. O.O. 2000.
324. Strauß, Kurt: Quäker Glaube, – Zeugnis und Arbeit – gestern, heute, morgen. Bad Pyrmont 2000 (Richard Cary Vorlesung 2000).

Aufsätze

325. Pinthus, Eva: Justification and sanctification from a Quaker viewpoint. – In: FF 10 (2000), S. 348-370

Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche

Selbständige Veröffentlichungen

326. Beiheft zum Evangelisch-Lutherischen Kirchengesangbuch. Hg. von der Liturgischen Kommission der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Gr. Oesingen 2000, 160 S.
327. George, Volker: Laßt uns mit ihm gehen. Geschichte der Evang.-Luth. St. Thomas-Gemeinde zu Münster, Münster 2000, 69 S.
328. Matthias, Heinrich/Volker Stolle/Michael Schätzel: Bautätiger Glaube. 50 Jahre Bausteinsammlung in der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, Oberursel 2000, (Oberurseler Hefte 38), 112 S.
329. Motte, Wolfgang (Hg.): Die Gründung der altlutherischen Martini-Gemeinde Radevormwald im Jahr 1852. Eine Quellensammlung, Köln [u.a.] 2000, (Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 141), 516 S.
330. Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland. Ein Leitfaden durch die Gemeinden, Groß Oesingen 2000, 212 S.

Aufsätze, Artikel

331. Barnbrock, Christoph: Auswanderung und Akkulturation am Beispiel der Lutherischen Kirche – Missouri Synode. – In: FF 10 (2000), S. 421-425
332. Barnbrock, Christoph: Kirchliche Verfassungsgebung im nordamerikanischen Kontext. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum ersten Verfassungsentwurf der Missouri-Synode (1846). – In: Lutherische Theologie und Kirche 24 (2000), S. 81-113
333. Barnbrock, Christoph: Lutherische Identität im Wandel. Überlegungen im Anschluss an eine Kirchengeschichtsdarstellung von Mary Todd. – In: Lutherische Theologie und Kirche 24 (2000), S. 165-172
334. Hauptmann, Peter: August Vilmars Vermächtnis. – In: Lutherische Beiträge 5 (2000), S. 277-299
335. Grünhagen, Andrea: Erweckung und Konfessionalisierung am Beispiel Hermannsburg. – In: FF 10 (2000), S. 402-420

336. Kelter, Gert: Das notvolle Bekenntnis der „Notsynode“. Über das Verhältnis zwischen „Notsynode“ und Selbständiger Evangelisch-Lutherischer Kirche – In: Lutherische Beiträge 5 (2000), S. 128-134
337. Klän, Werner: ‚Eine merkliche Bekehrung der meisten Juden sei vor dem Ende der Welten zu erwarten ...‘ (Johann Gerhard 1582–1637). Zur Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Synagoge im Horizont der lutherischen Konfessionalisierung. – In: Lutherische Theologie und Kirche 24 (2000)
338. Klän, Werner: Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK). – In: TRE, Bd. 31, 2000, S. 103-105
339. Rehr, Peter: Afrika veränderte mich. Ein Rückblick auf 13 Jahre Missionsdienst in der Lutheran Church in Southern Africa. – In: Lutherische Theologie und Kirche 24 (2000), S. 153-164
340. Stolle, Volker: „Anerkennung der evangelisch-lutherischen Kirche als einer selbständigen und eigenthümlichen Kirche“. Die Selbständigkeit als ekklesiologisches und kirchenrechtliches Kennzeichen der lutherischen Kirche. – In: FF 10 (2000), S. 228-258

Siebenten-Tags-Adventisten

Selbständige Veröffentlichungen

341. Bamgartner, Erich W. (Hg.): Re-Visioning Adventist Mission in Europe. Berrien Springs, MI 1998 280 S.
342. Heinz, Hans: Dein Heil bin ich – Gesammelte Aufsätze zu Rechtfertigung, Heiligung und Vollendung. Frankfurt: Peter Lang 2000, 224 S. Die Sammlung beweist, daß soteriologische Fragen einen zentralen Stellenwert in der adventistischen Theologie einnehmen. Der Autor untersucht auch den gegenwärtigen ökumenischen Dialog zu diesem Fragenkomplex und kommt u. a. zu dem Ergebnis, daß die ‚Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ eine Preisgabe der biblisch-reformatorischen Lehre darstellt. Der Sammelband – eine Festgabe zum 70. Geburtstag des Autors (mit Würdigung und Bibliographie) – ist die ausführlichste adventistische Darstellung zu diesem Thema im deutschen Sprachraum.

343. Knight, George R.: A Search for Identity. The Development of Seventh-day Adventist Beliefs. Hagerstown MD 2000, 223 S.
344. Lutherans and Adventists in Conversation. Report and Papers Presented 1994–1998. Ed. by The Lutheran World Federation and General Conference of Seventh-day Adventists. Genf-Silver Spring/USA: 2000, 319 S.
Der Band enthält die Referate und Beiträge bilateraler Konsultationen zwischen Vertretern des Lutherischen Weltbundes und der adventistischen Generalkonferenz, die in den Jahren von 1994 bis 1998 stattgefunden haben. Die interkonfessionellen Gespräche führten bei allen unterschiedlichen Auffassungen zu einer Annäherung der beiden Kirchen. Bemerkenswert ist die Hochschätzung Luthers und der Reformation bei den Adventisten.
345. Pöhler, Rolf J.: Continuity and Change in Adventist Teaching. A Case Study in Doctrinal Development. Frankfurt/M 2000, 380 S.
346. Schwarz, Richard W. und Floyd Greenleaf: Light Bearers. A History of the Seventh-day Adventist Church. Nampa/ ID 2000, 688 S.

Aufsätze, Artikel

347. Hartlapp, Johannes: Stellungnahmen zum Nationalsozialismus und der NSDAP in Zeitschriften deutscher STA vor der faschistischen Machtübernahme 1933. – In: Spes Christiana 9-10 (1998–1999), S. 48–63
348. Heinz, Daniel: Johann Heinrich Lindermann und die pietistisch-freikirchlichen Wurzeln der deutschen Adventisten. – In: Adventecho (Extra), April 2000, I-IV
349. Heinz, D./Besnosova, O.: Adwentisty sed=mogo dnya (Siebenten-Tags-Adventisten). – In: Nemcy Rossii/énciklopediya (Enzyklopädie der Rußlanddeutschen). Bd. 1 (1999), S. 22–24
350. Heinz, Daniel: Von der Klappermühle zur Kirchlichen Hochschule – 100 Jahre Friedensau, 1899–1999. – In: Zeitschrift für Heimatforschung/Sachsen-Anhalt, Heft 8 (1999), S. 56–61
351. Heinz, Daniel: Exklusivität und Kontextualisierung. Geschichte und Selbstverständnis der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland. – In: Freikirchen-Forschung 10 (2000), S. 31–50

352. Heinz, Daniel: Friedensau und Ostafrika. Ein Beitrag zur Missionsgeschichte. – In: Zeitschrift für Heimatforschung/Sachsen-Anhalt Heft 9 (2000), S. 58-64
353. Heinz, Daniel: Siebenten-Tags-Adventisten als Nichtkämpfer. Historische Perspektiven. – In: Nenasilie kak mirovzzrenie i obraz izno (Gewaltlosigkeit als Weltanschauung und Lebensausdruck), hg. v. T. Pavlova und O. Schalimov, Moskau 2000, S. 116-127
354. Heinz, Daniel: The Development of Seventh-day Adventist Missionary Dynamic in Europe. Assessing the Contributions of M.B. Czechowski, J.N. Andrews, and L.R. Conradi. – In: Spes Christiana 11 (2000), S. 128-139

