

ANGST VOR DEM GEIST?  
PNEUMATOLOGIE UND MISSION -  
EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG VOR DEM HINTERGRUND  
NEUERER MENNONITISCHER GESCHICHTE

by

RALF SCHOWALTER

submitted in part fulfilment of the requirements  
for the degree of

MASTER OF THEOLOGY

in the

DEPARTMENT OF MISSIOLOGY

at the

UNIVERSITY OF SOUTH AFRICA

SUPERVISOR: PROF. DR. JOHANNES REIMER

NOVEMBER 2004

„I declare that

'Angst vor dem Geist?  
Pneumatologie und Mission -  
eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund  
neuerer mennonitischer Geschichte'

is my own work and that all the sources that I have used or quoted have been indicated  
and acknowledged by means of complete references.“

*Ralf Schowalter*

(Ralf Schowalter)



## **Zusammenfassung**

Die vorliegende Arbeit skizziert in Teil 2 den Stellenwert des Heiligen Geistes (bzw. der Pneumatologie) in der Kirchen- und Theologiegeschichte im Allgemeinen sowie in der zeitgenössischen Missiologie im Besonderen.

Einige für die Mission bedeutsame Aspekte im Werk des Heiligen Geistes werden separat benannt und kurz ausgeführt.

Teil 3 beleuchtet das Fallbeispiel der Erweckung unter den Mennoniten in Südrussland um 1860. Dazu werden zunächst die frühen Täufer des 16. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zum Heiligen Geist dargestellt. Danach wird das Verhältnis der Russlandmennoniten zum Heiligen Geist, hauptsächlich in den Ereignissen der Erweckung um 1860, geschildert.

Die positiven wie negativen Folgen der Erweckung werden benannt.

Teil 4 bietet einen eigenen Ansatz. Er verknüpft die in den vorhergehenden Arbeitsteilen gewonnenen Erkenntnisse und bietet in acht Punkten Wegweiser für einen gesunden / ausgewogenen Weg von Mission und Gemeinde für die heutigen täuferisch - mennonitischen Gemeinden.

### **Schlüsselbegriffe:**

Buße / Sündenbekenntnis

Erweckung

Heiliger Geist

Mennoniten

Mission

Pneumatische Komplementarität

Pneumatologie

Russlandmennoniten

Spiritualismus

Täufer

## Summary

Part 2 of the present paper delineates the position of the Holy Spirit (respectively of pneumatology) in the history of the church / of theology in general as well as in the present missiology in particular.

Some aspects in the work of the Holy Spirit which are relevant to mission are named separately and explained.

Part 3 looks at the example of the revival among the Mennonites in Southern Russia around 1860. Therefore, first the early Anabaptists of the 16<sup>th</sup> century are described in their relation to the Holy Spirit. After this, the relation of the Mennonites in Russia to the Holy Spirit (mainly in the events around the revival of 1860) is depicted.

Positive and negative results of the revival are shown.

Part 4 combines the results of the previous parts of the paper and shows (in eight points) a wholesome and balanced way of mission and church for bapto - mennonite churches of today.

### **Key terms:**

Repentance / confession of sins

Revival / awakening

Holy Spirit

Mennonites

Mission

Pneumatic complementarity

Pneumatology

Mennonites in Russia

Spiritualism

Baptists

## **Vorwort**

Die vorliegende Arbeit ist als Abschlussdissertation im Rahmen des Master of Theology - Studienganges im Fachbereich Missiologie an der theologischen Fakultät der Universität Südafrika angefertigt worden.

Dass ich die Arbeit nun termingerecht zur Prüfung vorlegen kann, verdanke ich der Mithilfe vieler Personen, von denen ich einige namentlich erwähne:

Meine Ehefrau Maria sowie unsere Kinder Daniel und Katharina haben vielfältige Einschränkungen und Entbehrungen auf sich genommen, um mir die Fertigstellung dieser Arbeit zu ermöglichen.

Prof. Dr. Johannes Reimer als Supervisor und Prof. Dr. Nico Botha als Joint Supervisor haben mich während der Studienphase zu dieser Arbeit begleitet und mir in fachlichen wie organisatorischen Fragen entgegenkommend und verständnisvoll zur Seite gestanden.

Herr Arthur Rempel hat mir in seiner Funktion als GBFE - Registrar bei formellen und technischen Fragen fachkundig und unverzüglich weitergeholfen.

Herr Gary J. Waltner als Leiter der Mennonitischen Forschungsstelle hat mich bei der Suche nach Fachliteratur nach besten Kräften unterstützt.

Herr Hans von Niessen hat es mir durch seine Begleitung und Fürsorge, auch für unsere Familie, über Jahre hinweg ermöglicht, die Studiengänge zu durchlaufen, die nun in diese Arbeit münden.

Herr Walther Krumme als evangelisch - lutherischer Pfarrer hat mich in geistlicher wie fachlicher Betreuung den Wert der Konfessionsgrenzen überschreitenden „Una sancta“ erkennen lassen und mich in schwierigen Zeiten ermutigt, das Studium fortzusetzen.

Schlussendlich sei meine Heimatgemeinde, die Mennonitengemeinde Rhaunen genannt. Die Geschwister unserer Gemeinde haben durch ihre anhaltenden Gebete dazu beigetragen, dass ich insbesondere während der Endphase der Fertigstellung dieser Arbeit etwas von der Wirkmacht des Heiligen Geistes, von der in dieser Arbeit zu reden sein wird, erfahren durfte.

Auch haben sie mir im Gemeindedienst die zeitlichen Freiräume zur abschließenden Arbeit am Manuskript gerne zugestanden.

Ihnen allen gilt mein Dank.

Abschließend kann ich sagen, dass mir über der Tätigkeit an der vorliegenden Arbeit die pneumatische Komplementarität, von der in dieser Arbeit auch zu verhandeln sein wird, zum eigenen Erlebnis werden durfte; der Heilige Geist wurde mir in einigen Phasen, - um mit Leonhard Goppelt zu reden - „empirisches Widerfahrnis“, das ich nicht deuten, sondern nur staunend anbeten kann. Soli Deo Gloria!

*Ralf Schowalter*

Rhaunen, im November 2004

## Inhaltsverzeichnis

<b>1</b>	<b>Einleitung</b>	1 - 2
<b>2</b>	<b>Korrelation Heiliger Geist / Mission</b>	3 - 16
2.1	„Mission“	3
2.2	Pneumatologie - ein kirchen- bzw. theologiegeschichtlicher Rückblick	4 - 8
2.3	Pneumatologie in der zeitgenössischen Missiologie	8 - 16
2.3.1	Der Heilige Geist als Grundvoraussetzung für die Mission	8 - 9
2.3.2	Innertrinitarische Sendung / Missio Dei	9
2.3.3	Heilsgeschichtliche Einordnung	10 - 11
2.3.4	Mission in Vollmacht / Bevollmächtigung zur Mission	11 - 12
2.3.5	„Lifestyle witness“	12 - 13
2.3.6	Kirche als einladende missionarische Kontrastgesellschaft	14 - 15
2.3.7	Fazit	15 - 16
<b>3</b>	<b>Fallbeispiel: Erweckung unter Mennoniten in Südrussland um 1860</b>	17 - 73
3.1	Die Wurzeln: Der Heilige Geist in Lehre und Leben der Täufer	17 - 26
3.1.1	Definition „Täufer“	17 - 18
3.1.2	Die frühen Täufer der Schweiz und Süddeutschlands	18 - 26
3.1.2.1	Die Heilige Schrift	18 - 19
3.1.2.2	Der Heilige Geist	19 - 21
3.1.2.3	Geistliche Dynamik der frühen Täuferführer	21 - 22
3.1.3	Die niederländischen und niederdeutschen Täufer	23 - 26
3.2	Die Mennoniten in Russland - Ursprung und Werdegang	26 - 32
3.2.1	Die ethnische Identität der Russlandmennoniten	26
3.2.2	Ein Motiv der Auswanderung: Bewahrung des Vertrauten	27 - 29
3.2.3	Die Russlandmennoniten am Vorabend der Erweckung von 1860	29 - 32

## II

3.3	Die Erweckung von 1860	32 - 72
3.3.1	Einleitende Anmerkungen	32 - 33
3.3.1.1	Definition „Erweckung“	32
3.3.1.2	Die Erweckung von 1860 als Teil einer Erweckungsbewegung	33
3.3.2	Impulse von außen	33 - 46
3.3.2.1	Literarische und persönliche Einflüsse	34 - 36
3.3.2.1.1	Pietistische Einflüsse	34 - 35
3.3.2.1.2	Baptistische Einflüsse	35 - 36
3.3.2.2	Die Gemeinde Brenkenhofswalde / Gnadenfeld	37 - 40
3.3.2.3	Eduard Wüst	40 - 46
3.3.3	Impulse von innen	46 - 49
3.3.4	Chronologischer Abriss	50 - 51
3.3.5	Die Frucht der Erweckung	51 - 56
3.3.5.1	Geistliche Erneuerung unter den (kirchlichen) Mennoniten, Geistliche Gemeinschaft über die Konfessionsgrenzen hinweg	51
3.3.5.2	Entstehung der Mennoniten - Brüdergemeinde (MBG)	52
3.3.5.3	Gaben des Heiligen Geistes / Mission	52 - 55
3.3.5.4	Buße / „Juniprotokoll“ von 1865	55 - 56
3.3.6	Einseitigkeiten / Defizite / Schattenseiten der Erweckung	57 - 72
3.3.6.1	Entstehung der Mennoniten - Brüdergemeinde sowie der Tempelgemeinde	57 - 58
3.3.6.2	Bedrängung der Erweckten durch die Mennoniten - Kirchengemeinden	58 - 59
3.3.6.3	„Juniprotokoll“ von 1865	60 - 61
3.3.6.4	Spiritualistisch - schwärmerische Entgleisungen	62 - 72
3.3.6.4.1	Die Ereignisse im Überblick	62 - 63
3.3.6.4.2	Die „Freiheitslehre“	63 - 66
3.3.6.4.3	Die fröhliche / überfröhliche Richtung	66 - 69
3.3.6.4.4	Geistliche Gewaltherrschaft; Hochmut und Überheblichkeit	69 - 72
3.4	Fazit	72 - 73

### III

<b>4</b>	<b>Eigener Ansatz</b>	74 - 92
4.1	Heiliger Geist - Immanenz oder Transzendenz?	74 - 75
4.2	Wort oder Geist?	75 - 76
4.3	Wegweiser für einen gesunden / ausgewogenen Weg	77 - 91
4.3.1	Pneumatische Komplementarität	77 - 79
4.3.2	Gemeinde als geistliche Gemeinschaft	79 - 81
4.3.3	Mission als geistliches Kampfgeschehen	81 - 82
4.3.4	Buße / Sündenbekenntnis / Beichte	82 - 84
4.3.5	Schriftauslegung	85 - 87
4.3.6	Gebet	87 - 88
4.3.7	Vollmacht und Verfolgung	88 - 90
4.3.8	Ethno - konfessionelle Identität	90 - 91
4.4	Fazit	91 - 92

## 1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit beleuchtet das Verhältnis von Heiligem Geist und Mission vor dem besonderen kirchen- und missionsgeschichtlichen Hintergrund einer Erweckung unter den Mennoniten in Südrussland, wie sie sich in den Jahren von ungefähr 1845 bis 1860 ereignete.

Sie wurde als Abschlussarbeit im Rahmen des Master of Theology - Studienganges im Fachbereich Missiologie der theologischen Disziplin an der Universität Südafrika unter der Leitung von Prof. Dr. Johannes Reimer angefertigt.

Ziel der Arbeit ist es zunächst, durch eine Analyse der Korrelation zwischen Heiligem Geist und Mission - anhand des biblischen sowie theologie- bzw. kirchengeschichtlichen Befundes im Allgemeinen sowie am Beispiel der Erweckung von 1860 im Besonderen - die Bedeutsamkeit der Pneumatologie für die Missiologie / Mission aufzuzeigen. Auf dieser Grundlage sollen wegweisende Anregungen im Hinblick auf eine pneumatisch ausgewogene Gemeinde- und Missionspraxis insbesondere für täuferisch - mennonitische Gemeinden unserer Tage erarbeitet werden.

Hierzu werde ich zunächst in Teil 2 der Arbeit den Stellenwert des Heiligen Geistes (bzw. der Pneumatologie) in der Kirchen- und Theologiegeschichte im Allgemeinen sowie in der zeitgenössischen Missiologie im Besonderen kurz skizzieren. Einige für die Mission bedeutsame Aspekte im Werk des Heiligen Geistes werden separat benannt und kurz ausgeführt.

Teil 3 der Arbeit beleuchtet das Fallbeispiel der Erweckung unter den Mennoniten in Südrussland um 1860. Hierbei zeige ich zunächst die täuferisch - mennonitischen Wurzeln in Gestalt der frühen Täufer des 16. Jahrhunderts insbesondere vor dem Hintergrund ihrer pneumatologischen Lehre bzw. ihrer pneumatischen Gemeinde- und Missionspraxis auf. Darauf aufbauend betrachte ich das Verhältnis der Russlandmennoniten zum Heiligen Geist, schwerpunktmäßig in den Ereignissen um die Erweckung von 1860. Die Folgen der Erweckung werden (mit Relevanz zur Pneumatologie und Mission) sowohl in ihrer positiven als auch in ihrer negativen Ausprägung herausgearbeitet und zu den mennonitisch - täuferischen Wurzeln in Bezug gesetzt.

Teil 4 der Arbeit bietet den eigenen Ansatz. Hier stelle ich in zwei einleitenden Unterpunkten zunächst die für die weiteren Ausführungen bedeutsamen Konstellationen von Immanenz und Transzendenz des Heiligen Geistes einerseits sowie von Wort und Geist andererseits heraus.

Der eigene Ansatz mündet in acht Punkte, die - aufgrund einer Zusammenschau und Verknüpfung der in den vorhergehenden Arbeitsteilen gewonnenen Erkenntnisse - Wegweiser für einen gesunden / ausgewogenen Weg von Mission und Gemeinde für täuferisch - mennonitische Gemeinden unserer Tage darstellen.

Er schließt mit einem Fazit, das die Ausgangsfrage der Arbeit „Angst vor dem Geist?“ mit dem Versuch einer Antwort aufgreift.

Bibelzitate sind (wo nicht ausdrücklich anders vermerkt) der deutschen Bibelübersetzung nach Martin Luther in der revidierten Ausgabe von 1984 entnommen.