Täufertum

Selbständige Veröffentlichungen

355. Biesecker-Mast, Susan und Gerald: Anabaptists and Postmodernity. Scottsdale: Herald Press, 2000, 440 S.
356. Bräuer, Siegfried: Spottgedichte, Träume und Polemik in den frühen Jahren der Reformation. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2000. 295 S.
357. Lowry, James W.: The Martyrs's Mirror Made Plain. How to study and profit from the Martyrs Mirror, LaGrange, 2000, 149 S.
358. Oyer, John S.: 'They Harry the Good People Out of the Land'. Essays on the Persecution, Survival and Flourishing of Anabaptists and Mennonites. Goshen: Mennonite Historical Society, 2000. 331 S.
359. Packull, Werner. O: Die Hutterer in Tirol. Frühes Täufertum in der Schweiz, Tirol und Mähren. Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 2000. 391 S.
360. Stadtmuseum Münster (Hg): Das Königreich der Täufer. Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster. Bd. I u. II, (Katalog zur Ausstellung 17. September 2000 bis 4. März 2001), Münster 2000, 492 S.

Aufsätze, Artikel

361. Arnold, Ulrike: 475 Jahre Täufer und Mennoniten heute. – In: MJ 2000, S. 13-18
362. Bärenfänger, Manfred: Von den Anfängen des Täuferturns. – In: Die Gemeinde Nr.1/2000, S. 6
363. Biesecker-Mast, Gerald: Anabaptist Separation and Arguments Against the Sword in the Schleithem 'Brotherly Union'. – In: MQR 74 (2000), S. 381-402
364. Blough, Neal: Schleithem et le mouvement paysan. Un Regard nouveau. – In: Souvenance Anabaptiste 19 (2000), S. 27-40
365. Bräuer, Siegfried (Hg): Die Briefe des Grebelkreises an Thomas Müntzer vom 5. September 1524. Einleitung und Text. – In: MGBI 57 (2000), S. 147-174
366. Gerber, Ulrich J.: Täuferische Predigttagenden. – In: MH 23 (2000), S. 49-68
367. Goerz, Hans-Jürgen: ‚Ein gmein künftig gsprech‘. Eine revisionistische Deutung der Grebelbriefe an Thomas Müntzer von September 1524. – In: MGBI 57 (2000), S. 7-30
368. Hofer, Roland: Anabaptists in Seventeenth-Century Schleithem: Popular Resistance to the Consolidation of State Power in the Early Modern Era. In: MQR 74 (2000), S. 123-144
369. Horst, Daniel: Een doperse bijeenkomst op een katholieke propaganda-prent uit 1590. In: DB 25 (1999), S. 23-40
370. Jecker, Hanspeter: 'Test Everything: Hold Fast to What is Good'. How Menno Caused a Reformed Pastor to Travel from Murten to Moravia. – In: MQR 74 (2000), S. 7-26
371. Kobelt-Groch, Marion: ‚Welthistorische Käfige‘ und stille reinliche Ansiedlungen. Täufer und Mennoniten im Werk Leopolds von Sacher-Masoch (1836–1895). – In: MGBI 57 (2000), S. 175-188
372. Kuhr, Olaf: Separation und Identität. Der mühsame Weg der „Evangelisch-Taufgesinnten“ aus dem Schatten Samuel Fröhlichs und die Suche nach einer freikirchlichen Identität, – In: ThG 2000, Heft 4, S. 121-134

373. Lavater, Hans Rudolf: Anmerkungen zur historischen Täuferstatistik. – In: MH 23 (2000), S. 77-98
374. Rothkegel, Martin: The Hutterian Brethren and the Printed Book: A Contribution to Anabaptist Bibliography. In: MQR 74 (2000), S. 51-86
375. Rothkegel, Martin: Eine Täuferversammlung in der Görlitzer Heide im Jahr 1539. Quellen zur Geschichte des Täufertums in der Oberlausitz im Ratsarchiv Görlitz. – In: ZThG 5 (2000), S. 186-197
376. Rothkegel, Martin: Täufer, Spiritualist, Antitrinitarier und Nikodemit. Jakob Kautz als Schulmeister in Mähren. Anhang: Glaubensartikel des Jakob Kautz, Iglau, 1536. – In: MGBI 57 (2000), S. 51-88
377. Schlachta, Astrid von: 'Searching Through the Nations'. Tasks and Problems of Sixteenth-Century Hutterian Mission. In: MQR 74 (2000), S. 27-50
378. Scholl, Hans: Calvin und die Täufer. – In: MH 23 (2000), S. 5-32
379. Snyder, Arnold: The (Not-so) 'imple Confession' of the Late Sixteenth-Century Anabaptists. Part II: The Evolution of Separatist Anabaptism. – In: MQR 74 (2000), 87-122
380. Thimm, Arno A.: Täuferwege. Eine Reise nach Rußland und in die Ukraine – In: MJ 2000, S. 101-105
381. Würgler, Jean: Présence anabaptiste dans le Clos du Doubs. – In: MH 23 (2000), S. 69-76
382. Zimmerman, Earl: Fleeing Babylon: Menno's True Church in a Corrupt World. – In: CGR 18 (1:2000), S. 60-79

E. Verwandte Strömungen, Werke und Gruppen

Evangelikalismus und protestantischer Fundamentalismus

Aufsätze, Artikel

383. Birnstein, Uwe: Endzeiterwartung als Element des christlichen Fundamentalismus. – In: Ökumenische Rundschau 2000, S. 204-212

384. Cochlovius, Joachim: Das Selbstverständnis der Evangelischen Allianz in der Gründerzeit und heute. Die Hauptbeschlüsse der Gründungsver-sammlung 1846 im Vergleich mit der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz von 1872. – In: FF 10 (2000), S. 157-166

Glaubensmissionen

Aufsätze, Artikel

385. Franz, Andreas: Hudson Taylor und die deutschsprachige Glaubensmis-sionen. Historische und theologische Einordnung. – In: FF 10 (2000), S. 22-30
386. Klaiber, Walter: Biblisch-theologische Impulse für die Mission in der Gegenwart. – In: FF 10 (2000), S. 1-21
387. Padberg, Lutz E. von: Missionare und Mönche auf dem Weg nach Rom und Monte Cassino im 8. Jahrhundert. – In: Zeitschrift für Kirchenges-
chichte 2000, S. 145-169

Pfingstbewegung und Charismatische Erneuerung

Selbständige Veröffentlichungen

388. Bleick, Gerhard: Religion als Erlebnis. Geschichte, Lehren und Struktur einer christlich-charismatischen Gemeinde, Porta Westfalica 2000, 284 S.
Der Bielefelder Philosoph untersucht die ‚JESUS!Gemeinde‘ in Rin-teln, die sich mit ihrem enthusiastischen und rigorosen Christentum stark von herkömmlicher Kirchlichkeit absetzt. ‚Sie reden in einer eigenartig fremden Sprache= (jeder in einer anderen), sprechen Worte der Prophetie und Weissagung, heilen Kranke und exorzieren böse Geister [...] Sie singen rockige Lieder zu elektrisch verstärkter Musik und tan-zen gerne in ihren Gottesdiensten‘ (S.1). ‚Ich habe versucht zu beob-achten, zu beschreiben, zu analysieren und zu ordnen und nicht zuletzt die Gläubigen selbst zu Wort kommen zu lassen (S. 2).
389. Bergunder, Michael (Hg. im Auftrag des EMW): Pfingstbewegung und Basisgemeinden in Lateinamerika (Studienheft ‚Weltmission heute‘ Nr. 39), Hamburg 2000, 160 S.