## 2 Korrelation Heiliger Geist / Mission

### 2. 1 „Mission“

Die im Folgenden versuchte Definition des Begriffes *Mission* soll helfen, das Gebiet zu umreißen, über das sich die Forschungen der gesamten Arbeit erstrecken. Wenn das Verhältnis zwischen Heiligem Geist und Mission beleuchtet werden soll, so macht es Sinn, über eine Definition von *Mission* die Bereiche aufzuzeigen, die im Folgenden zum Heiligen Geist in Bezug gesetzt werden können.

Der Versuch einer Ultra - Kurzdefinition im Umfang von ca. zwei bis drei Sätzen erscheint dabei wenig hilfreich: Eine „wasserdichte“ Kurzdefinition von *Mission* zu erstellen, die alle missionsrelevanten Bereiche einschließt und dabei dennoch nicht so unverbindlich ist, dass sie alles oder nichts aussagt, erweist sich als ein schwieriges Unterfangen. Bosch (1991:9) wie auch Gensichen (1971:14) warnen vor einer zu engen Definition von *Mission*.

Es gibt eben in der Tat die „Vielfalt der Wirklichkeitsbezüge, die sich mit dem Begriff der Mission verbindet und sich offensichtlich nicht zwanglos auf einen Nenner bringen läßt“ (Gensichen 1971:14).

So will ich zum Anfang anmerken, dass ich bei dieser Arbeit eine „breite“ Definition<sup>1</sup> von *Mission* voraussetze, die Mission keineswegs auf die kerygmatische Verkündigung des Wortes Gottes über geographische oder kulturelle Grenzen hinweg einengt. Es erscheint mir der Sache nach angemessen, den Rahmen für *Mission* ähnlich breit abzustecken, wie es beispielsweise John P. Dickson tut. Der Vorteil einer breiten Definition von *Mission* ist darin zu sehen, „that activities such as ethical or verbal apologetic, financial assistance of missionaries and prayer for the conversion of humankind cannot be ignored [...]. Rather, they must be given their proper place as real expressions of the mission - commitment of a community“ (Dickson 2003:10).

Als sehr hilfreich für ein Abstecken des Arbeitsgebietes der Mission habe ich auch die kurzen, aber prägnanten und aussagekräftigen Ausführungen Hans Kasdorfs in seinem Beitrag *Gedanken zum Verständnis der Weltmission* (1996a:15 - 32) erfahren.

Aufgrund der Aufgabenstellung und mit Relevanz zur Pneumatologie werde ich den Schwerpunkt der Ausführungen in diesem zweiten Teil der Arbeit selbstverständlich auf die nachpfingstliche christliche Mission bzw. die Mission in der Zeit „zwischen Kreuz und Reich, zwischen der ersten und der zweiten Ankunft des Herrn“, (:21) konzentrieren.

---

<sup>1</sup> Es handelt sich hierbei um eine „Definition“ im eigentlichen, ursprünglichen, lateinischen Sinne des Wortes: Um ein Abstecken bzw. Markieren der Grenzen des Arbeitsfeldes. Eine umfassende inhaltliche Bestimmung von *Mission* kann und soll somit nicht Zweck dieser Minimaldefinition sein.

## 2. 2 Pneumatologie - ein kirchen- bzw. theologiegeschichtlicher Rückblick<sup>2</sup>

Wenn in dieser Arbeit der Versuch unternommen werden soll, das Verhältnis von Heiligem Geist und Mission vor einem konkreten historischen Hintergrund zu betrachten, so geschieht das - als ein Beitrag zur zeitgenössischen Missiologie – nicht gleichsam in einem Vakuum. Auch die zeitgenössische Missiologie arbeitet in weiten Teilen in und an dem weiter, was ihr in ihrem jeweiligen Rahmen von der Kirchen - bzw. Missionsgeschichte vorgegeben ist. Insbesondere eine kontextuell - theologisch arbeitende Missiologie wird sich der Voraussetzungen und Bedingtheiten ihrer theologischen Vergangenheit als eines wesentlichen Teiles ihres Kontextes bewusst werden wollen. So werde ich im Folgenden - beginnend mit einschlägigen Aussagen des Neuen Testaments - einige der im Laufe der Kirchen - und Theologiegeschichte erkennbare Grundlinien und Tendenzen bezüglich der Pneumatologie aufzeigen.

Ein „intimate linking of pneumatology and mission“, wie sie David Bosch (1991:114 f) für das lukanische Doppelwerk diagnostiziert, scheint mir für das gesamte NT charakteristisch. Wenn Bosch in Bezug auf die paulinischen Briefe feststellt, dass in ihnen „the Spirit is only marginally related to mission“ (:115), so meine ich im Gegenzug hierzu und in Übereinstimmung mit Lucien Legrand (1990:32 + 111 ff) aussagen zu können, dass gerade bei Paulus die Verbindung von Pneumatologie und Mission deutlich hervortritt: „It is the creativity of the Spirit, then, that manifests itself in the Apostle of the Nations. The extraordinary, unpredictable nature of the Pauline enterprise is, for Paul himself, the mark of the Spirit“ (:126). Wenn Mission der Auftrag der Gemeinde ist, so zeigt gerade Paulus in seinen Briefen, dass die Mittel bzw. Gaben zur Erfüllung dieses Auftrages nicht im Rahmen der natürlichen menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten zu finden sind, sondern dass sie durch den Geist vermittelt werden (Röm 8 + 12; 1. Ko 12 - 14; Eph 4, 1 ff).

Dabei zeigt schon das NT Parallelen bzw. Kontinuität zwischen dem Dienst Jesu und dem Dienst der Jünger auf, wie sie unter anderem Legrand anhand eines Vergleiches der Anfangs- und Endkapitel der vier Evangelien herausarbeitet (:71 - 74):

At stake is a fundamental correspondence between the mission embraced by Jesus and the one entrusted by the Risen One to his own. [...] the apostolic „departure“ will continue to pursue the goal for which Jesus had „emerged“. [...] Between Jesus and those Jesus sends there is continuity, but not identity. (:72).

Hans - Werner Gensichen (1971:78) bestätigt diese Kontinuität, wenn er - im Hinblick insbesondere auf Jo 20, 21 - von einem „Korrespondenzverhältnis zwischen der Sendung

2 Dieser Teil der Arbeit geht bewusst über den Fachbereich der Missionswissenschaft hinaus, da nach Auskunft führender Missiologen von einer eigenständigen Missionswissenschaft erst seit Gustav Warneck gesprochen werden kann (Bosch 1991:4 + 244; Beyerhaus 1996:115).

des Sohnes und der der Jünger, das durch den Geist vermittelt ist“, spricht.<sup>3</sup>

Während also das NT ein äußerst komplementäres Bild zeichnet, in dem Pneuma und Mission bzw. Kirche untrennbar erscheinen (es ist der Geist, der unmittelbar die Wege der „Missionare“ leitet, Apg 16, 6 f; es ist der Geist, der die Gaben zum Bau der Gemeinde austeilte, siehe Rö 12; 1. Ko 12 - 14; Eph 4, 7 ff; es ist der Geist, der das Leben der Jünger in das Bild Christi umgestaltet, so dass Botschaft und Botschafter zunehmend deckungsgleich werden, siehe Gal 5, 16 ff), tritt bereits mit der nachapostolischen Zeit<sup>4</sup> eine Verengung im Geistverständnis ein.

Beginnend mit der Entwicklung des Kirchenbegriffes durch Ignatius von Antiochia († ca. 110) wird die bischöfliche Autorität zunehmend betont und ausgebaut; in der Folgezeit kommt es (teilweise zur Abwehr pneumatozentrischer Irrlehren wie des Montanismus oder der Gnosis) zur „Entwicklung von drei für alle Geistwirkungen normativen Lehrinstanzen“ (Gäckle 1993:683):

Glaubensregel („regula fidei“), Schriftkanon und Bischofsamt bilden die Mauern der Kirche. Im Hinblick auf die Pneumatologie ist von Bedeutung, dass durch die apostolische Sukzession „der Geistbesitz institutionell mitgeteilt wird. [...] Daher wirkt nach Cyprian von Karthago (gest. 258) der Geist nur innerhalb der von den Bischöfen repräsentierten Kirche“ (:683).

Bosch stellt fest: „By the second century AD the emphasis had shifted almost exclusively to the Spirit as the agent of sanctification or as the guarantor of apostolicity“ (1991:115).

Beispielhaft kann anhand der neutestamentlichen Charismata die pneumatische Verengung aufgezeigt werden: „Im 2. und vollends im 3. Jh. gewann gegenüber den Charismen das geistl. Amt eine Vorrangstellung. [...] Auf Grund von Auswüchsen wurde innerhalb der Kirche die Praktizierung von Geistesgaben je länger desto mehr nur noch Klerikern und Einsiedlern zugestanden“ (Hein 1993:690).

In den frühesten innertrinitarisch - dogmatischen Konzilien liegt der Schwerpunkt noch auf der zweiten Person der Dreieinigkeit, der Heilige Geist tritt bestenfalls als Anhängsel auf.<sup>5</sup>

Auch bei dem für die weitere Geschichte der Theologie und Kirche des Westens prägenden Kirchenvater Augustin tritt „das personale Sein des Geistes und damit die Formulierung einer selbständigen Pneumatologie zurück“ (Gäckle 1993:684).

3 Lesenswert sind unter dem Aspekt der „Kontinuität“ auch die Gedanken Eckhard Schnabels zum Selbstverständnis des Paulus in Analogie zum Gottesknecht Jesajas (Schnabel 1996:100 f).

4 Theodor Brandt (1999:69 ff) benennt mit dem Terminus „Die nachapostolische Zeit“ die Zeit von 90 - 140 n. Chr..

5 Siehe hierzu den ursprünglichen Text des Nicaenum in der Fassung aus dem Jahre 325, der den Heiligen Geist nur in den Schlussworten „Et in Spiritum Sanctum“ erwähnt (Vogel 1983.6:15; Aland K. 1991.1:191 + 193 f).

Der von der nachaugustinischen Theologie formulierte Lehrsatz vom Ausgang des Heiligen Geistes „*ex patre filioque*“<sup>6</sup> bereitet (sicherlich neben mancherlei welt- und kirchenpolitischen Gründen) den Nährboden für theologische Streitigkeiten zwischen Ost- und Westkirchen, die sich 1054 im bis heute andauernden Bruch zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche manifestieren.<sup>7</sup>

„Nach der Kirchenspaltung trat im Abendland das Thema der Pneumatologie wieder in den Hintergrund“ (:684).

Während des gesamten Mittelalters läuft die Pneumatologie gleichsam auf Sparflamme. Die lutherische und reformierte Reformation haben zwar Teilbereiche der Pneumatologie neu betont („The Protestant Reformation of the sixteenth century tended to put the major emphasis on the work of the Spirit as bearing witness to and interpreting the Word of God“; Bosch 1991:115), insgesamt betrachtet würde ich jedoch das Urteil Helge Stadelmanns bezüglich dieser beiden Hauptrichtungen des Protestantismus auch auf die Pneumatologie anwenden wollen: „Der Protestantismus ist bei der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft vor Anker gegangen. Aber hat er die Lehre von der Kirche genauso deutlich gewichtet wie der Apostel?“ (Stadelmann 1996:123f).<sup>8</sup>

Die nachreformatorische protestantische Theologie führt zur Ausprägung einer - insbesondere lutherischen - Orthodoxie, in der die Pneumatologie wesentlich auf den Bereich der Schriftlehre / der Inspiration beschränkt erscheint.

Deutliche Impulse für die christliche Mission sind in der vornehmlich deutschen lutherischen Orthodoxie kaum wahrnehmbar; für den Bereich der reformierten (holländischen und englischen) Kirchen stellt sich die Situation etwas anders dar, Namen wie Gisbertus Voetius (mit der Formulierung des „threefold goal of mission“), John Eliot und John Wesley seien hier nur stellvertretend genannt. „In Lutheranism, the church's missionary calling remained a theme for theological discussion; Reformed churches embarked on missionary action“ (Bosch 1991:256). Bosch findet bei Calvin auch eine von der lutherischen Lehre abweichende Betonung der Pneumatologie: „Calvin placed a special emphasis on pneumatology in both its aspects: The work of the Spirit in the human soul, renewing the inner life, and the Spirit's activity of renewing 'the face of the earth'“ (:256).

6 Das „*filioque*“ wurde, nachdem es bereits Jahrhunderte zuvor im Umlauf war, von der römischen Kirche 1014 offiziell in den Kultus aufgenommen (Heussi 1991:168 f).

7 Meine weiteren Ausführungen zur Kirchen- bzw. Theologiegeschichte beschränken sich auf die westlichen (und hier wesentlich auf die deutschen reformatorischen) Kirchen.

8 Ergänzend sei hier angemerkt, dass Stadelmann unter dem Schlagwort „der Protestantismus“ den dritten Flügel der Reformation, die täuferische Bewegung, außer Acht lässt. Gerade die Lehre von der Kirche - besser: von der Gemeinde - war ein Herzstück täuferischer Theologie. Zum Stellenwert der Pneumatologie innerhalb der Theologie der frühen Täufer siehe Gliederungspunkt 3. 1 dieser Arbeit.

Es ist der lutherischen Orthodoxie nicht gelungen, die Pneumatologie für das konkrete Glaubensleben des Volkes relevant und fruchtbar zu machen; dieses Vakuum war wesentliche Ursache für das Aufkommen des Pietismus in Deutschland. „The new movement combined the joy of a personal experience of salvation with an eagerness to proclaim the gospel of redemption to all“ (:252).

Mit dem Aufkommen des Pietismus ist untrennbar verbunden ein Erstarren der missionarischen Aktivitäten in Deutschland (Philipp Jakob Spener, August Hermann Francke, Nikolaus von Zinzendorf), in dem auch die typisch lutherisch - orthodoxe konfessionale Engführung und Bindung der Mission überwunden wurde. Vor allem in Württemberg hat der Pietismus bis zum heutigen Tag spürbaren Einfluss in den evangelischen Landeskirchen gewonnen. Der Bereich der Pneumatologie wurde von einigen pietistischen Pfarrern und Theologen neu entdeckt und fruchtbar gemacht, vorbildhaft will ich hier den evangelisch - lutherischen Pfarrer Johann Christoph Blumhardt nennen.<sup>9</sup> Eine Breitenwirkung dieser Kreise und Strömungen bis in die „offizielle“ orthodoxe Theologie hinein ist jedoch nicht festzustellen; anders ist dies bei den im angelsächsischen Raum auftretenden Erweckungsbewegungen des Puritanismus und des Methodismus. Bosch sieht mit Beginn des Zeitalters der Aufklärung eine unterschiedliche Entwicklung zwischen „kontinentaler“ und englischsprachiger Welt: „The continental churches, in contrast to those of the English – speaking world, increasingly succumbed to the Enlightenment ethos. In the course of time, Rationalism gained the upper hand in theological and ecclesiastical circles“ (:276).