Mit Beiträgen von Russel Spittler (Sind Pfingstler und Charismatiker Fundamentalisten?), Cecil Robeck (Das soziale Anliegen der frühen amerik. Pfingstbewegung), Charles Self (Bewusstseinsbildung, Bekehrung u. Konvergenz), Juan Sepúlveda (Pfingstbewegung und Befreiungstheologie), Douglas Petersen (Pfingstl. Praxis), Cheryl Bridges Johns (Vorschlag für eine subversive theol. Ausbildung) und Eldin Villafane (pfingstl. Sozialethik).

390. Margies, Wolfhard/Siegfried Fritsch/Heinrich VII Prinz Reuss: Deutsches Geschichtsbuch für Beter. Deutschlands Schuld – Deutschlands Berufung, Berlin 2000, 170 S.

Die Autoren wagen eine neue Geschichtsbetrachtung – ihrer Meinung nach aus Gottes Perspektive. Nach einer grundlegenden Lehre über Gebet, das sich mit der Schuld vergangener Generationen identifiziert, werden wesentliche Phasen deutscher Geschichte und deren Auswirkung auf die geistliche Atmosphäre des Landes behandelt – u. a. die negativen Einflüsse der dt. Idole Luther und Goethe. Jedes Kapitel endet mit Anregungen zum Gebet. (Das Autorenteam führte nach Erscheinen des Buches 28 Buß- und Gebetskonferenzen in primär charismatischen Gemeinden durch. Siehe auch den Artikel über eine dieser Gebetskonferenzen auf dem Gebetsberg in Lüdenscheid in: Charisma 117, S. 30f. (Düsseldorf 2000) und über die Einweihung desselben in: Charisma Nr. 113, S. 2

391. Mulinde, John: Licht oder Finsternis über Europa (auch in Französisch: *Lumière ou ténèbres sur l'Europe*), 3. Aufl., [alle] Solingen 2000, 52 S. Ders.: Den Zeitpunkt Gottes nicht verpassen, Teil I: Das Land mit Gebet erfüllen, 72 S.

Ders.: ... Teil II: Die göttliche Bestimmung erkennen, 57 S.

Ders.: Deutschland im Tal der Entscheidung, 56 S.,.

Der afrikanische Prophet schildert seine geistliche Zukunftsvision für Europa. In ‚Zeitpunkt Gottes I‘ zeigt er den Zusammenhang von Sünde und Tod für den Einzelnen und eine ganze Gesellschaft auf und führt anhand vieler Bibeltexte zum ‚strategischen Gebet‘. In der Folgepublikation geht es um die göttliche Bestimmung Israels, Deutschlands und des Einzelnen. Schließlich wirft Mulinde die Frage des Zeitfaktors auf, den es nicht zu verpassen gilt. Deutschland habe gerade jetzt eine neue Chance, Gottes Wirken zu erfahren.

392. Kempf, Rolf: ... Damit der Mensch göttlich werde, Metzingen 2000, 348 S.
 Ähnlich wie in der Pfingstbewegung und der Charismatischen Erneuerung ist in der Ostkirche wenig von Kopflastigkeit und Gefühlsscheue zu spüren, dafür aber die Betonung des Heiligen Geistes und der Anbetung Gottes prägend. Kempf führt in eine für viele neue geistige Dimension mit einer reichen mystischen Glaubenstradition. Die gehaltvolle, informative ökumenische Studie macht Mut, von den geistlichen Schätzen der Ostkirche zu lernen.
393. Katz, Arthur: Der Holocaust – wo war Gott? Ein gewagter Denkanstoß, Düsseldorf 2000, 140 S.
 Der Historiker und Judenchrist A. Katz (USA), der in früheren Jahren oft die Schuld der Deutschen anprangerte, schlägt hier erstmals andere Töne an – dass der Holocaust Teil einer Abfolge von Strafen und Gerichtsmaßnahmen wegen des fortdauernd gebrochenen Bundes zwischen Gott und den Juden war. (Siehe auch Interview mit Arthur Katz in Charisma 113, S. 41.)
394. Otis, Georg: Transformation – Gebet verwandelt Städte, Video, Berlin 2000.
 Anhand von vier Fallbeispielen aus drei Kontinenten wird aufgezeigt, wie sich die geistliche und gesellschaftliche Situation von Städten durch Gebet verändern kann. Fazit: Wenn Christen aus unterschiedlichen Gemeinden miteinander gezielt für konkrete gesellschaftliche Veränderungen in ihrer Region beten, geschieht Gewaltiges. (Dieser inspirierende Anschauungsunterricht bewirkte in der charismatischen Szene Deutschlands im Jahr 2000 mehr als jede schriftl. Publikation.)
395. Wenz, Peter: Der Wächterruf. 24-Stunden-Gebetstrategie für unser Land, Solingen 2000, 62S.
 Obwohl ein schneller Wurf und oberflächlich recherchiert, ist diese Broschüre als Initialzündung für eine Gebetsbewegung zu sehen, die sich an die Herrnhuter Gebetstradition anlehnt und seit Februar 2000 Hunderte von Gemeinden und Gebetskreise in unserem Land erfasst hat.