Die Erkenntnisprinzipien der auf dem aufklärerischen Gedankengut aufbauenden und spätestens seit Ernst Troeltsch in der akademischen evangelischen Theologie dominierenden historisch - kritischen Methode mit ihren drei Axiomen Kritik, Analogie und Korrelation<sup>10</sup> verhindern eine positive Entfaltung der Pneumatologie.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die dem NT eignende Bandbreite von Werk und Wirken des Heiligen Geistes in der kirchlichen Theorie und insbesondere in der kirchlichen Praxis zunehmend in den Hintergrund tritt.

Kann Leonhard Goppelt (1976:449) mit Blick auf die christlichen Gemeinden zur Zeit des Apostels Paulus noch aussagen: „Der Geist war für die christliche Gemeinde von Anfang an nicht eine theologische Theorie, sondern empirisches Widerfahrnis, das man zu deuten suchte“, so scheint sich dieses Verhältnis im Laufe der Kirchengeschichte nahezu umgekehrt zu haben.

<sup>9</sup> Blumhardt hat sich auch eingehend zur Pneumatologie geäußert. Siehe Zündel 1988; Haug 1981; Haug 1984.

<sup>10</sup> Siehe hierzu Beyerhaus 1996:170ff; Maier 1990:213 ff.

Auch die im 19. Jahrhundert sich etablierende Missionswissenschaft stellt hier zunächst keine Ausnahme dar: „Vielmehr konnte noch Theodor Ohm [1962] konstatieren, daß man 'ganze Bücher missionstheoretischen Inhalts durchlesen' könne, 'ohne einem Wort über den Heiligen Geist zu begegnen'“ (Beyerhaus 1996:505).

Diese Entwicklung wird erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts entschieden durchbrochen: In der Praxis mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung; in der Missionswissenschaft wird nach Aussage führender Missiologen<sup>11</sup> durch Roland Allen und Harry Boer die Pneumatologie erstmals auch für die kirchlich - missionarische Praxis wieder fruchtbar gemacht.

## **2. 3 Pneumatologie in der zeitgenössischen Missiologie**

### **2. 3. 1 Der Heilige Geist als Grundvoraussetzung für die Mission**

Der von Beyerhaus zitierte Ausspruch Theodor Ohms trifft für die zeitgenössische missiologische Literatur nur in Ausnahmefällen zu. Generell lässt sich feststellen, dass bereits im Grundsatz das Wirken des Heiligen Geistes als für die christliche Mission konstituierend herausgestellt wird: „Intimately related to the resurrection, almost part of the Easter event itself, is the gift of the Spirit, which is equally integrally linked to mission. [...] only through the power of the Spirit did they [the early Christians] become witnesses“ (Bosch 1991: 40, siehe auch :503).

„Gerade auch für die Missiologie ist die Wiederentdeckung dieser pneumatischen Komplementarität von elementarer Bedeutung. Sie birgt kaum erschöpfbare Möglichkeiten im Vollzug der Mission in sich“ (Beyerhaus 1996:524 f).

„The decisive initiating factor for mission in the early church was not obedience to a command, but the activity of the Holy Spirit since Pentecost“ (Saayman 1994:2).

„es geht um das Inbeschlagnommensein, in der Kraft des Geistes von Jesus zu zeugen“ (Kasdorf 1996a:15).

„In der Mission (wörtl. Sendung) setzt die Gemeinde Christi auftragsgemäß und in der Kraft des Hl. Geistes fort, was Jesus als der Gesandte des Vaters zum Heil der Menschen vollbracht und er selbst unter den Menschen seiner Zeit predigend und heilend angefangen hat. (Wagner 1993:1344).

Wenn Eckhard Schnabel im Hinblick auf Missionsgedanken im AT schreibt: „Es muß unterschieden werden zwischen Missionsgedanken und Missionspraxis“ (Schnabel 1996:88), so lässt sich dies auch auf die Aussagen von Missiologen bezüglich pneumatologischer Inhalte bzw. Phänomene anwenden:

<sup>11</sup> Beyerhaus 1996:505 f; Bosch 1991:115 + 378 f.

Es muss unterschieden werden zwischen bloßen Gedanken bzw. einer bloß theoretisch orientierten Betrachtung des Heiligen Geistes einerseits und der konkreten pneumatischen Praxis an der missionarischen bzw. gemeindlichen Basis andererseits.

Hans Kasdorf (1996a:29) stellt hinsichtlich der Zusammengehörigkeit von Gemeinde und Mission fest:

„Missiologen haben diese biblischen Grundzüge oft deutlicher erkannt, als sie in der nachapostolischen Missionserfahrung von Kirche und Gemeinde praktiziert worden sind“. Dieses Urteil trifft uneingeschränkt auf die theoretisch - theologischen Aussagen zur Pneumatologie bzw. zum Heiligen Geist und ihre Umsetzung in die missionarische - und damit gemeindliche - Praxis zu.

Es erhebt sich damit die Frage, inwieweit die bisher recht allgemein gehaltenen Aussagen zur Pneumatologie in den mir vorliegenden Werken von Missiologen eine weitere Konkretisierung bis hin zur praktischen Anwendbarkeit erfahren.

### **2. 3. 2 Innertrinitarische Sendung / Missio Dei**

Zeitgenössische Missiologen betonen häufig die innertrinitarischen Sendungen als Ursprung der Mission:

So wurde der Sohn Gottes vom Vater und vom Heiligen Geist auf die Erde gesandt; und nach vollendetem Auftrag sandten der Vater und der Sohn den Heiligen Geist in die erste Gemeinde, die dann den Missionsauftrag von den Aposteln übernahm. Das waren die beiden innertrinitarischen Sendungen, klare, definitive *Grenzüberschreitungen* - das Vorbild für die Sendung des Missionars (Joh. 17, 18; 20, 21). (Müller 1996:10).

„Therefore to speak about the missio Dei is to indicate, without any qualification, the missio Trinitatis“ (Kirk 1999:27).

„In other words, the mission of God flows directly from the nature of who God is. It is impossible to be more basic than that“ (:28).

In der Sendung und Bevollmächtigung durch den Heiligen Geist sehen dann auch einige Missiologen die Schnittmenge bzw. Analogie zwischen dem Dienst Jesu und dem Dienst der Jünger nach Pfingsten (Kasdorf 1996a:19f; Beyerhaus 1996:509 f; Gensichen 1971:78; Legrand 1990:71 - 74).

### 2. 3. 3 Heilsgeschichtliche Einordnung

Mit Blick auf die evangelikale Bewegung stellt Friedhelm Jung (1992:199) fest:

„Zum Erfassen des evangelikalen Missionsverständnisses muß unbedingt der Begriff 'Heilsgeschichte' berücksichtigt werden, der in der gesamten Theologie der Konservativen eine zentrale Stellung einnimmt“.

Johannes Reimer misst dem Verständnis von Heilsgeschichte auch über die evangelikale Bewegung hinaus ausschlaggebende Bedeutung für die Missionstheologie zu:

„Auch eine oberflächliche Durchsicht missionstheologischer Konzeptionen macht ihre inhaltliche Abhängigkeit vom jeweiligen Verständnis der Heilsgeschichte deutlich“

(Reimer 1998:112 f). Er nimmt in diesem Beitrag (bezugnehmend auf Gerhard Sautter) eine Grobeinteilung heilsgeschichtlicher Entwürfe in zwei Modelle vor:

Das *biblisch - heilsgeschichtliche*, das von einer Trennung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte ausgeht, und das *geschichtlich - eschatologische* Konzept, das von einer Einheit der Heils- und Weltgeschichte ausgeht und von mir als 'universal - heilsgeschichtliches Denken' bezeichnet wird. (:94)<sup>12</sup>

Zentral ist dabei die Frage nach dem Verhältnis von Welt- und Heils- (bzw. Offenbarungs-) geschichte:

„Die Art und Weise, wie diese Korrelation definiert wird, bestimmt letzten Endes alle wesentlichen Begriffe eines Missionsverständnisses: Welt, Kirche, Heil, Reich Gottes usw.“ (:97).

Die jeweiligen heilsgeschichtlichen Entwürfe haben somit auch Einfluss auf die Bestimmung von Werk und Wirken des Heiligen Geistes.

Ein biblisch - heilsgeschichtliches Verständnis wird das Wirken des Heiligen Geistes seit Pfingsten nicht in ungebrochener, völliger Analogie und Kontinuität zum Wirken Gottes in und unter dem alttestamentlichen Bundesvolk erkennen.

Pfingsten markiert im Hinblick auf die Mission ein Novum:

„We live between the times, between Christ's first and his second coming; this is the time of the Spirit, which means that it is the time for mission“ (Bosch 1991:503; siehe auch Bosch 1991:40 + 144).

Diese heilsgeschichtliche Betrachtungsweise findet Auswirkungen bis in die Ekklesiologie, bis in das Gemeindeleben hinein. In seinem Plädoyer für eine raumgreifende Wahrnehmung der kirchlichen „laity“ in der Mission bemerkt Bosch:

---

<sup>12</sup> Beyerhaus (1996:12) benennt - im Anschluss an Thomas Kramm - die beiden Positionen als „heilsgeschichtlich - ekklesiologisches Modell“ und „geschichtlich - eschatologisches Modell“. Beyerhaus wie Reimer merken an, dass es zahlreiche Varianten und Kombinationen der beiden Modelle gibt.

„In the New Testament dispensation the Spirit (just as the priesthood) has been given to the whole people of God, not to select individuals“ (:472).

Peter Beyerhaus scheut im ersten Band seiner *Theologie der christlichen Mission* keine Mühe, um den Zusammenhang zwischen Heiligem Geist und biblisch - heilsgeschichtlicher Schriftauslegung und Geschichtsbetrachtung aufzuweisen. Er betont in Anlehnung an Johann Albrecht Bengel „die wesentliche Zusammengehörigkeit von heilsgeschichtlichem und pneumatischem Schriftverständnis“ (1996:347); ein vom Heiligen Geist geleitetes Schriftverständnis muss für ihn zwangsläufig heilsgeschichtliches Schriftverständnis sein. Ein angemessenes Erfassen von Wesen und Werk des Heiligen Geistes seit Pfingsten (wie der gesamten Bibel überhaupt) erscheint nur möglich unter Beachtung des Bengel'schen Grundsatzes: „Distingue tempora, et concordabit Scriptura“ (:114).

Zusammenfassend lässt sich eine Übereinstimmung zeitgenössischer Missiologen darin erkennen, dass nach ihrer Ansicht mit Pfingsten eine Neuerung eingetreten ist: „It is the Spirit, then, granted, who constitutes the novelty of the new era in which all is 'spiritualized'“ (Legrand 1990:32).<sup>13</sup>

### 2. 3. 4 Mission in Vollmacht / Bevollmächtigung zur Mission

Die von mir betrachteten missionstheologischen Entwürfe stimmen darin überein, dass der Auftrag zur Mission unmittelbar von Gott selbst ausgeht.

Sie gehen auch in der Aussage konform, dass Mission nur dann effektiv und fruchtbringend ausgeübt werden kann, wenn sie nicht in rein menschlicher, sondern in göttlicher Vollmacht geschieht. Die göttliche Vollmacht wird durch den Heiligen Geist vermittelt.

Bosch arbeitet diesen Sachverhalt sehr deutlich im Rahmen seiner Betrachtung des Lukas - Evangeliums heraus:

In the Lukan writings the Spirit of mission is also the Spirit of *power* (Greek: *dynamis*). This is true of the mission of both Jesus (Lk 4:14; Acts 10:38) and the apostles (Lk 24:49; Acts 1:8). The Spirit is thus, further, not only the initiator and guide of mission, but also the one who empowers to mission. This manifests itself particularly in the boldness of the witnesses once they have been endowed with the Spirit. In Acts, Luke often uses the words *parresia* and *parresiazomai* (“boldness“; „to speak boldly“) (cf 4:13, 29, 31; 9:27; 13:46; 14:3; 18:26; 19:8). The suggestion is always that this has been made possible by the power of the Spirit. It is the Spirit who emboldens previously timid disciples. Through the Spirit, God is in control of the mission. (1991:114).

<sup>13</sup> Hinsichtlich der Äußerungen darüber, wie genau sich dieses Wirken des Heiligen Geistes offenbart, weichen die Positionen allerdings zum Teil erheblich voneinander ab, wie beispielsweise ein Vergleich zwischen Beyerhaus 1996 und Dorr 2000 zeigt.

Gensichen sieht die eigentliche Aufgabe der Heidenmission darin, „zum Grundeinfachen des Evangeliums durchzustößen und dieses in Vollmacht zu sagen“ (1971:111 f).

Für Kirk ist es integraler Bestandteil der neutestamentlichen „Guten Nachricht“, that „there is the gift of the Holy Spirit to inspire God's children to a spontaneous and joyful doing of God's will (Rom. 8: 9 - 17)“ (Kirk 1999:68).

Hans Kasdorf stellt mit Berufung auf Apg 1, 8 fest: „Damit wird zum Ausdruck gebracht, daß es ohne den Heiligen Geist keine Kraft und ohne Kraft keinen Zeugen gibt. Der Zeugendienst wird also durch Kraft bedingt, welche vom Heiligen Geist empfangen wird“ (Kasdorf 1996b:276 f).

Beyerhaus zeigt die Vollmacht des Heiligen Geistes zum einen in der Verbindung mit der Heiligen Schrift auf, wobei er unter der Überschrift „Der Heilige Geist in den missionarischen Funktion<sup>en</sup> der Bibel“ zwölf Aspekte der missionarischen Funktion der Bibel darstellt, in denen sich die Kraft des Heiligen Geistes manifestiert (Beyerhaus 1996:309 - 324). Des Weiteren zeigt er die missiologische Bedeutsamkeit der Pneumatologie gerade für die Kommunikation der biblischen Botschaft in der Mission in einem eigenen Paragraphen auf (:505 - 532), ein weiteres Kapitel des Buches setzt sich mit den insbesondere von der charismatischen Theologie und Gemeindepraxis vereinnahmten Dienstfeldern von Heilungsdienst und Wunderheilungen auseinander.