Aufsätze

396. Beckmann, Sini: Erweckung in Finnland – am Beispiel der lutherischen Kirche, Charisma 113 (2000), S. 19 f.

- In den wöchentlichen Lobpreis- und Segnungsgottesdiensten der Lutherischen Kirche von Nokia (bei Tampere) bekehren sich Menschen und erleben Befreiung und Heilung. Das Feuer des Heiligen Geistes breitet sich aus – trotz des Widerstandes von Seiten einiger geistlicher Oberhäupter.
397. Berlin: Ein Tag für Jesus. – In: C-report, 7. Jg., 5/2000, S. 1 u. 9 f.
Am 20. Mai 2000 kommen ca. 50.000 Christen aus der katholischen und evangelischen Kirche sowie den Freikirchen zusammen und marschieren 6 km durch die Stadt Berlin. Ein Fest der Einheit. (Beobachtungen und Stimmen dazu in Charisma 113, S. 47f.)
398. Bially, Gerhard: Awake Europe 2000. – In: Charisma Nr. 111 (2000), S. 12 und Nr.115 (2000), S. 12f
Organisiert von den TOS-Diensten hat sich der geistliche Leitungskreis als Ziel dieser Veranstaltungen persönliche Erweckung unter den Teilnehmern, Mobilisation für Evangelisation, Erweckung im Ruhrgebiet und Gebet für Erweckung in Deutschland gesetzt.
399. Bially, Gerhard: Afrikaner lehren uns beten. – In: Charisma Nr. 112 (2000), S. 4-8
,Feuerkonferenz‘ mit John Mulinde aus Uganda in Haiming bei Innsbruck vom 14.–16. Februar 2000. Mulinde, der die Kraft des Gebetes in seinem eigenen Land erfahren hat, glaubt von Gott den Auftrag zu haben, weltweit die Christen zu neuer Gebetsinitiative aufzurufen.
400. Bially, Gerhard: Suzette Hattingh – eine Frau und ihr Dienst, in: Charisma 113 (2000), S. 4-7
Die gebürtige Südafrikanerin gründete 1997 das überkonfessionelle Missionswerk ‚Voice in the City – Stimme der Stadt e.V.‘ Die Schwerpunkte ihres evangelistischen Engagements sieht sie in Deutschland (sie hat inzwischen die deutsche Staatsbürgerschaft angenommen) und Indonesien.
401. Cantalamessa, Raniero: Erinnert euch an die früheren Tage ..., – In: ICCRS Nachrichten, 26. Jg., 3/2000 (Supplement)
Der Prediger des Papstes Cantalamessa reflektiert über die Charismatische Erneuerung (CE) in der Katholischen Kirche: Sie sei eine prophetische Erneuerungsbewegung, die jedoch in der Gefahr stehe, konservativ oder sogar reaktionär zu werden. Statt Devotionalismus (z. B. in einer übertriebenen Marienverehrung) gelte es, zum Ursprung zurück-

- zukehren, zu den Wurzeln christlichen Lebens, zum Heiligen Geist, zum Lobpreis Jesu, zum Wort Gottes, zu den Charismen, der Evangelisation und dem Gebet.
402. Dembowski, Bronislaw: Charismatische Erneuerung am Anfang des Dritten Jahrtausends. – In: ICCRS Nachrichten 3/2000, S. 1 u. 4
Der polnische Bischof thematisiert den ersten Weltkongress kirchlicher Bewegungen (Pfingsten 1998) und die im Jahr darauf folgende Reflexion. Wichtig erscheint ihm die ‚Einheit in der Vielfalt‘ und dass das Herz des Christentums die Beziehung zu Jesus Christus ist.
 403. Erster Schweizer Hauskirchentag. – In: Charisma 112 (2000), S. 16
Wolfgang Simson und Peter Wenz berichten von Erfahrungen mehrerer Hauskirchenleiter aus Orten der Schweiz und Deutschland. Es wird deutlich, dass es sich hierbei nicht um eine neue Welle handelt, sondern um durchaus ernst zu nehmendes Modell der Kirche der Zukunft.
 404. Frank, Heike D.: Frühes Geistesfeuer in Schweden. – In: Stimme der Wahrheit Nr. 4, (Urbach 2000), S. 15-16
Die Autorin weist darauf hin, dass das Wirken des Heiligen Geistes in Schweden schon vor dem Eintreffen der Pfingstbewegung (1906) erlebt wird. Bereits im Jahr 1808 beginnt eine Bußbewegung, in deren Spur die charismatische Bußbewegung der Rufer folgt. Daraus entstehen mehrere Erweckungslinien.
 405. Garthe, Helmut: Die ‚Euregio Christengemeinde Aalten-Bocholt‘. – In: Charisma 113 (2000), S. 16-17
Deutsch-holländische Versöhnung als Schlüssel zum geistlichen Aufbruch. Am 7. Mai 2000 feierten zwei charismatisch geprägte Christengemeinden der beiden durch den Krieg geprägten Städte Aalten (Holland) und Bocholt ihren Zusammenschluss.
 406. 25 Jahre Erntearbeit. – In: C-report, 7. Jg., 5/2000, S. 11
Würdigung von Reinhard Bonnke und seinem Team bei der 25-Jahr-Feier ihres Missionswerkes ‚Christus für alle Nationen‘ (CfaN) in Frankfurt/Main. Diese internationale Evangelisationsarbeit findet weltweit Anerkennung und Beachtung.
 407. Hahn, Eduard: Die charismatische Bewegung als Herausforderung an die wissenschaftlich verantwortete Pneumatologie. – In: Kerygma und Dogma 46, Göttingen 2000, S. 22-35

408. Kaasmann, Hinrich: 100. Schiffsfahrt von Odessa nach Haifa. – In: Gemeinde-Erneuerung, Nr. 77 (Hamburg 2000), S. 14f.
Seit 1991 verhilft ‚Ebenezer Hilfsfonds‘ Juden aus der ehemaligen Sowjetunion zur Heimkehr nach Israel.
409. Nigeria: Ein Land im Aufbruch. – In: C-report, 7. Jg., 2/2000, S. 5
Nachdem Olusegun Obasanjo Präsident wird, ruft er bei einer Versammlung vor 700 christlichen Leitern die Kirchen und Gemeinden dazu auf, bei der Erneuerung des Landes mitzuhelfen.
410. Scherz, Heinrich: Pfingstfeuer in Norwegen – Geschichte und Gegenwart von Europas ältester Pfingstbewegung. – In: Stimme der Wahrheit Nr. 3 (Urbach 2000), S. 4-7
Interview mit dem Schriftsteller und Bibellehrer Oddvar Nilsen. Die Erweckung beginnt durch T.B. Barratt im Jahr 1906, der die Filadelfia-Gemeinde in Oslo gründete. Der charismatische Aufbruch in den 60er Jahren hat auch in Norwegen viele andere Gemeinden und Kirchen erfasst. Es laufen starke Bemühungen, zwischen diesen verschiedenen Gemeinden Brücken zu bauen. Insgesamt ist die pfingstlich-charismatische Präsenz seit 1906 erstaunlich gewachsen.
411. Ulonska, Reinhold: ‚Für diese Vision bete ich‘ (Interview). – In: Stimme der Wahrheit, 4/2000, S. 9-11
In einem von Schriftleiter Scherz mit Altpäres Ulonska (BFP)geführten Interview, zieht Reinhold Ulonska eine Zwischenbilanz nach 50 Jahren Dienst in der deutschen Pfingstbewegung. Die vier ursprünglichen Glaubenseinstellungen gelten auch heute: die starke Bindung an Gottes Wort, das Orientieren am Urbild der biblischen Gemeinde, eine starke evangelistische Bürde und eine Adventerwartung. Ulonska warnt vor einer Aufweichung biblischer, verbindlicher Wahrheiten.
412. Zinsser, Adolf: ‚Nicht Heil Hitler, sondern Heil Jesus!‘ (Interview). – In: Stimme der Wahrheit 5/2000, S. 4-8
Der langjährige Vorsitzende der ‚Geschäftsleute des vollen Evangeliums‘ (heute: Christen im Beruf) berichtet aus seinem Leben (interviewt v. Heinrich Scherz). Als Sägmüller war er zugleich Prediger der örtl. ‚Gemeinde Gottes‘ in Albershausen. Im Sommer 2000 übergab der inzwischen 74-jährige Zinsser die Gemeindeleitung an den ehem. Jesuiten Fred Ritzhaupt (s. dazu S. 9)

Sonstige

413. Holthaus, Stephan: 200 Jahre John Nelson Darby. – In: FF 10 (2000), S. 326f.
414. Linder, Tim: Hermann Zaiss. Einblicke in sein Leben, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 2000
415. Neeb, Horst (Hg.): Geistliches Blumenfeld. Briefe der Tersteegen-Freunde 1757 bis 1789 in Abschriften von Wilhelm Weck, Neunter Teil. Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2000, 616 S.
416. Nikesch, Ernst: Die deutschen Brüdergemeinden in Rumänien. Ihre Anfänge in der Dobrudschka und in Siebenbürgen. Eine Sammlung und Ordnung der verfügbaren Quellen. Hammerbrücke, 3. überarbeitete Auflage 2000, 232 S.
417. Schneider (H), Georg: Die Tempelgesellschaft – ein Modell freien Christentums. Zum Tempelgründungstag. – In: Freies Christentum. Auf der Suche nach neuen Wegen Heft 3/2000, S. 41-44
Zur „Tempelgesellschaft“ des aus dem Korntaler Pietismus stammenden Christoph Hoffmann, der sich von der staatlichen Bevormundung der institutionellen Kirche freimachen wollte
418. Urbisch, Johannes: Die Altkatholiken und der preußische Staat. – In: FF 10 (2000), S. 134-156

Autorenregister zur Bibliographie

Anderson, Gerald H. 17
 Arends, Albert 35
 Arnold, Ulrike 361
 Baechler, Robert 257f.
 Bailey, Brenda 319
 Baldauf, Inge 58
 Bärenfänger, Manfred 121, 362
 Barnbrock, Christoph 331-333
 Barthel, Jörg 154
 Baumann, Christoph Peter 3
 Baumgartner, Ewrich W. 341
 Beck, Hartmut 58
 Beckmann, Sini 396
 Bergunder, Michael 389
 Besnosova, O. 349
 Beuker, Jan Gerrit 36-41, 44
 Beyreuther, Erich 48, 49
 Bhaldraithe, Eoin de 259
 Bially, Gerhard 398-400
 Biesecker-Mast, Susan und Gerald
 355, 363
 Bintz, Helmut 71, 74
 Birkner, Veronika Albrecht 2
 Birnstein, Uwe 383
 Bleick, Gerhard 388
 Bloedorn, Thomas 14
 Blough, Neal 364
 Bohle, Volker 122
 Booth, Catherine 234
 Borgen, Ole E. 155
 Bosch, Louis Carl 156
 Boytler, Jorgen 58
 Brändle, Werner 157
 Brandt, Edwin 123
 Bräuer, Siegfried 356, 365
 Brent, Ben 320

Bridges Jones, Cheryl 389
 Brose, Martin E. 158
 Bruiningk, Heinrich Friedrich v. 61
 Burck, Gerhard 159
 Bürck, Klaus von 34
 Bush, Perry 260
 Cantalamessa, Raniero 401
 Cartwright, Michael G. 261
 Cekov, Christina 160f
 Cochlovius, Joachim 384
 Crews, S. Daniel 50, 75
 Dahm, Diethard 124
 Daniel, Thilo 71, 76
 David, Christian 61
 Davis, Chester S. 51
 Dellsperger, Rudolf 58
 Demandt, Johannes 24, 25, 232f.
 Dembowski, Bronislaw 402
 Denlinger, A. Martha 236
 Deutsch, Peter D. 125
 Dithmar, Christiane 52
 Doerfel, Marianne 58
 Doerksen, Victor 262
 Dreydoppel Jr., Otto 53
 Driedger, Michael 263f.
 Dueck, Abe 264
 Dziewas, Ralf 97
 Eck, Claus D. 163
 Ehrlich, Ernst-Ludwig 47
 Eibisch, Frank 164
 Engelhardt, Klaus 71
 Enns, Fernando 29
 Epp, Johann 237
 Epp-Tiessen, Esther 266
 Eschmann, Holger 151, 165f.
 Falk, Gotthard 167
 Faull, Katherine M. 77
 Fischer, Ulrike 58
 Fischer-Dörl, Dietrich 126

- Foth, Peter J. 267
 Frank, Albert 58, 78
 Frank, Heike 404
 Franz, Andreas 385
 Franz, Inog 79
 Freeman, Arthur J. 54, 80
 Frei, Ueli 169
 Freitag, Michael 101
 Friesen, John W. 268
 Friesen, Lauren 269
 Friesen, Robert 238
 Fritsch, Siegfried 390
 Furner, Mark 270
 Gäbler, Ulrich 7
 Gabriel, Christiane 101
 Garthe, Helmut 405
 Gebauer, Roland 170
 Geiger, Erika 55-58, 81
 Geiger, Gottfried 58
 Geldbach, Erich 10, 19, 20, 33, 127f.
 George, Volker 327
 Georges, Roger 271
 Gerber, Eduard 4
 Gerber, Hansulrich 272
 Gerber, Peter R. 47
 Gerber, Ulrich J. 366
 Gergely, Istvan 129
 Giebel, Astrid 103, 130f.
 Giesbrecht, Gerd G. 239
 Gill, Theodor 58
 Goerz, Hans-Jürgen 367
 Graf Stuhlhofer, Franz 11, 132
 Greenleaf, Floyd 346
 Grotz, Elfriede 59
 Grünhagen, Andrea 335
 Grützke, Rudi 171
 Guenther, Titus 273
 Gundy, Jeff 274
 Günther, Walter 82
 Haas, Hartmut 47
 Hahn, Eduard 407
 Hamilton, J. Taylor 60
 Hamilton, Kenneth G. 60
 Hamoen 83
 Hamp, Volkmar 104, 108
 Harder, Jacob 275
 Hartlapp, Johannes 347
 Hartmann, Andrea 84
 Härtner, Achim 172
 Haubeck, Wilfrid 21, 22
 Hauerwas, Stanley M. 276
 Hauptmann, Peter 334
 Haus, Fritz H. 105
 Heerspink, Hendrik 42
 Heinrichs, Wolfgang 12
 Heinz, Daniel 162. 348-354
 Heinz, Hans 342
 Heinze, André 106
 Henkel, Reinhard 13, 31
 Hentschel, Ronald 133
 Heugel, Christoph 173
 Hildebrandt, Gerhard und Julia 240
 Hofer, Roland 368
 Holthaus, Stephan 413
 Homan, Gerlof D. 277
 Hooijschuur, Rita 278
 Hoover, Arlie Jack 174
 Horst, Daniel 369
 Horst, Isaac R. 241
 Hostettler, Paul 279
 Hüppi, John 280
 Isaak, Susanne 242
 Jägemann, Kurt 108, 134
 Janzen, Waldemar 281
 Jecker, Hanspeter 370
 Jelten, Margarete 109
 Jung, Martin H. 47