Weitere Ausführungen bezüglich der Bevollmächtigung zur Mission, die durch den Heiligen Geist vermittelt wird, finden sich unter anderem in Saayman 1994:2; Legrand 1990:32 f; 62 ff; 72 + 74.

### **2. 3. 5 „Lifestyle witness“**

Saayman (2000:17) beschreibt mit diesem Begriff einen wesentlichen Punkt seines missionarischen Ausblicks. Er nimmt damit Bezug auf einen elementaren Bestandteil täuferischer Theologie: „the Baptonennonite churches chose to fulfil their mission vocation through a 'lifestyle witness' [...] This is in line with the Anabaptist understanding of becoming a new creature through faith in Christ, being in a totally new relation not only to God, but also to all people and the whole of creation“.

Dieses unverzichtbare Element frühester täuferischer Theologie wird auch von den meisten zeitgenössischen Missiologen als missionarisch relevant erkannt oder eingefordert. Nicht immer wird dabei explizit auf den Heiligen Geist Bezug genommen; das NT jedoch lässt keinen Zweifel daran, dass das Hinwachsen zu einem zeugnishaften und christoformen („cruciform“, Bosch 1991:145) Lebensstil durch den Heiligen Geist im Christen gewirkt

ist (Rö 8, 2 ff; 14, 17; 15, 13; 1. Ko 6, 17 ff; Gal 3, 1 ff; 5, 16 ff; Eph 3, 16; 5, 18; 2. Ti 1, 7). Kirk beispielsweise misst dem „transformed life“ einen hohen Stellenwert für die Evangelisation zu: „Evangelism is about persuading people to 'stop, look and listen'. What better way than the challenge of a transformed life?“ (Kirk 1999:73).

Sehr aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die exegetischen Anmerkungen Bosch's zum paulinischen Gebrauch der Begriffe „*λειτουργός*“ bzw. „*λειτουργία*“, „*λειτουργεῖν*“, „*θυσία*“ und „*προσφορά*“, die von ihrer etymologischen Bedeutung her im Bereich des kultischen Gottesdienstes angewandt wurden:

Behind all these expressions lies the idea of a sacrifice or offering that is given out of love and because of the love Paul and his communities have received from God through Christ. The cultic - sacrificial language of the mystery religions is transformed metaphorically and applied soberly and concretely to the daily lifestyle of believers. [...] Even so, Christians do have a form of *latreia*; their exemplary conduct for the sake of the salvation of others is „a living sacrifice, holy and acceptable to God“, their „spiritual worship“ (Rom 12:2) rendered in their day - to - day existence; this is their substitute for all cultic practices. (Bosch 1991:139)

Damit dieses vom Heiligen Geist verwandelte und genährte Leben nicht in einer Vielzahl statischer Regeln erstickt und letztlich zur Gesetzlichkeit entartet, stellt Bosch (im Rückgriff auf Reinhold Niebuhr) den gesamten Bereich der Ethik unter die Devise „Love demands more than justice“ (:403).

In einem verwandelten („*cruciform*“) Lebensstil der Christen sieht Bosch somit auch ein gewichtiges Ziel aller Evangelisation / des „*evangelism*“:

What are people becoming church members *for*? What are individuals being saved *for*? [...] It calls individuals to a life of openness, vulnerability, wholeness, and love [...]. To win people to Jesus is to win their allegiance to God's priorities. God will not only that we be rescued from hell and redeemed for heaven, but also that within us - and through our ministry also in society around us - the „fulness of Christ“ be re - created, the image of God be restored in our lives and relationships. (:418)

Die Problematik der Umsetzung eines „*lifestyle witness*“ zeigt sich unter anderem darin, dass das christoforme Leben der Christen von Missiologen mehr als ein erstrebenswertes Wunschziel denn als eine real existierende Größe dargestellt wird. Offensichtlich bereitet die praktische Umsetzung dieser vom Heiligen Geist gewirkten Transformation den einzelnen Gläubigen in der Praxis ihres Christenlebens mitunter massive Schwierigkeiten.

Habe ich eben mehr die transformierende Wirkung des Heiligen Geistes im Leben von einzelnen Christen betrachtet, so soll unter dem folgenden Gliederungspunkt die Gemeinschaft der Christen, die Kirche bzw. Gemeinde, im Mittelpunkt der Erörterung stehen.

### 2. 3. 6 Kirche als einladende missionarische Kontrastgesellschaft

Die Formulierung dieses Gliederungspunktes entnehme ich einem Beitrag zur Mission: Helge Stadelmann spricht in einem Artikel zum Gemeindeaufbau als Ziel der Mission (seinerseits Bezug nehmend auf P. Stuhlmacher bzw. G. Lohfink) von der Möglichkeit, „die mit der Säkularisierung der Gesellschaft gegebene Situation auch als Chance [zu] begreifen, Kirche wieder - wie in der apostolischen und frühkirchlichen Zeit - als einladende missionarische Kontrastgesellschaft zur sie umgebenden 'heidnischen' Gesellschaft zu verstehen“ (Stadelmann 1996:132).

Die Forderung, die christliche Kirche bzw. Gemeinde als missionarische Kontrastgesellschaft - als eine sich aus der sie umgebenden Gesellschaft deutlich herauskristallisierende soziale Einheit - darzustellen, zieht sich quer durch die missiologische Literatur.

So kann etwa Saayman (in positiver Würdigung einer Kritik Beyerhaus' an der „three selves theory“) feststellen:

Much more important than the ability to master (Western) concepts of structure and administration, therefore, is the way in which a body of believers incarnates Christ, obeys his Spirit, and witnesses to his Lordship. This emphasis on the connection with Christ and his Spirit must not be understood as spiritualized escapism [...] But in giving concrete expression to their faith in Christ, the decisive categories for Christians anywhere are not essentially administrative and structural, but rather spiritual and communitarian. (Saayman 1994:20)

Saayman betont somit die geistliche (pneumatologische) und gemeinschaftliche Dimension christlichen Lebens; ein christliches Einzelkämpfertum erscheint somit als eine sehr fragwürdige Alternative.

Kirk betont (ähnlich wie Bosch für den Bereich des einzelnen Christen, siehe Gliederungspunkt 2. 3. 5) die Bedeutsamkeit der vorbildlich gelebten christlichen Gemeinschaft als Verifikation christlicher Predigt und Lehre:

„It [the church] is called to the risky task of being the living interpretation of that kingdom; otherwise, the kingdom can be little more than a slogan, ideology or human programme of betterment“ (Kirk 1999:36).

Bosch beklagt in diesem Zusammenhang im Hinblick auf die protestantische Mission im Unterschied zur orthodoxen Mission / Missiologie:

„They [Protestants] are challenged with respect to their overly pragmatic mission structures, their tendency to portray mission almost exclusively in verbalist categories, and the absence of missionary spirituality in their churches“ (Bosch 1991:212).

Bosch stellt des Weiteren im Anschluss an Berkhof die Verbindung zwischen missionarischer Gemeinde und Pneumatologie deutlich heraus:

„A witnessing and serving church 'can only exist when she is intensely driven by the Spirit. She can give only in the measure that she herself receives'“ (:386).

Bezugnehmend auf Jürgen Moltmann zeigt Bosch auf, dass - gerade in der „New Testament dispensation“ - der Heilige Geist nicht individualistische, autonome Einzelkämpferchristen zur Mission befähigt: „In the New Testament dispensation the Spirit (just as the priesthood) has been given to the whole people of God, not to select individuals. [...] For it is the community that is the primary bearer of mission“ (:472).

### **2. 3. 7 Fazit**

Es herrscht in der zeitgenössischen Missiologie ein breiter Konsens darüber, dass der dreieinige Gott durch den Heiligen Geist eigentlicher Urheber der Mission ist und dass Mission nur in der Kraft des Heiligen Geistes effektiv geschehen kann.

In der kirchlich - missionarischen Praxis verwandelt sich dieser Indikativ in einen Imperativ, eine Forderung nach zeugnishaftem Lebensstil sowohl der christlichen Individuen als auch der christlichen Gemeinschaft bzw. Gemeinde.

Gerade die beiden letztgenannten Punkte werden von Missiologen häufig angemahnt: Zu oft hinkt die vorfindliche kirchliche Praxis der theologisch - theoretischen Erörterung hinterher; zu oft sind Botschaft und Wesen der Kirche nicht deckungsgleich. Hier erkennen Missiologen die Gefahr, dass die kirchliche Botschaft, das Kerygma, zur Propaganda entartet, wenn ihr die Rückendeckung durch die gelebte Wirklichkeit an der gemeindlichen Basis fehlt.

Wenn allerdings das Kerygma einerseits und die ekklesiologische Koinonia andererseits auseinandertreten, wenn Wort und Werk nicht mehr deckungsgleich sind, ist auch das Kerygma, die Verkündigung der Guten Nachricht, in seiner Stoßkraft erheblich gefährdet. Wenn aber christliches Wort (Verkündigung) und christliches Leben gleichermaßen vom Heiligen Geist initiiert und genährt werden, sollen pneumatologische Fragestellungen und Ansätze hierbei ein besonderes Gewicht erhalten:

„Gerade auch für die Missiologie ist die Wiederentdeckung dieser pneumatologischen Komplementarität von elementarer Bedeutung. Sie birgt kaum erschöpfbare Möglichkeiten im Vollzug der Mission in sich“ (Beyerhaus 1996:524 f).

Beyerhaus schlägt mit diesen Ausführungen die Brücke von den missionstheologisch - theoretischen Erkenntnissen zur Anwendung derselben im Vollzug der Mission. Wenn der von der Missiologie für alle Bereiche der Mission konstatierte

Kausalzusammenhang zwischen dem Heiligen Geist und der Mission faktisch so besteht, sollte er in der Missionspraxis der Kirche oder Gemeinde - wenigstens zu erheblichen Teilen - wiederzufinden sein:

Eine Mission, der es gelingt, „zum Grundeinfachen des Evangeliums durchzustoßen und dieses in Vollmacht zu sagen“ (Gensichen 1971:111 f) würde demnach vermuten lassen, hier den Spuren des Heiligen Geistes begegnen zu können.

Das Nichtvorhandensein von Mission bzw. eine missionarische Dürreperiode hingegen legen die Vermutung nahe, dass - aus unterschiedlichen Gründen - das Wirken des Heiligen Geistes, zum Mindesten auf diesem Gebiet, geschwächt oder gedämpft erscheint.

Den vorgenannten Sachverhalten soll im folgenden Teil der Arbeit anhand eines konkreten historischen Fallbeispiels aus der Täufer - bzw. Mennonitengeschichte nachgespürt werden.

### **3 Fallbeispiel: Erweckung unter Mennoniten in Südrussland um 1860**

#### **3. 1 Die Wurzeln: Der Heilige Geist in Lehre und Leben der Täufer**

„Jede Geschichte hat ihre Vorgeschichte, jedes Erlebnis seine veranlassenden Zusammenhänge.“ (Kasdorf 1991:51). Zum Verständnis der Ereignisse unter den Mennoniten Südrusslands um das Jahr 1860 erscheint es daher hilfreich, zunächst die Ursprünge bzw. Wurzeln der Russlandmennoniten, eben ihre „Vorgeschichte“, insbesondere im Hinblick auf ihr Verhältnis zum Heiligen Geist, kurz zu beleuchten. Hans Kasdorf führt die Geschichte der Russlandmennoniten in geistlicher Hinsicht auf zwei Quellen zurück:

Das geistliche Erbe der ersten Rußlandmennoniten läßt sich auf zwei Quellen zurückführen. Einmal war es das frühe Täuferium der Schweiz und Süddeutschlands und zum anderen die Täuferbewegung, die sich auf dem europäischen Festland des Nordens von Holland und Friesland über Hamburg - Altona bis Preußen erstreckte. Dieser nördliche Flügel wurde mehr von Menno Simons und seinen Schriften geprägt als von den Schweizer Täufern. (:51).

Dabei ist das frühe Täuferium als Ursprung (auch) der Russlandmennoniten nicht nur unter dem Gesichtspunkt ihrer mennonitisch - täuferischen Vorgeschichte von Bedeutung. Gerade unter missiologischem Aspekt erscheinen sowohl das Täuferium des 16. Jahrhunderts als auch die Mennoniten in Russland in der Zeit um 1860 in einem besonderen Licht: Beide Epochen können als Geburtsstunden der mennonitischen Mission gesehen werden:

„Der Mennonitenhistoriker James Juhnke behauptet, daß die mennonitische Missionsbewegung zweimal geboren wurde: das erste Mal unter den Täufern des 16., das zweite Mal unter den Mennoniten im 19. Jahrhundert.“ (Kasdorf 1991:62).<sup>14</sup>

In Anlehnung an Kasdorf übernehme ich im Folgenden die Grobgliederung der Vorgeschichte in die beiden Zweige der frühen Täufer der Schweiz und Süddeutschlands sowie die - wesentlich durch Menno Simons geprägte - Täuferbewegung der Niederlande und Niederdeutschlands.

#### **3. 1. 1 Definition „Täufer“**

Ähnlich wie bei der zu Beginn der Arbeit vorgenommenen Definition zu „Mission“ soll es auch hier lediglich um ein Abstecken bzw. Markieren der inhaltlichen Grenzen des verwendeten Begriffes gehen.

<sup>14</sup> Aus vorgenannten Gründen gehe ich neben der für diese Arbeit zentralen Epoche der Mennoniten in Russland um das Jahr 1860 auf die Epoche der frühen Täufer von ca. 1520 bis 1560, die „formative period of Anabaptism“ (Klaassen 1981:12), etwas ausführlicher ein.

Im Anschluss an eine von Torsten Bergsten verwendete Begriffsbestimmung „sind nur diejenigen Täufer, die die Gläubigentaufe [...] übten oder selber eine solche Taufe empfangen hatten“ (Bergsten 1961:25).

Zwar wird hiermit in grober Vereinfachung nur das mehr oder minder äußerliche Element der Glaubenstaufe als ein wesentliches Charakteristikum der Täuferbewegung hervorgehoben, doch würde eine weitergehende inhaltliche Ausdeutung des Begriffes, wie sie seit dem Aufkommen der Täuferbewegung von Mitgliedern, Freunden oder Gegnern derselben in vielfacher, unterschiedlichster und zum Teil gegensätzlicher Weise vorgenommen wurde, das Arbeitsgebiet bereits zum Vorhinein unzulässig beschränken.<sup>15</sup>

### **3. 1. 2 Die frühen Täufer der Schweiz und Süddeutschlands**

Es herrscht in der neueren Forschung weitestgehende Übereinstimmung darüber, dass, unter chronologischem Gesichtspunkt, „in Zürich der Anfang des Täuferturns zu suchen ist“ (Bergsten 1961:14).<sup>16</sup>

So zeigt unter anderem Fritz Blanke auf, dass bereits im Jahre 1523 erste Meinungsverschiedenheiten zwischen dem Züricher Reformator Zwingli und dem zur Gruppe seiner „engsten Mitkämpfer“ (Blanke 1975:6) gehörenden Konrad Grebel auftauchen. Diese Meinungsverschiedenheiten betreffen zunächst nur die katholische Messe sowie die Kirchenbilder, „sie sind zwar auf den ersten Blick nicht belangreich, bergen aber doch die Keime der späteren Trennung in sich.“ (:6).

#### **3. 1. 2. 1 Die Heilige Schrift**

Die Täufer selbst führen die folgende Trennung von Zwingli zum einen auf ihr Studium der Bibel zurück. Grebel schreibt in seinem Brief an Thomas Müntzer vom September 1524: „die wil wir allein zuhörer und läser warend der Evangelischen predigeren [...]. Nach dem wir aber die gschrift ouch zehand gnommen habend und von allerley artiklen besechen sind wir etwass bericht worden...“ (Wenger 1971:16).

Von Anfang an muss dabei überraschen, dass auch die Reformation Zwinglis aus dem Studium der Bibel erwachsen war:

<sup>15</sup> So zeigt beispielsweise Bergsten (1961:28 f) auf, dass nach der von Harold S. Bender in der „Anabaptist Vision“ vorgenommenen inhaltlichen Begriffsbestimmung weder Balthasar Hubmaier noch die Münsteraner zu den Täufern gezählt werden könnten.

<sup>16</sup> Diese Erkenntnis war von Beginn der Täuferbewegung an über Jahrhunderte durch das Urteil der Gegner der Täuferbewegung verdrängt, die den Ursprung derselben auf die Bewegung um Thomas Müntzer und Nikolaus Storch zurückführten.

„Die Hinwendung zur Reformation vollzog sich bei Zwingli auf dem Hintergrund eines gründlichen Bibelstudiums...“ (Windhorst 1994:2225).

Blanke bemerkt dazu treffend: „Wir stehen also vor der Tatsache, daß die Neuerer um Grebel und ihr Gegner Zwingli, beide gleichzeitig, den Anspruch erheben, sich ausschließlich an die Schrift zu halten.“ (1975:14).

Er führt das Auseinandergehen auf zwei unterschiedliche Auffassungen des Schriftprinzips zurück; der zwischen den Täufern und Zwingli sich auftuende Graben „ist ein Graben in bezug [sic] auf die Tragweite der Schriftgeltung.“ (:20):

Die Täufer vertreten einen „strengen Biblizismus“ (:14)<sup>17</sup>, während für Zwingli alles, was die Schrift z. B. über die äußere Ordnung der Kirche sagt, nicht verbindlich ist (:14).

### 3. 1. 2. 2 Der Heilige Geist

Die Konzentration auf die Bibel wird unmittelbar von Anfang der Bewegung an begleitet von einer Konzentration insbesondere auf das Werk und die Autorität des Heiligen Geistes. Die Autorität weltlich - obrigkeitlicher Instanzen in geistlichen Fragen wird - im Gegensatz zu Zwingli - entschieden verneint; die bereits im Oktober 1523 von dem späteren Täufer Simon Stumpf, damals Pastor von Höngg, an Zwinglis und des Züricher Stadtrates Adresse gerichteten Worte erscheinen für die frühen Täufer programmatisch: „Ihr habt das nicht gewagt, meinen Herrn das Urtheil in die Hand zu geben: das Urtheil ist schon gesprochen, der Geist Gottes urtheilt.“ (Zur Linden 1885:13). Spätere Verhörprotokolle lassen erkennen, dass diese Berufung auf die Autorität des Heiligen Geistes nicht nur Bestandteil „offizieller“ täuferischer Lehr- und Bekenntnisaussagen war, sondern sich gleichsam als täuferisches Allgemeingut auch an der gemeindlichen Basis wiederfindet: „This appeal to the authority of the Spirit was heard many times after that in thousands of interrogations of Anabaptists throughout the German - speaking lands.“ (Klaassen 1961:135).

In den theologisch - lehrmäßigen Aussagen der frühen Schweizer und Süddeutschen Täufer zum Heiligen Geist, wie sie von ihren führenden Köpfen Konrad Grebel und Michael Sattler für die schweizerische und Hans Denck, Hans Hut und Pilgram Marbeck für die süddeutsche Linie vorgelegt wurden, tritt neben einer Betonung namentlich des Werkes des Heiligen Geistes deutlich die zunehmende Abgrenzung und entschiedene Distanzierung von spiritualistisch - schwärmerischen Phänomenen<sup>18</sup> auch innerhalb der eigenen Reihen zutage.

<sup>17</sup> Der „Bibilizismus“ der Täufer wird - auch für die nachfolgenden Täufer - und Mennonitengenerationen - immer wieder als charakteristisches Merkmal erwähnt („Kirche der radikalen Bibelleser“, Bergsten 1961:14; „die radikal - biblizistische Reformationswelle des Täufertums“, Schäufele 1966:318).

<sup>18</sup> Aufgrund des vielfachen Gebrauchs der Wortgruppe „Spiritualismus /spiritualistisch“ in dieser Arbeit sei hier eine Definition des Begriffes „Spiritualismus“ wiedergegeben, wie sie das Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde (1994.3:1880) vornimmt: „In der Kirchengeschichte ist S. keine einheitliche Erscheinung,

Hier seien insbesondere das Schleithemer Bekenntnis von 1527<sup>19</sup>, welches wesentlich ein Werk Michael Sattlers darstellt und dem auch für die weitere Entwicklung über die Grenzen des Schweizer Täuferturns hinaus herausragende Bedeutung zukommt,<sup>20</sup> sowie das Schrifttum Pilgram Marbecks<sup>21</sup> erwähnt:

Einige Aussagen des Schleithemer Bekenntnisses lassen eine Abgrenzung gegenüber spiritualistisch - schwärmerischen Auswüchsen unter den Täufem erkennen,<sup>22</sup> Michael Sattler könnte - was die Haltung zum Spiritualismus anbelangt - als Urheber eines „mainline“ - Täuferturns erscheinen, das sich deutlich von in den eigenen Reihen auftretenden spiritualistisch - schwärmerischen Phänomenen distanziert.

Pilgram Marbeck kann als Meilenstein innerhalb des süddeutschen Täuferzweiges gelten. Die Auseinandersetzung mit dem (täuferischen und nichttäuferischen) Spiritualismus seiner Tage<sup>23</sup> hat zur Folge, dass sich Marbeck in seinen Schriften eingehend zum Heiligen Geist äußert: „The man who gave most attention to the relation of the invisible Spirit to the visible church was Pilgram Marbeck“ (Klaassen 1981:72).<sup>24</sup>

sondern ein Sammelbegriff für Personen und Bewegungen, die einseitig von einem unmittelbaren Wirken des Geistes ausgehen. Kennzeichnend ist eine Entgegensetzung von Äußerlichem und Innerlichem. Die Offenbarung erreicht den Menschen direkt in seinem Inneren (etwa durch ein 'inneres Wort' oder 'inneres Licht'). Äußere Vermittlungen (durch Gemeinde, Wort, Sakrament) werden abgewertet oder abgelehnt. Geist und Schrift werden als Gegensätze gesehen, bei positiverer Sicht wird die Schrift mithilfe des Geistes erfaßt und dient zur Vorbereitung des Glaubens und zur Prüfung der inneren Offenbarung. Gemeinde ist aufgrund der Unmittelbarkeit der Offenbarung eigentlich unnötig. Wenn sie nicht ganz abgelehnt wird, ist der Gemeindebegriff individualistisch und antiinstitutionell.“ (:1880)

Wenn also mit dem Terminus *Spiritualismus* der Schwerpunkt auf den Einfluss des Heiligen Geistes / einer Mehrzahl von Geistern (2. Ko 11, 4) gelegt wird, die - obwohl im Christen wohnhaft (für den Heiligen Geist siehe unter anderem Rö 8, 9 +15; für „einen anderen Geist“ siehe 2. Ko 11, 4, letztgenannter Vers legt die erstaunliche Möglichkeit nahe, dass ein wiedergeborener Christ neben dem Heiligen Geist einen anderen Geist empfangen (hier ist das griechische Verb „λαμβάνω“ gebraucht; mit dem gleichen Verb beschreiben Rö 8, 15; 1. Ko 2, 12; Gal 3, 2 den Empfang des Heiligen Geistes) kann) - so doch gleichsam eine Macht von außen darstellen; so soll mit dem Begriff *schwärmerisch* eine innere, seelische Erregtheit, Begeisterung und Entzückung umschrieben werden, die ihren Ursprung - im Gegensatz zum Spiritualismus - eindeutig im Menschen selbst hat. Eine völlige Trennung bzw. Unterscheidung zwischen spiritualistischen und schwärmerischen Phänomenen erweist sich in der Praxis bei vergangenen historischen Ereignissen und Zuständen, die nur noch über schriftliche Quellen zugänglich sind, als schwierig bis unmöglich, weshalb ich häufig den Doppelbegriff „spiritualistisch –schwärmerisch“ gebrauche.

Den Begriff *Enthusiasmus* / *enthusiastisch* vermeide ich in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Spiritualismus bewusst, da er hier meist mit einem negativen Sinngehalt gebraucht wird, der inhaltlich dem gleichkommt, was ich mit *schwärmerisch* bezeichne. Wenngleich dieser negative, auf das Seelische bezogene Sinngehalt im heutigen Sprachgebrauch von *Enthusiasmus* / *enthusiastisch* überwiegt, so widerspricht er doch völlig dem ursprünglichen Wortsinn, der in seiner griechischen Wurzel die „Gottbegeisterung“ oder das „voll von Gott sein“ zum Ausdruck bringt (Wahrig 1971:1090).

19 Der eigentliche Titel lautete „Brüderliche Vereinigung etlicher Kinder Gottes, sieben Artikel betreffend“.

20 Siehe hierzu Bergsten 1961:465; Reimer 2003:52ff; Schäufele 1966:17f; Moore 1984:104; Yoder 1973:3ff.

21 Zu Marbeck siehe Bergsten 1958; Kiwiet 1955.

22 Neben wiederholten positiven Erwähnungen des Heiligen Geistes im Text des Bekenntnisses (Wenger 1984:151 + 154 + 156) findet sich zu Beginn und gegen Ende der „Brüderlichen Vereinigung“ eine deutlich ausgesprochene Warnung vor „falschen Brüdern und Schwestern“. Ich halte es mit Beatrice Jenny (1951:36 ff) für wahrscheinlich, in dem verworfenen Personenkreis Mitglieder einer spiritualistisch –schwärmerischen Richtung zu erkennen, wie sie beispielsweise in den Ereignissen um St. Gallen und Appenzell für die Jahre 1525 / 26 geschildert werden (Egli 1887:44 ff; Keßler 1902).

23 Der nichttäuferische Spritualismus begegnete Marbeck wesentlich in der Person und Lehre des Caspar Schwenckfeld, siehe hierzu Kiwiet 1955 und Bergsten 1958.

Dabei erstaunt die Nüchternheit und Konstruktivität der Marbeck'schen Aussagen angesichts der Tatsache, dass er ein „post - münsterischer“ Täuferführer ist: Marbeck ist nicht der Versuchung erlegen, das „Kind mit dem Bade auszuschütten“, sondern sucht durch seine Aussagen zur Pneumatologie das Werk des Heiligen Geistes für die gemeindliche Praxis fruchtbar zu machen, wobei er nicht nur die münsterischen Auswüchse, sondern auch die Einseitigkeiten der Denck'schen oder Hut'schen Theologie überwindet.

### 3. 1. 2. 3 Geistliche Dynamik der frühen Täuferführer

Die Separation der Täufer von den damals bestehenden Kirchen lässt sich durch die Unterschiede auf dem Gebiet der biblisch - theologischen Lehre erklären.

Das Phänomen der äußersten Wirkmächtigkeit und Fruchtbarkeit des Predigtendienstes führender Täufer<sup>25</sup> jedoch sowie die rasante territoriale wie zahlenmäßige Ausbreitung der Bewegung<sup>26</sup> bereits während ihrer Anfangsjahre (ca. 1525 bis 1527) lassen sich nicht hinreichend aus der theologischen Theorie erklären. Hier müssen weitere Faktoren mitgewirkt haben.<sup>27</sup>

Fritz Blanke beschreibt die Anfänge der Täuferbewegung als „Erweckungsbewegung“ (1975:36).<sup>28</sup> Bei der Frage nach der Ursache jener Erweckungsbewegung unterscheidet Blanke einen theologischen und einen persönlichen Anstoß (:40).

Den theologischen Anlaß (die lehrmäßige Grundlage) der täuferischen Erweckung von Zollikon<sup>29</sup> sieht Blanke in der neuen Bußdogmatik des Kreises um Konrad Grebel, der die individuelle, persönliche Buße zur Voraussetzung für die Taufe machte.

Damit diese aus dem Neuen Testament geschöpfte Lehre jedoch in der Praxis eine so ungeheure Wirkung entfalten konnte, bedurfte es, wie Blanke folgerichtig feststellt, eines weiteren, entscheidenden Faktors, durch den die theologische Theorie für die Praxis fruchtbar

24 In der „Testamentserläuterung“, die Marbeck ungefähr in den Jahren 1544 - 1550 fertiggestellt hat, beschäftigen sich 28 (!) Kapitel mit dem Heiligen Geist und seinen Gaben.

25 Hier seien beispielhaft Jörg Blaurock (siehe u. a. Blanke 1975:41; Moore 1984:69ff.) für die Schweizer und Hans Hut (siehe u. a. Oyer 1964:48f.) oder Balthasar Hubmaier (Moore 1984 165ff.) für die süddeutschen Täufer genannt.