- Kaasmann, Hinrich 408
 Katz, Arthur 393
 Kelter, Gert 336
 Kempf, Rolf 392
 Klaiber, Walter 152f., 175-179, 386
 Klän, Werner 337f.
 Klassen, Peter P. 282
 Klippenstein, Frieda Esau 283
 Klippenstein, Lawrence 284
 Klippert, Wolfgang 18
 Knight, George R. 343
 Kobelt-Groch, Marion 371
 Kuhr, Olaf 372
 Kümmerle, Julian 85
 Lahr, Reinhard 62
 Lambour, R.C. 285
 Lange, Matthias 110
 Lavater, Hans Rudolf 373
 Lessing, Margit 63
 Lichdi, Diether Götz 286
 Liebelt, Markus 5
 Liechty, Daniel 287
 Liese, August 180
 Linder, Tim 414
 Loewen, Harry 243
 Löhr, Wolfgang 288
 Löneke, Regina 244
 Lorenz, Donald N. 112
 Lorenzen, Thorwald 136
 Lowry, James W. 357
 Lüchtenborg, Heinrich 34
 Lütz, Dietmar 137
 Malessa, Andreas 14
 Margies, Wolfhard 390
 Marshall, Christopher 289
 Martinez, Juan 290
 Marx, Theodor 71
 Matthias, Heinrich 328
 Meistad, Tore 181
 Meyer, Dietrich 47, 58, 64, 73, 86
 Meyer, Matthias 87
 Michel, Gerhard 44
 Miller, Donald N. 112
 Mohr, Rudolf 6
 Motte, Wolfgang 329
 Mouw, Richard J. 291
 Möws, Siegfried 113
 Mulinde, John 392
 Müller, Larry 292
 Müri, Hannes 47
 Murphy, Nancey 293
 Murray, Stuart 249, 294
 Nausner, Helmut 182
 Neeb, Horst 415
 Nelson, Vernon 58
 Neufeldt-Fast, Arnold 295
 Niebuhr, Gundolf 296f.
 Nikesch, Ernst 416
 Nilsen, Oddvar 410
 Nollenberger, Paul 183
 Noppen, Jean Pierre van 184
 O'Malley, S. Steven 185
 Oncken, J. G. 97
 Otis, Georg 394
 Oyer, John S. 358
 Packull, Werner O. 359
 Padberg, Lutz E. von 387
 Paetkau, Henry 298
 Pagel, Arno 65
 Peters, Jacob E. 299
 Petersen, Douglas 389
 Peucker, Paul 45, 58, 66, 88
 Pinthus, Eva 325
 Plak, Adriaan 300
 Plett, Delbert 301
 Podmore, Colin 58
 Pöhler, Rolf J. 345

- Porter-Lessing, Birgit 63
 Postma, Feiko H. 302
 Radtke, Karl 114
 Raedel, Christoph 186
 Railton, Nicholas 15
 Randall, Ian 138
 Ratzlaff, Gerhard 303
 Regier, Hans Theodor 304
 Rehr, Peter 339
 Reimer, Johannes 250f., 305
 Reiprich, Kurt 322
 Renders, Helmut 187
 Reschly, Steven D. 252, 310
 Reuss, Heinrich VII. Prinz 390
 Rieger, Jörg 188
 Rigl, Thomas 189
 Robeck, Cecil 389
 Rockel, Erhard 139
 Rodgerson Pleasants, Phyllis 140
 Rödter, Ernst 141
 Rothkegel, Martin 374-376
 Rowland, Christopher 306
 Rüegger, Heinz 190
 Ruhnow, Wolfgang 191
 Rust, Heinrich-Christian 14
 Rymatzki, Christoph 47
 Sauer, Angelika 307
 Sawatzky, Walter 308
 Schaefer, Eckhard 116
 Schätzel, Michael 328
 Schech, Thomas 231
 Scherz, Heinrich 410
 Schicketanz, Peter 8
 Schiewe, Helmut 58
 Schlachta, Astrid von 377
 Schmidt, Corinna 309
 Schmidt, Johannes 28
 Schmidt, Kimberly D. 310
 Schneider, Georg 417
 Schneider, Hans 58
 Schnieder, Kurt 322
 Schock, Werner 89
 Scholl, Hans 378
 Schroeder Thiessen, Edna 253
 Schroer, Heinz-Rainer 117
 Schuler, Ulrike 148f., 192-194
 Schulz, Otmar 9
 Schütz, Eduard 32
 Schwarz, Richard W. 346
 Schwarzer, Alfred 43
 Schwoalter, Angela 253
 Scott, Kisker 195
 Seidel, Helmut 322
 Self, Charles 389
 Sepulveda, Juan 389
 Simson, Wolfgang 403
 Snyder, Arnold 379
 Spittler, Russel 389
 Staples, John R. 311
 Sticher, Hermann 196
 Stolle, Volker 328, 340
 Stolze, Jürgen 197
 Sträter, Udo 2
 Straube, Gvuido 58
 Strauß, Kurt 323f
 Strübind, Andrea 142-144
 Strübind, Kim 145
 Swarat, Uwe 26
 Theile, Martin 67, 68, 71
 Theis, Wolfgang 23
 Thiessen, Jack 312
 Thiessen, John 313
 Thimm, Arno A. 380
 Towell, Larry 254
 Tripler, Bettina 198
 Uhlmann, Herbert 199
 Ulonska, Reinhold 411
 Urbisch, Johannes 418

- Villafane, Eldin 389
 Visser, Piet 314
 Vogt, Peter 46, 58
 Voigt, Karl Heinz 90, 150, 200-227
 Voolstra, Sjouke 315
 Voß, Klaus-Peter 16, 27
 Wainwright, Geoffry 228
 Wallmann, Johannes 92
 Warkentin, John 316
 Weaver, Alain Epp 317
 Wefel, Gotthard 119
 Wehrend, Anja 58
 Weigelt, Horst 93
 Wenz, Gunther 69
 Wenz, Peter 395, 403
 Wieden, Brage Bei der 147
 Wiens, Elisabeth L. 256
 Wieske, Günter 120
 Willscheid, Bernd 62
 Wittenberger, Werner 322
 Würgler, Jean 381
 Zehrer, Karl 229
 Zijlstra, Same 318
 Zimmerling, Peter 58, 61, 70f., 72, 94f.
 Zimmermann, Earl 382
 Zinsser, Adolf 412
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig von 61

Vereinsmitteilungen

Der Verein für Freikirchenforschung wurde 1990 durch Professor Dr. Robert C. Walton (†), dem damaligen Direktor des Seminars für Neue Kirchen- und Theologiegeschichte an der Ev.-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität, gegründet als Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster. Er ist eine Arbeits- und Forschungsgemeinschaft von Fach- und Laienhistorikern aus 11 Ländern und 26 Denominationen und zählt 185 Einzel- und 25 korporative Mitglieder (Kirchen, Gemeinden, Gemeindebünde und Ausbildungsstätten). Weil er damit nicht mehr den Bestimmungen der für die beim Rektor der Universität geführten Liste von Vereinigungen entsprach, beschloss die Mitgliederversammlung am 29. März 2001 in Emden eine Satzungs- und Namensänderung.

Im Jahr 2001 wurde die Bibliothek an die Theologische Hochschule Friedensau bei Magdeburg verlegt. Dort wird sie z. Zt. Eingerichtet, an die moderne Fernleihe angeschlossen und voraussichtlich Ende 2002 benutzungsfähig sein. Mitglieder und Interessierte werden gebeten, beim Ausbau zu helfen durch Gaben und Hinweise, eigene Publikationen und eventuell auch Nachlässen. Wir bitten auch um Festschriften zu Gemeinde u.ä. Jubiläen und für Einzelpersonen aus dem freikirchlichen Bereich. Kontaktperson ist der Geschäftsführer.

Der Verein führt in Verbindung mit seinen Jahresversammlungen Symposien durch und lädt zu zusätzlichen Seminaren oder Symposien ein. Zu diesen Veranstaltungen sind an den Themen interessierte Gäste willkommen. Bestimmten Themen widmen sich drei ständige Arbeitsgruppen:

1. „Geschichte der Freikirchen im geteilten Deutschland“
2. Archivwesen
3. „Die Freikirchen in der einen Christenheit“

Die Arbeitsgruppe Archivwesen hilft beim Aufbau freikirchlicher Archive und der Auswertung der Archivalien durch Benutzer. Dafür wurden Mustersatzungen erarbeitet, die die gesetzlichen Grundlagen der Archivarbeit berücksichtigen. Sie wurden den Mitgliedskirchen zugesandt, die sie ihren speziellen Bedürfnissen entsprechend überarbeiten. Die Mustersatzungen können bei der Geschäftsstelle des Vereins angefordert werden.

Der Verein steht im Tauschverkehr von Veröffentlichungen mit:

- Hessische Kirchengeschichtliche Vereinigung, Zentralarchiv der EKH, Darmstadt
- Mennonitischer Geschichtsverein, Bolanden-Weierhof
- Ökumenische Centrale, Frankfurt/M.
- REMID, Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst, Marburg
- Schweizer Verein für Täufergeschichte, Bern
- The Mennonite Quarterly Review, Goshen College, Goshen, Ind., USA
- Verein für Hamburgische Geschichte, Hamburg

Jeder, der Interesse an den Zielen und Aufgaben des Vereins hat, kann Mitglied werden. Der Jahresbeitrag beträgt zur Zeit:

Für Einzelmitglieder in den alten Bundesländern	EUR 30,-
Für Einzelmitglieder in den neuen Bundesländern	EUR 25,-
Für Studierende	EUR 10,-
Für Körperschaften und Firmen	EUR 75,-

Höhere Beiträge und Spenden für den Verein sind willkommen und steuerlich absetzbar. Mitgliederbeiträge und Spenden werden möglichst zu Beginn eines jeden Jahres erbeten auf das Konto 19901 bei der Sparkasse Münstererland Ost (BLZ 400 501 50). Durch eine Fusion hat die Sparkasse ihren Namen gewechselt. Kontonummer und Bankleitzahl sind jedoch geblieben.

Anfragen zur Vereinsarbeit und zu den Tagungen, Beitrittserklärungen und Bestellungen einzelner Jahrbücher der FREIKIRCHENFORSCHUNG sind zu richten an den Verein für Freikirchenforschung, Postfach 41 01 53, 48065 Münster oder den Geschäftsführer Pastor Manfred Bärenfänger, Schelmenstiege 8, 48161 Münster, Tel.: 02534-5206. An diese Anschrift werden auch Beiträge, Tausch- und Besprechungsexemplare erbeten.

Satzungsänderung des VefGT

Satzung

§ 1 Name und Sitz des Vereins

- (1) Der Verein führt den Namen „Verein für Freikirchenforschung e.V.“.
- (2) Er hat seinen Sitz in Münster und ist im Vereinsregister beim Amtsgericht Münster (vormals als Verein zur Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie an der Universität Münster) am 3. Juli 1990 unter Nr. 3238 eingetragen.
- (3) Das Geschäftsjahr ist das Kalenderjahr.

§ 2 Zweck des Vereins

Der Verein dient der Förderung der Erforschung freikirchlicher Geschichte und Theologie. Zu diesem Zweck führt er wissenschaftliche Symposien durch, gibt regelmäßig ein Jahrbuch mit den gehaltenen Referaten und weiteren Forschungsergebnissen heraus, fördert wissenschaftliche Publikationen (Dissertationen) und baut ein Dokumentations- und Forschungszentrum auf, das durch Sammlung von Quellen aller Art sowie Literatur eine bessere Kenntnis des Freikirchentums ermöglicht und der wissenschaftlichen Arbeit dient.

§ 3 Gemeinnützigkeit des Vereins

- (1) Der Verein verfolgt ausschließlich und unmittelbar wissenschaftliche und gemeinnützige Zwecke im Sinne des Abschnitts „steuerbegünstigte Zwecke“ der Abgabenordnung. Der Verein ist selbstlos tätig; er verfolgt nicht in erster Linie eigenwirtschaftliche Zwecke.
- (2) Etwaige Überschüsse und Mittel dürfen nur für die satzungsmäßigen Zwecke verwendet werden. Die Mitglieder erhalten keine Gewinnanteile und in ihrer Eigenschaft als Mitglieder auch keine sonstigen Zuwendungen aus Mitteln des Vereins.
- (3) Es darf keine Person durch Ausgaben, die den Zwecken des Vereins fremd sind, oder durch unverhältnismäßig hohe Vergütungen begünstigt werden.

§ 4 Mitgliedschaft

- (1) Mitglieder können natürliche Personen, juristische Personen und Personengemeinschaften werden.
- (2) Über den Aufnahmeantrag entscheidet der Vorstand. Bei Ablehnung kann die Mitgliederversammlung angerufen werden. Deren Entscheidung ist endgültig.
- (3) Der Jahresbeitrag wird von der Mitgliederversammlung festgesetzt. Er ist in der jeweils festgesetzten Höhe mit Beginn des Kalenderjahres fällig.
- (4) Verdiente Mitglieder sowie Förderer und Stifter können zu Ehrenmitgliedern ernannt werden. Über die Ernennung entscheidet die Mitgliederversammlung mit einer Mehrheit von 2/3 aller anwesenden Mitglieder.

§ 5 Förderer und Stifter

Ohne die Mitgliedschaft zu erwerben, können natürliche oder juristische Personen Förderer und Stifter des Vereins werden. Förderer ist, wer dem Verein regelmäßig Spenden zuwendet, Stifter, wer einmal einen Betrag mindestens in Höhe des 25-fachen Jahresbeitrags schenkt.

§ 6 Ausscheiden aus dem Verein

- (1) Die Mitgliedschaft erlischt
 - a) durch Tod
 - b) durch Austritt
 - c) durch Streichung
 - d) durch Ausschluss.
- (2) Der Austritt ist jederzeit zulässig. Er erfolgt durch schriftliche Erklärung gegenüber dem Vorstand. Ein fällig gewordener Jahresbeitrag wird nicht zurückerstattet.
- (3) Die Streichung erfolgt bei beharrlicher Nichtzahlung von Jahresbeiträgen auf Beschluss des Vorstandes. Gegen die Streichung kann die Mitgliederversammlung angerufen werden. Sie entscheidet mit Mehrheit der anwesenden Mitglieder. Diese Entscheidung ist endgültig.
- (4) Der Ausschluss kann erfolgen bei groben Verstößen gegen die Interessen des Vereins. Über den Ausschluss entscheidet die Mitgliederversammlung mit einer Mehrheit von 2/3 der anwesenden Mitglieder, nachdem dem Betroffenen die Möglichkeit zur Anhörung gegeben worden ist.

§ 7 Der Vorstand

- (1) Der Vorstand wird von der Mitgliederversammlung gewählt. Er besteht aus dem/der ersten Vorsitzenden, dem/der zweiten Vorsitzenden, dem/der Schatzmeister(in) und dem/der Geschäftsführer(in). Er wird jeweils für drei Jahre gewählt. Wiederwahl ist möglich.
- (2) Der Vorstand entscheidet mit Mehrheit.
- (3) Die Vorstandsmitglieder führen ihre Ämter ehrenamtlich. Sie haben jedoch Anspruch auf Ersatz ihrer Auslagen.
- (4) Der Vorstand kann einen Beirat und Arbeitskreise einsetzen. Näheres regelt die Geschäftsordnung.
- (5) Der Verein wird gerichtlich und außergerichtlich durch zwei Mitglieder des Vorstandes vertreten.