26 Siehe hierzu Schäufele 1966:12ff, 237ff.

27 Wolfgang Schäufele macht diese Fragestellung zum Ausgangspunkt seiner Doktoraldissertation: „Das rasche Umsichgreifen des Täuferiums trotz grimmigsten Verfolgungsdrucks ist ein Phänomen, das nach Erklärung verlangt.“ (1966:37). Er findet das Phänomen in der Missions – und Gemeindeftheologie der Täufer begründet, die eine „radikale Wiederaufnahme der urchristlichen Heidenmission“ darstellt. Hervorstechendes Merkmal des Täuferiums ist - bei aller Bandbreite der Einzelströmungen - „ein lebhaftes, von stärkster Zielbewußtheit getragenes Ausbreitungstreiben“. (:328).

28 Blanke erkennt der Züricher bzw. Zolliker Erweckung Einzigartigkeitscharakter zu: „Ich wüßte aus der Reformationszeit keine ähnlichen Erweckungsvorgänge wie diejenigen, die uns aus Zollikon erzählt werden. Vor allem dieses fast stürmische, eine ganze Menschengruppe erfassende Hervorberechen des Bußgeistes ist mir nirgends begegnet.“ (:39).

29 Die Täuferbewegung war bereits am 22. Januar 1525 in das in unmittelbarer Nähe Zürichs am Zürichsee gelegene Dorf Zollikon getragen worden (:22f).

gemacht wurde: „Aber den eigentlichen Anstoß gab erst die Bußpredigt, die aus dieser Bußdogmatik erwachsen ist. Dadurch, daß in Zollikon Persönlichkeiten auftraten, welche den Bußruf mit Vollmacht erschallen ließen, wurde erst die religiöse Bewegtheit [...] in Gang gebracht.“ (:40). Eine jener „Persönlichkeiten“ war Jörg Cajakob, genannt Blaurock:

Wir kennen die Verkündiger: Grebel, Manz, Brötli, Blaurock. Unter ihnen ist Blaurock die herausragende Figur. [...] Blaurock war ein Feuerkopf. Seine Freunde nannten ihn einen „zweiten Paulus“. Sie wollten damit sagen, daß ihm apostolische Durchschlagskraft innewohne. Heute würden wir ihn wohl einen Evangelisten nennen. [...] Blaurock war ein Dynamiker. Seinem evangelistischen Einsatz ist die Zolliker Bußbewegung in erster Linie zuzuschreiben. (:41).

Was hier am Beispiel Jörg Blaurocks erkennbar wird, lässt sich in ähnlicher Weise an anderen führenden Täufern beobachten: So ist beispielsweise der Predigt- und Evangelisationsdienst des Hans Hut von außergewöhnlicher Kraft und Vollmacht; „apostolische Durchschlagskraft“ wäre auch hier ein zutreffender Begriff. „His genius was that of the fiery revivalist.“ (Oyer 1964:49). In der Tat erstaunen die Nähe und Parallelen zu Berichten aus den ersten Anfängen der christlichen Predigt, wie sie uns in der Apostelgeschichte aus der Zeit der Apostel Jesu Christi berichtet werden. Dem entspricht auch die „innere, charismatische Berufung, wie sie in der Entstehungszeit des Täuferniums die Regel war“ (Schäufele 1966:122).

Folgerichtig weisen auch die Dienstbezeichnungen für die Täuferführer innerhalb der frühen Täuferbewegung eine bemerkenswerte Übereinstimmung mit dem Wortschatz insbesondere der neutestamentlichen Briefe auf: „Vorsteher“, „Lehrer“, „Prediger“, „Hirte“, „Sendbote“, „Prophet“, „Apostel“<sup>30</sup> sind Dienstbezeichnungen, wie sie die einschlägigen Passagen der neutestamentlichen Briefe für die Gaben-, Aufgaben- und Dienstverteilung innerhalb der Gemeinden vorsehen.<sup>31</sup>

Wenn Blanke (1975:41) wie Schäufele (1966:102) für die täuferischen Wanderprediger heute den Begriff „Evangelist“ anwenden würden, so scheinen sie damit dem Geheimnis der Vollmacht jener Männer auf die Spur zu kommen:

In der Tat scheinen hier Männer den Dienst eines Evangelisten zu verrichten, die zugleich mit der Geistesgabe des Evangelisten beschenkt sind (Eph 4, 11; 2 Ti 4, 5). Dies würde ihren ungeheuren „Erfolg“ erklären und eine Form gabenorientierten Dienstes darstellen, lange bevor die „Geistesgaben“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch den Impuls der Pfingst- und später der charismatischen Gemeinden neu ins Bewusstsein der christlichen Theologie und Gemeindepraxis rückten.

30 Siehe zu diesen Selbstbezeichnungen der Täufer Schäufele 1966:69-103.

31 Siehe zum „Vorsteher“ bzw. „Vorstehen“ Rö 12, 8; 1. Th 5, 12; 1. Ti 5, 17; zum „Lehrer“ Apg 13, 1; 1. Ko 12, 28; 1. Ti 2, 7; zum „Prediger“ Rö 10, 14; 1. Ti 2, 7; 2. Ti 1, 11; zum „Hirten“ Eph 4, 11; zum „Sendboten“ oder „Apostel“ 1. Ko 12, 28; Eph 4, 11; zum „Propheten“ 1. Ko 12, 28; Eph 4, 11.

### 3. 1. 3 Die niederländischen und niederdeutschen Täufer

„Holländische Taufgesinnte [...] lieferten den Grundstock und größten Prozentsatz für die Gemeinden der Mennoniten in Preußen, unserer (der Rußländischen Mennoniten) eigentlichen Vorväter“ schreibt P. M. Friesen (1911:36). Für ein Verständnis der Theologie und Gemeindepraxis der russlanddeutschen Mennoniten kommt somit diesem Zweig der Täuferbewegung entscheidende Bedeutung zu.

Obwohl das Täufertum nicht erst durch Menno Simons nach den Niederlanden und Niederdeutschland gebracht wurde (zur Linden 1885:226; Deppermann 1979:26), kommt dem Wort und Werk Mennos für diesen Zweig wie für die weitere Entwicklung der Täuferbewegung generell primäre Bedeutung zu:

„Dieser nördliche Flügel wurde mehr von Menno Simons und seinen Schriften geprägt als von den Schweizer Täufern.“, führt Kasdorf (1991:51) treffend aus; und im Hinblick auf die russlanddeutschen Mennoniten kann P. M. Friesen (1911:41) feststellen: „Menno Simonis [...] hat uns das wunderbar einfache und bequeme Haus erbaut, in dem wir wohnen.“.

Für die Theologie Mennos generell wie für sein Verständnis von Wesen und Werk des Heiligen Geistes im Besonderen ist die Erfahrung übelster, eschatologisch - apokalyptisch genährter spiritualistisch - schwärmerischer Entgleisungen innerhalb des Täufertums, wie sie ihm unter anderem im Gefolge des „Königreiches“ von Münster begegneten, prägend. Die Theologie und Lehre Mennos erscheint vor diesem Hintergrund in hohem Maße kontextuell und apologetisch, er ist fortan bestrebt, sich deutlich von den Ereignissen und Lehren um Münster zu distanzieren.

So hat bereits seine erste, 1535 verfasste Schrift, mit dem Titel „Gegen die greuliche und größte Gotteslästerung des Jan van Leyden“ eindeutig apologetische Zielsetzung (Simons 1971.II:604).

Eine der letzten erhaltenen Schriften Mennos, die 1558 verfasste „Gründliche Unterweisung von der Excommunication, dem Bann, der Ausschließung“ (1971.I:335 ff) lässt erkennen, dass der Bann eindeutig apologetisch motiviert ist. In der Vorrede derselben erklärt Menno:

[...] es ist auch mehr denn klar, so wir nicht mit vollem Fleiß zu unsern Zeiten darauf [auf den Bann] gedungen hätten, daß wir von jedermann für Mitgenossen der münster'schen und anderer verkehrten Secten gehalten worden wären. Doch, Gott sei Dank, es ist, vermittelst dieses Bannes, bei tausenden von ehrlichen, rechtschaffenen Leuten, [...] wohlbekannt, daß wir mit den Greueln der verkehrten Secten in keiner Weise etwas gemein haben (:338).

Dennoch finden sich bei Menno konstruktive und positive Aussagen zum Heiligen Geist. Sein Verständnis der inneren Berufung von Predigern beispielsweise erinnert an das Berufungsverständnis der frühen Täuferführer:<sup>32</sup> Wie ihre biblischen (alt - wie neutestamentlichen) Vorgänger müssen die Prediger der Gemeinde „durch Gottes Geist mit gottesfürchtigem Herzen in ihren Dienst getrieben“ (Simons 1971.I:80); „vom Herrn des Weinbergs selbst mit dem Geist seiner Gnade zu diesem edlen und hohen Dienst würdig gemacht und vorbereitet werden“ (:81).

Insbesondere der häufig wiederkehrende Begriff des „Getriebenseins vom Heiligen Geist“ (:79, 80, 83, 87, 91, 93, 94, 110) lässt dabei Raum für unmittelbare Geistesführungen, wie sie im Lebenslauf Menno auch sicherlich erkennbar sind.<sup>33</sup>

Während Menno somit in dem zu seinen Lebzeiten voll entbrannten Kampf gegen Spiritualismus und Schwärmertum innerhalb der eigenen Reihen entschieden Stellung bezieht und zur endgültigen Ausscheidung des Spiritualismus beiträgt, nehmen die Wirkungen des Heiligen Geistes in seinen Schriften wie in seinem Leben zunächst breiten Raum ein. Erst gegen Ende seines Lebens bahnt sich eine Wandlung an: Menno beugte sich in der Frage des Bannes bzw. des Meidens<sup>34</sup> dem Urteil der „harten Banner“ (Friesen 1911:28) Dirk Philips<sup>35</sup> und Leenaert Bouwens, welche die Meidung von ausgeschlossenen Gemeindegliedern bis in die Ehen hinein verbindlich forderten (:28; Reimer 1996b:122ff.). Es scheint, dass Menno in dieser Frage nicht mehr primär „vom Heiligen Geist getrieben“ wurde. Er hatte sich einem sittlich - religiösen Reinheitsideal verschrieben und unter das Urteil menschlicher „Hardliner“ gebeugt: „Die Sorge um die reine Gemeinde schien auch Menno blind gemacht zu haben für die eigentliche Triebkraft des christlichen Glaubens, die Liebe“ (Reimer 1996b:124). Die bedauerlichen Folgen für die Täufergemeinden waren „wiederholte Spaltung, Streit, Lieblosigkeit und ein unübersehbarer Hang zur Gesetzlichkeit.“ (:125). Menno selbst scheint dies gegen Ende seines Lebens erkannt und schließlich bereit zu haben:

Die leidige Frage und die daraus resultierenden Probleme um Bann und Meidung haben den Lebensabend des sonst so gesegneten Menno Simons vergällt. [...] Menno selbst soll am Ende seines Lebens seine harten Ansichten bereut haben. [...]

32 Zum Berufungsverständnis der frühen Täufer siehe Schäufile 1966:117ff.

33 Dass Menno sich mit diesen Worten keine Hintertür für spiritualistisches Gedankengut offenhalten will, offenbaren seine Kämpfe gegen die Spiritualisten in den eigenen Reihen wie die Münsteraner, Obbe Philipps und später David Joris. Aufschlussreich ist es jedoch, das „Getriebensein von dem Heiligen Geist“ in Verbindung mit dem ständig flüchtenden Lebenswandel Menno zu betrachten: Dass es ihm trotz eines bereits 1542 gegen ihn veröffentlichten Fahndungsplakates bis zu seinem Lebensende stets gelang, seinen Verfolgern zu entkommen, ruft angesichts der zu Menno Lebzeiten zur Höchstleistung aufgelaufenen Täuferjäger- und Verfolgungsmaschinerie zum Mindesten Erstaunen hervor.

34 „Das 'Meiden' - den Abbruch alles gesellschaftlichen Umgangs mit Exkommunizierten - hatte Obbe eingeführt, um seine Nachfolger vor den revolutionären und fanatischen Münsteranern zu bewahren.“ (Wenger 1984:41).

35 Dirk Philips wurde später erster Ältester der Danziger Mennoniten (Friesen 1911:39).

Alle Visscher, einen alten Freund aus Bolsward, der ihn auf seinem Krankenlager besuchte, soll er ermahnt haben: „Und sei kein Knecht der Menschen, wie ich es gewesen bin.“ (:124 f.)

Diese Ereignisse unter den niederländischen Mennoniten während der letzten Lebensjahre Menno haben zeichenhaften Charakter für die weitere Entwicklung derselben:

Schon der Abend von Menno's Leben war auch der Abend der ersten und einzigen allgemeinen „Blütezeit“ der alten Evangelisch - Taufgesinnten Gemeinden seines Namens! [...] Das schwerste Leiden für ihn war, daß Streitigkeiten und Trennungen (die „Taufgesinntenkrankheit“) nicht zu verhüten waren. [...] Das Trennen, zu Menno's Zeit begonnen, setzte sich fort nach seinem Tode. Zuletzt existierten fünf und mehr bedeutendere Gruppen, Fläminger, Friesen, Hochdeutsche (Süddeutsche, Oberdeutsche), Waterländer, Alt - Fläminger (strengste Nachfolger Menno's und ursprünglich Unter-taucher), Alt - Friesen. (Friesen 1911:28).

Die negativen Folgen dieser Entwicklung sind nicht zu übersehen: Von der einstigen Täufergemeinschaft feuriger Jesusnachfolger, die von der Basis bis zur Spitze häufig bereit waren, ihren Glauben als wahre Märtyrer mit dem eigenen Blut zu besiegeln<sup>36</sup> und die das Feuer der Erweckung vor sich her trugen, war nur mehr eine „geschwächte, durch endlosen Dogmen- und Formenstreit vom warmen Herzensglauben zum Teil abgewöhnte und dem Formel- und Katechismusglauben, der trockenen 'Rechtgläubigkeit' in die Arme geführte Gemeinschaft“ übriggeblieben (:29).

Die Sorge um die Reinheit, Einheit und Rechtgläubigkeit der Gemeinde hatte unter anderem zur Folge, dass das Täufertum in seinen führenden Gestalten den (für religiöse Umbruchzeiten wie das Reformationszeitalter typischen) spiritualistisch - schwärmerischen Phänomenen mit Entschiedenheit entgegengetreten ist. Freilich standen die frühen Täufer durch diese - für sie lebenswichtige - Apologetik in der Gefahr, nach der anderen Seite hin überzureagieren, „das Kind mit dem Bade auszuschütten“. Dass sie dieser Gefahr mitunter erlegen sind, zeigt der weitere Gang der Täufer - bzw. Mennonitengeschichte.

Die strenge Apologetik hatte unter anderem zur Folge, dass auf den Einsatz charismatisch - evangelistischer Gaben, wie sie für den Dienst der Frühen Täufer so charakteristisch waren, zunehmend verzichtet wurde und die Mennoniten stattdessen Selbstgenügsamkeit an den Tag legten. Dies hatte fatale Folgen insbesondere für ihre Mission, was mit einem abschließenden Zitat verdeutlicht werden soll:

---

<sup>36</sup> Dass, insbesondere unter Verfolgung und Folter, auch Täufer ihren Glauben widerrufen haben, sei hier ergänzend angemerkt; siehe hierzu für die Schweizer Brüder Blanke 1975:55f + 67f; für die oberdeutschen Täufer Schäufole 1966:275f;

Im Verlauf der Geschichte wurde die geistliche Gemeindedynamik in eine fromme Tradition verwandelt und das missionarische Zeugnis durch eine passive Lebensweise ersetzt. Was sich in der Geschichte der Kirche wiederholt erwiesen hat, zeigte sich auch hier: keine Generation kann für ihre Nachkommen glauben. Jesus Christus als der Weg und die Wahrheit und das Leben (Jo 14, 6) muß von jeder Generation neu erkannt und akzeptiert werden. Dies war für die Mennoniten weder in Preußen noch vor der Erweckung in Rußland selbstverständlich geblieben. (Kasdorf 1991:52).

## **3. 2 Die Mennoniten in Russland - Ursprung und Werdegang**

### **3. 2. 1 Die ethnische Identität der Russlandmennoniten**

Für die Mehrheit der Russlandmennoniten ist mit den preußischen Mennoniten, hier insbesondere der Stadt Danzig, der unmittelbare Anknüpfungspunkt an ihre Vorgeschichte gegeben: „Der eigentliche Schauplatz unserer preußischen Vorgeschichte war Westpreußen und das Gebiet der Freistadt Danzig“ (Friesen 1911:37). Die Verbindungslinie zu den niederländischen Täufern ist in der Person des Dirk Philipps gegeben, der sowohl engster Mitarbeiter Menno's als auch später erster Ältester der Danziger Mennonitengemeinde war. Hierbei sei erwähnt, dass Philips der strengen Richtung der Mennoniten angehörte: „Er war in viel höherem Grade als Menno intolerant“ (:13).

Für die weitere Geschichte der Russlandmennoniten ist neben ihrer kirchengeschichtlichen ihre sozialgeschichtliche bzw. ethnische Identität von entscheidender Bedeutung:

„Die Mennoniten Rußlands haben sich immer sowohl als Gemeinde verstanden, als auch als Volk identifiziert. [...] Sie sind quasi ein 'Kulturvolk' mit traditionellen Kennzeichen, die auf ihre ethnische Exklusivität in Ostpreußen und Rußland zurückzuführen sind“ (Kasdorf 1991:20f.)

Die ethnische Identität bzw. Exklusivität vieler Mennoniten hatte sich bereits in Preußen herangebildet: „Jede Gemeinde hatte lange Zeit auf demselben Platz, ungefähr in demselben Familienbestande und unter den selben Verhältnissen und Sitten gelebt“ (Friesen 1911:74).<sup>37</sup> Ausdrücklich erwähnt sei hier die kleine Gemeinschaft der Brenkenhofswalder / Gnadenfelder Mennoniten, die nach Friesen eine Sonderstellung einnimmt: „Von unseren Einwanderervätern kam nur die kleine Anzahl der alten Gnadenfelder (und einige Franzthaler) aus eigentlich deutschem Reichslande: diese wohnten in der Provinz Brandenburg“ (1911:37).

<sup>37</sup> Die Aussage „ungefähr in demselben Familienbestande“ lässt eine missionsarme Vorgeschichte vermuten, was sich bei näherem Hinsehen auch bestätigt (siehe Kasdorf 1991:52). Diese Missionsarmut war in weiten Teilen auch kennzeichnend für die Mennoniten in Russland während der ersten Jahrzehnte ihrer Ansiedlung (:51 - 61; Löwen 1989:35).

### 3. 2. 2 Ein Motiv der Auswanderung: Bewahrung des Vertrauten

Kasdorf bezeichnet die Mennoniten als „Pilgervolk“: „Sie sind aber auch ein Pilgervolk, das selten länger als drei Generationen an einem Ort seßhaft blieb“ (1991:21). Die Auswanderung nach Russland ist somit in der Geschichte der Mennoniten kein völliges Novum; Migration war den Mennoniten bzw. Täufern von Anfang an - ob freiwillig oder unfreiwillig - wesenseigen.

Eine eingehende Darlegung der vielschichtigen Gründe, die zur Auswanderung der Mennoniten insbesondere aus Preußen nach Russland führten, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht gegeben werden. Unter den Ursachen der Auswanderung, die sowohl geistlich - religiöser wie auch sozial - politischer Natur waren<sup>38</sup>, sei ein Sachverhalt hier explizite aufgeführt, der gerade vor missiologischem Hintergrund bedeutsam erscheint:

Waldemar Janzen beleuchtet in seinem Artikel „The Great Trek: Episode or Paradigm?“<sup>39</sup> (Janzen 1977) „the relationship of Mennonites to the lands of their sojournings and to the land as such.“ (:127). Janzens Fragestellung lautet folgendermaßen:

This invites the question concerning the implicit theological understanding which prompted and sustained other Mennonite migrations. What theological role did Mennonite forefathers attribute to the geographical realities of their existence, whether settled or migrating? (:135)

Janzen gelangt zu interessanten Schlussfolgerungen: Wesentliches und charakteristisches Merkmal mennonitischer (Aus-) wanderungen war es, „to transplant the familiar into the new locale.“ (:137). Ihr Ziel war es nicht, den „Himmel auf Erden“ zu finden, „they never moved in search of utopia“ (:136 f), sie suchten vielmehr einen Zufluchtsort, einen Bergungsort, an dem sie ungestört ihres Glaubens leben konnten. Ein „biblical theme“ hierzu finden sich laut Janzen (:138) in Dtn 12, 9 f. und Off 12, 6:

38 Die Auswanderung hatte sowohl wirtschaftliche (Verarmung der jungen mennonitischen Bauernsöhne aufgrund der Kopplung des Wehrdienstes an die Neugründung von landwirtschaftlichen Höfen) und politische (Ausweitung der Wehrpflicht und Verbot der Auswanderung aus Preußen unter Friedrich Wilhelm II., nahezu zeitgleich Manifest bzw. Einladung der russischen Kaiserin Katharina II. an die mennonitischen Bauern) als auch geistliche (Festhalten an dem urtäuferischen Grundsatz der Wehrlosigkeit; Versuch, „seines Glaubens“ ungestört und unverfolgt zu leben) Ursachen (Penner 1995:119 - 122; Friesen 1911:70ff; Gerlach 1998:13ff; Peters 1965:12ff). Ergänzend sei angemerkt, dass eine strikte Trennung zwischen „geistlichen“ und „weltlichen“ (politischen, sozialen,...) Ursachen sich vor neutestamentlichem Hintergrund als äußerst fragwürdig und schwierig erweist, da Gott als der Herr auch und gerade der weltlichen Geschichte erscheint (Apg 8, 1 + 4; 18, 2; siehe hierzu auch die Beiträge in Schrupp & Brinkmann 1998).

39 Bei dem „Great Trek“ handelt es sich um den Auszug mennonitischer Siedler aus ihren russischen Siedlungen an der Molotschna bzw. „Am Trakt“ nach Zentralasien unter „prophetischer“ Führung des Claas Epp (Janzen 1992:9ff; Bartsch 1948; Belk 1975).

To be sure, „rest“ in this context means the promised land of Canaan, but it regards that land not so much from the standpoint of its new possibilities as from that of the escapee who looks back to the road that lies behind. Such a theology of migration is something very different from the explorer's, the adventurer's or the utopian seeker's thrust to conquer new frontiers [...]

The migration theology just outlined contributed to the image of Mennonites as „the quiet in the land“ (*die Stillen im Lande*). [...]

Where this self - definition gave way to a sense of final belonging, the symptoms of religious decay soon followed. (:138).

Janzens Beobachtungen lassen einen bedeutsamen Wandel in der Motivation mennonitisch - täuferischer Migration erkennen:

Während die Migration der frühen Täufer, obschon durch obrigkeitliche Verfolgung unmittelbar verursacht, deutlich von evangelistisch - missionarischen Interessen motiviert war (an jedem neuen Aufenthalts - bzw. Fluchtort setzten sie sich durch die erneute, unmittelbare Aufnahme evangelistischer Predigtstätigkeit neuer Verfolgung aus) erscheint die Migration nachfolgender Mennonitengenerationen<sup>40</sup> wesentlich von der Suche nach dem Zufluchtsort motiviert, an dem das Vertraute bewahrt werden und man ungestört „seines Glaubens leben“ kann.

Evangelistische Bemühungen, sofern vorhanden, beschränken sich wesentlich auf den Kreis der eigenen Gemeinschaft, der eigenen Nachkommen. Eine entschiedene Evangelisation der umgebenden Gesellschaft, wie sie bei den frühen Täufern fast als Normalfall zu finden ist, muss bei den frühen mennonitischen Russlandübersiedlern einem stillen Leben im vertrauten Kreise weichen, der missionarische Impuls des Heiligen Geistes ist wesentlich gedämpft, nahezu erloschen. Während man in Lehre und Praxis der frühen Täufer eine kraftvolle Theologie der Mission bzw. Theologie der Evangelisation verwirklicht findet, ist bei den frühen Russlandmennoniten eine „theology of migration“ Triebkraft ihrer Auswanderung. Dabei wird das dynamische Element des frühen Täuferturns („fiery revivalist“, Oyer 1964:49) von dem statischen Element der Bewahrung des Vertrauten verdrängt bzw. überlagert:

Once on the move, they searched for land again, to settle down quickly, build their homesteads, churches and schools solidly, and to carry on in the new place as much of their former lifestyle as possible. Massive evidence for this is provided by the continuities of building styles, village patterns, farming methods, social organization, etc., but not least by the names of their villages. From Prussia to Russia, [...] extends a succession of identical village names. The new village received the name of the village which had been home till now. In this manner inner continuity and stability was affirmed and the external discontinuity was counteracted. (Janzen 1977:136).

---

40 Und nur auf sie können sich die Ausführungen Janzens beziehen; die sehr generell gewählte Bezeichnung „Mennonite forefathers“ müsste auf die Mennoniten in der Zeit deutlich nach Menno's Tod eingeschränkt werden; siehe Gliederungspunkt 3. 1. 3, Seite 25 + 26 dieser Arbeit.

Will man den Status quo der Russlandmennoniten am Vorabend der Erweckung von 1860 bedenken, so sollte man sich dieses Motivs der Bewahrung und der Kontinuität, wie es der „migration theology“ der Mennoniten zugrunde lag, bewusst werden.

### 3. 2. 3 Die Russlandmennoniten am Vorabend der Erweckung von 1860

Nachdem im Jahre 1786 erstmals ein Einladungsschreiben („Manifest“) der russischen Zarin Katharina II. den mennonitischen Siedlern im Danziger Gebiet überbracht worden war (Peters 1965:12; Friesen 1911:72) kam es 1789 zur ersten Ansiedlung von Mennoniten in Südrussland auf der Insel Chortitza. Der Kolonie Chortitza folgte bald darauf die Ansiedlung der zweiten Kolonie an der „Molotschna“ im Jahre 1804 und schließlich einer dritten Kolonie an der Wolga im Jahre 1850.<sup>41</sup>

Der in Peters 1965 enthaltene Bericht des Kirchenlehrers Peter Hildebrand „Erste Auswanderung der Mennoniten aus dem Danziger Gebiet nach Südrußland“ (Peters 1965:12 - 46) zeichnet ein lebhaftes Bild der Verhältnisse, welches bei vielen der ersten Übersiedler Gottvertrauen und Gottesfurcht erkennen lässt.<sup>42</sup> Auch werden die Siedler von Seiten der russischen Regierung zu einem gottesfürchtigen Wandel ermahnt (:25; Friesen 1911:72 f). Zum Zeitpunkt der Niederschrift seines Berichtes im Jahre 1836 schätzt Hildebrand die geistliche Lage unter den Mennoniten allerdings bereits als wesentlich unerfreulicher ein: „Ich glaube schon, daß keiner mehr da sei, der Gott die Ehre gebe. Es ging hier in Kleinen, wie bei dem Auszuge der Kinder Israel aus Egypten im Großen. Dort waren nur zwei, die Gott die Ehre gaben, und hier kaum mehr.“ (:12).

„Jetzt muß ich aber im Laufe der Geschichte noch Vorkommnisse berühren, die das menschliche Gefühl mit Schauder erfüllen, und die mir den Mennonitennamen, der von meiner Jugend an mir so lieb gewesen war, zu Zeiten recht ekelhaft machten.“ (:36).

Dass die geistlichen Verhältnisse der Übersiedler sich schon bald nach der Ankunft in ihrer neuen Heimat zum Negativen wandten, scheint auch mit der weitestgehenden Herauslösung aus ihren bisherigen Lebensverhältnissen verbunden. So schildert Friesen die Amtszeit des ersten Molotschnaer Ältesten Jakob Enns (1805 - 1818) als wenig erfreulich:

Die Amtsperiode des Jakob Enns war keine gesegnete. Die Elemente der aus verschiedenen Gemeinden Preußens gekommenen „Brüder“ stießen auf einander [sic]. Die Mennoniten hatten Jahrhunderte alte Erfahrungen und Gewöhnungen in der

41 Zur Geschichte der Ansiedlung siehe Penner 1995:121ff; Friesen 1911:73 ff; Peters 1965:12 - 46. Geographische Angaben und Landkarten finden sich in Schroeder & Huebert 1996.