§ 8 Kassenführung

- (1) Der Schatzmeister/die Schatzmeisterin besorgt die Kassengeschäfte und führt Buch über Einnahmen und Ausgaben. Über Ausgaben beschließt der Vorstand. Wegen regelmäßig anfallender Kosten (Verwaltungskosten etc.) und geschuldeter Abgaben ist ein Beschluss nicht erforderlich.
- (2) Alljährlich hat der/die Schatzmeister(in) die Rechnungsabschlüsse des letzten Geschäftsjahres der Mitgliederversammlung zu berichten.
- (3) Nach Ablauf eines jeden Geschäftsjahres ist die Kasse von zwei Personen zu prüfen. Sie haben über das Ergebnis der Kassenprüfung einen schriftlichen Bericht zu erstatten. Mitglieder des Vorstandes dürfen nicht zu den Kassenprüfern gehören.

§ 9 Mitgliederversammlung

- (1) Der Vorstand hat einmal jährlich eine ordentliche Mitgliederversammlung einzuberufen. Die Mitglieder sind mit einer Frist von mindestens vier Wochen schriftlich unter Bekanntgabe der Tagesordnung zu laden. Anträge von Mitgliedern zur Tagesordnung müssen eine Woche vor Versammlungsbeginn dem Vorstand schriftlich vorliegen.
- (2) Die Mitgliederversammlung ist das beschlussfassende Organ des Vereins. Sie wählt den Vorstand und die Geschäftsführung und nimmt den Kassenbericht entgegen. Sie entlastet den Vorstand.

(3) Von den Beschlüssen der Mitgliederversammlung wird eine Niederschrift gefertigt. Sie kann von den Mitgliedern eingesehen werden. Einsprüche sind nur innerhalb von sechs Monaten nach der Mitgliederversammlung zulässig.

(4) In der Mitgliederversammlung entscheidet die Mehrheit der anwesenden Mitglieder. Bei Stimmengleichheit gilt der Antrag als abgelehnt.

(5) Abstimmungen und Wahlen erfolgen durch Handzeichen, wenn nicht ein anwesendes Mitglied geheime Abstimmung beantragt. Vorstandswahlen erfolgen in geheimer Wahl.

(6) Auf Verlangen von wenigstens einem Viertel der Mitglieder oder durch Vorstandsbeschluss beruft der Vorstand eine außerordentliche Mitgliederversammlung. Die Einladung dazu muss mindestens sechs Wochen vor der Versammlung schriftlich erfolgen.

§ 10 Auflösung des Vereins

Der Verein gilt als aufgelöst, wenn ein entsprechender Beschluss der Mitgliederversammlung mit 2/3-Mehrheit der abgegebenen Stimmen erfolgt. Über den Auflösungsantrag darf nur abgestimmt werden, wenn hierauf in der Tagesordnung mit hinreichender Deutlichkeit hingewiesen worden ist. Im Falle der Auflösung des Vereins oder bei Wegfall des bisherigen Zweckes fällt das Vermögen an die Theologische Hochschule Friedensau mit der Auflage, es zu Gunsten des Dokumentations- und Forschungszentrums zu verwenden. Im Falle der Auflösung des Dokumentations- und Forschungszentrums soll das Vermögen des Vereins für eine dem Vereinszweck entsprechende Aufgabe verwendet werden, wobei nach Möglichkeit darauf zu achten ist, dass die gesammelten Quellen der Bibliothek als Depositum zusammen bleiben.

§ 11 Satzung

(1) Die Satzung bedarf der Anerkennung der ausschließlichen und unmittelbaren Gemeinnützigkeit des Vereins. Etwaige redaktionelle Änderungen auf Grund von Verfügungen des Gerichts oder anderer Behörden kann der Vorstand des Vereins von sich aus vornehmen.

(2) Darüber hinaus ist eine Änderung dieser Satzung nur mit einer Mehrheit von von $\frac{2}{3}$ der abgegebenen Stimmen einer Mitgliederversammlung möglich.

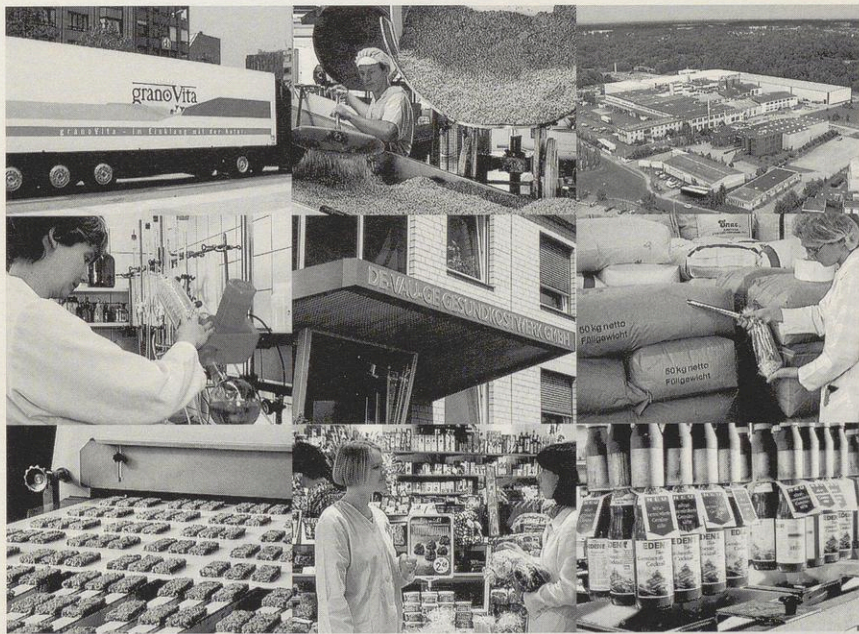
§ 12 Inkrafttreten

Die Satzung tritt am Tage der Eintragung in das Vereinsregister beim Amtsgericht in Münster in Kraft.

[Die Eintragung in das Vereinsregister beim Amtsgericht Münster unter Nr. 3238 erfolgte am 3. Juli 1990]



DE-VAU-GE GESUNDKOSTWERK



Geschmack, Gesundheit, Lebensart – egal, wo man den Schwerpunkt setzt, mit „granoVita“ und „Eden“-Produkten liegt man immer richtig. Dahinter steckt die ausgereifte Erfahrung von über 100 Jahren. Und der Erfolg gibt uns Recht. „granoVita“ und „Eden“ sind heute die führenden Lebensmittelmarken im Reformhaus. Kein Wunder – Tag für Tag kämpfen unsere Mitarbeiter für eine Ernährung, die nicht nur gesund ist, sondern die auch lecker schmeckt. Ergebnis dieser Arbeit sind Müslis, Knusper-Müslis, Fruchtschnitten, Müsli-Riegel, Nussmuse, Honige, Obst- und Gemüsesäfte, vegetarische Feinkost und vieles mehr. Also auf ins Reformhaus!



EDEN

Treffpunkt gesundes Leben

Reformhaus