42 Freilich sind die Aussagen, in denen das Gottvertrauen und die Gottesfurcht der Beteiligten geschildert werden, zumeist sehr allgemein und unverbindlich gehalten; Aussagen wie „ich glaubte, daß der Herr mit im Spiele sei“ (Peters 1965:13), „es waren Schickungen des Allerhöchsten Gottes“ (:14), „Jeder hatte in sich die Überzeugung, daß Gott mit im Werke sei“ (:15) „Es war Gottes Segen dabei“ (:23) spiegeln den Gesamttenor der Glaubensaussagen wider.

selbständigen Verwaltung ihrer kirchlichen Angelegenheiten. Jede Gemeinde hatte lange Zeit auf demselben Platz, ungefähr in demselben Familienbestande und unter denselben Verhältnissen und Sitten gelebt. - Nun war alles anders, keine alten gewohnten Bande, als die der Lehre, der Verfassung und der nicht ganz gleichen Überlieferung. [...] Aelt. Enns war dazu ein Mann von viel Energie, aber von wenig Geist oder gar ohne jeden Lebensgeist aus Gott und äußerst gewalttätigen Charakters. [...] Daß [...] andere als kirchliche Strafmittel [...] angewandt werden sollten, was bei der durchweg gar nicht sehr frommen Menge bald unerlässlich nötig wurde, das konnten viele nicht fassen“ (Friesen 1911: 74 f).

Bestrebungen zur Mission und Evangelisation der sie umgebenden Gesellschaft sind nicht erkennbar (“zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden zeigt sich noch gar kein Mitgefühl“, :94).

So zeichnet denn auch Friesen den Zustand der Mehrheit der damaligen Russlandmennoniten in einem düsteren Bilde: „[...] bei aller geistigen und geistlichen Armut, speziell auch des größten Teiles des geistlichen Vorstandes beider Kolonien“ (:102).

Ein anderes, positiveres Bild vom geistlichen Zustand der mennonitischen Siedler um 1840 scheint der Bericht des Kornelius Hildebrand „Ein Sonntag von Anno 1840 auf der Insel Chortitza“ (Peters 1965:47 - 58) zu entwerfen. In malerischer, poetischer Sprache schildert Hildebrand den Ablauf eines Sonntags auf der Inselkolonie vom Sonnenaufgang über den Sonntagsvormittagsgottesdienst bis zu einer am Nachmittag stattfindenden Wolfsjagd:

Erwache auch du, o Menschenkind, von deinem unbegreiflichen Schlaf der Gleichgültigkeit gegen all das Schöne und Herrliche, das sich dir täglich wieder in der göttlichen Schöpfung offenbart! [...]  
Kein Wagen fährt auf der Straße, kein Arbeiten, kein Lärm stört die weihevollen Stille: 's ist Sonntag, und Sonntagsruhe, Sonntagsfrieden hüllen Natur und Kreatur ein und hüllen wenigstens für Stunden auch des Menschen unruhige Brust. Gott sei's gedankt, daß er uns den Sonntag geschenkt hat!  
Da tönen vom andern Ufer die ersten Klänge der Kirchenglocken herüber, fromme Beter zur stillen Andacht an den geweihten Ort rufend. Weihevollernst und dabei melodischschön mischt sich der harmonische Klang mit der Sonntagsstimmung in der Natur. Die Insulaner können sich auch einen Sonntagmorgen ohne diesen metallenen Klang nicht denken. Er schlug leise durch das nach dem Flusse geöffnete Fenster an das Ohr des Säuglings in der Wiege und weckte den Knaben und das Mägdlein zu Freuden des Sonntags und geleitet die Kirchengänger auf dem Wege zur Andacht. So war's immer, so wird's immer sein. (:52).

Nachfolgend beschreibt Hildebrand den Ablauf des Gottesdienstes: Ausführlich wird die Kleidung sowohl der Gottesdienstbesucher als auch des angereisten „Predigerohm“ beschrieben, nach zwei gemeinsam gesungenen Liedern folgt die verlesene Predigt, die mit dem apostolischen Segen beendet wird. Nach Verlesen der Abkündigungen und Versingen eines weiteren Liedes folgt der Schlusseggen. Dabei scheinen Sonntagsruhe und Kirchgang zur Sitte geworden und den Dorfbewohnern in Fleisch und Blut übergegangen zu sein.

Nicht der Heilige Geist schenkt Verlangen nach dem Wort Gottes, sondern „man tut das“ eben so.

Die eigenen Kinder werden weithin nicht evangelistisch unterwiesen; vielmehr geht man davon aus, dass sie „von selbst“ in den Glauben hineinwachsen, wenn die Eltern ihnen diesen Weg vorangehen:

Auch meine Eltern waren der Ansicht: Kinder brauchen viel Liebe und Beispiel, aber sehr wenig „Religion“. Der Herr Jesus herzte und segnete die Kleinen, forderte sie aber nicht auf, ihm nachzufolgen. Das macht sich von selbst, wo die Eltern diesen Weg gehen und ihm die Kleinen recht fleißig ans Herz legen. (:50).

Die Folge davon war, dass die Herangewachsenen im Alter von ca. 15 Jahren nach einem Bibelunterricht „der dem Konfirmandenunterricht bei der lutherischen und reformierten Kirche ähnlich war“ (Kasdorf 1991:53) getauft wurden, was häufig die Kritik nach sich zog, auch bei den Mennoniten. „werde nun auf einen auswendig gelernten Glauben hin getauft.“<sup>43</sup>

Auch erweckt es den Anschein, dass Hildebrand in seiner malerisch - poetischen Sprache die Wirklichkeit gelegentlich stark überzeichnet: Wenn er etwa ausführt „Religiöse Meinungsverschiedenheiten gab's damals noch nicht unter unseren Vorfahren“ (Peters 1965:50), so lassen andere Quellen diese Aussage zweifelhaft erscheinen.<sup>44</sup>

Doch auch wenn man den Aussagen Kornelius Hildebrands weitgehend Glauben schenken will, so entsteht aus seinen Schilderungen das Bild einer statisch - traditionellen Lebens - und Glaubensgemeinschaft, die darauf bedacht ist, das Alte, Vertraute zu bewahren.

„So war's immer, so wird's immer sein.“ (:48) erscheint in seiner Aussage als programmatisch für das Glaubensverständnis vieler damaliger Russlandmennoniten.

Das Motiv der Bewahrung des Vertrauten, wie es als wegweisend unter anderem für die mennonitische Auswanderung nach Russland erschien, scheint konsolidiert.

An die Stelle des dynamisch - missionarischen Gemeindeverständnisses, wie es die frühen Täufer kennzeichnete, ist ein statisch - traditioneller Kirchenbegriff getreten.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> So unter anderem in der „Ausgangs- oder Stiftungsschrift“ der Mennoniten - Brüdergemeinde von 1860, Friesen 1911:190; siehe auch :98).

<sup>44</sup> So sieht der vorgenannte Bericht des Peter Hildebrand die Verhältnisse in Chortitza zur Zeit seiner Niederschrift (um das Jahr 1836, :15 + 17) wesentlich negativer. Interessanterweise geht auch Kornelius Hildebrand davon aus, dass die Zustände unter den Chortitzer Mennoniten sich zur Zeit seiner Niederschrift wesentlich verschlechtert haben: „Aber die ändern zieren sich auch nicht, wie's heute viele von denen mit dem jungen Blut und dem alten Herzen machen“ (:51); „In jenen alten Zeiten suchten viele schlichte, fromme Gemüter, besonders aber die Mütter, ihren geistlichen Hunger aus dem Gesangbuch zu stillen und waren deshalb auch in demselben besser bewandert, als die meisten Gemeindeglieder von heute.“ (:51). Es entsteht der Eindruck, dass man an die „guten, alten Zeiten“ verklärt zurückdenkt.

<sup>45</sup> Dass es bei diesem Gesamtbild doch auch Ausnahmen gab, ist zu erwarten und wird bestätigt. Friesen (1911:102ff.) nennt Peter Hildebrand (Peters 1965: 12 - 46) als rühmliche Ausnahme. Kasdorf führt aus, dass insbesondere die Missionsarmut unter den Mennoniten nicht unvermeidbar war: „Es liegt vielmehr daran, daß sie entweder nicht missionieren wollten oder nicht wußten, wie sie missionieren sollten. Es gab Missionsgelegenheiten, aber die Mennoniten nutzten sie nicht.“ (1991:53).

Zusammenfassend scheint das Urteil Hans Kasdorfs berechtigt, wenn er die Jahre von 1789 bis 1835 als „missionsarme Vorgeschichte“ bezeichnet, die erst mit der Gründung der Kolonie Gnadenfeld an der Molotschna allmählich Vorläufer lebendigen Gemeindelebens erkennen ließ (1991:51); Waldemar Gutsche (1957:34) redet von den Mennoniten dieser Zeit als „einem Volk ohne Missionsgeist“.

### **3. 3 Die Erweckung von 1860**

#### **3. 3. 1 Einleitende Anmerkungen**

##### **3. 3. 1. 1 Definition „Erweckung“**

„Das Wort 'Erweckung' findet sich schon in der Heiligen Schrift<sup>46</sup> (z. B. Jes 60,1; 1. Thess 5, 1 ff; Eph 5, 14 u. a.) und zielt auf Verlebendigung des Glaubens, auf Auszug aus starr gewordener Frömmigkeit. [...] Inr geprägten Sinn findet sich „Erweckung“ zuerst bei A. H. Francke und seinen Schülern“ (Ruhbach 1992:531).

In Anlehnung an diese Aussage möchte ich Erweckung nicht nur als ein Geschehen definieren, das sich ausschließlich an noch unbekehrten Menschen ereignet, sondern im Sinne von „Auszug aus starr gewordener Frömmigkeit“ ist Erweckung ein Geschehen, das sich auch an bereits wiedergeborenen Christen ereignen kann, wenn deren Glaubensleben deutliche Defizite oder Abweichungen gegenüber dem neutestamentlichen Muster aufweist. Vor diesem Hintergrund scheint mir die in 2. Tim 1, 6 ausgesprochene Ermahnung des Paulus an Timotheus von Bedeutung: Timotheus wird aufgefordert, eine bis dahin vernachlässigte Geistesgabe zu entfachen (zu neuem Leben zu erwecken). Erweckung im neutestamentlichen Sinne enthält die Komponente des Erwachens zu völliger Nachfolge, zur komplementären Aktivierung aller verfügbaren Gaben, zur Wahrnehmung brachliegender Dienstbereiche in der Nachfolge Christi; „das 'Leben im Geist' ist Ziel des erweckenden Rufes Christi“ (Findeisen 1992: 530).

Als solches hat Erweckung sowohl eine individuelle (siehe 2. Tim 1, 6) Dimension, bei der der einzelne Christ sich gerufen weiß, alle Bereiche seines Lebens unter die Herrschaft Jesu Christi zu stellen, als auch eine kollektive Dimension, bei der ganze Gemeinden oder Konfessionen Defizite und Abweichungen in ihrer bisherigen Lehr- und Glaubenspraxis erkennen und in der Kraft des Heiligen Geistes überwinden.

---

<sup>46</sup> Dem scheint entgegenzustehen die Aussage von Burkhardt in: Burkhardt u. a. 1996 II:512: „Das Hauptwort Erweckung fehlt in der Heiligen Schrift völlig, und das Tätigkeitswort wird in einem andern Sinn gebraucht.“ Wenngleich die mit dem deutschen Begriff „Erweckung“ wiedergegebenen Wortgruppen bzw. Wurzeln *qum* im Hebräischen sowie „*διεγειρω*“ und „*αναζωπυρω*“ im Griechischen grammatisch nicht als Nomen auftreten, so kann man diesen in den alt- bzw. neutestamentlichen Texten gebrauchten Verben doch den wesentlich durch den Pietismus geprägten Sinngehalt von „Erweckung“ nicht völlig absprechen. Wenn Erweckung ein vom Heiligen Geist gewirktes Geschehen darstellt, so sollten sich dafür auch biblische Vorbilder bzw. Analogien finden lassen.

### 3. 3. 1. 2 Die Erweckung von 1860 als Teil einer Erweckungsbewegung

Die im Folgenden zu beschreibende Erweckung unter den Mennoniten Südrusslands um das Jahr 1860 ist als solche kein Einzelfall. Vielmehr bildet sie mit anderen ungefähr zeitgleichen Erweckungen Teil einer Erweckungsbewegung, die unterschiedliche Länder und Bevölkerungsschichten erfasste.<sup>47</sup> Auf Russland beschränkt schreibt Hans Kasdorf:

Im 19. Jahrhundert spülten drei Erweckungswellen wie eine geistliche Flut über große Teile des Zarenreichs. Sie erfaßten zuerst den Bauernstand unter deutschen Kolonisten und russischen Landsleuten. Bald aber wurden auch die höheren Schichten des Bürgertums bis hin zu den aristokratischen Kreisen in Petersburg erreicht. (1991:28f)

Insbesondere die Anfänge bzw. ersten Impulse der Erweckung von 1860 werden zeigen, dass dieselbe nur umfassend verstanden und nachvollzogen werden kann, wenn man sich dieses Kontextes bewusst wird. Die Erweckung mag unter den mennonitischen Kolonisten ihre je eigenen Früchte gezeitigt haben, wie ja auch die mennonitischen Siedler sich in Glaubenslehre- und Praxis von den übrigen deutschen Kolonisten anderer Konfessionen unterschieden. Wenn auch die Wirkungen der Erweckung zur Schärfung des mennonitisch - täuferischen Profils beitrugen, so sind die ersten Impulse doch weithin außerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft entstanden und somit Teil der umfassenderen Erweckungsbewegung, die sich ab ca. 1835 Bahn brach (siehe hierzu auch Reimer 1996a:29 f).

### 3. 3. 2 Impulse von außen

Hans Kasdorf (1991:63) schreibt zu den Quellen der Erweckung unter den Russlandmennoniten unter anderem:

1. daß ihr Ursprung größtenteils im Westen liegt;
2. daß sie auf verschiedenen Wegen durch Einzelpersonen, Gemeinden, Missionswerke, Bücher und andere Schriften nach Rußland kommt.

Die „Einzelpersonen, Gemeinden, Missionswerke, Bücher und andere Schriften“ (:63), durch die die Impulse zu der Erweckung vermittelt wurden, sind sowohl geographisch wie auch konfessionsmäßig weitgehend außerhalb der russlanddeutschen Mennonitenschaft<sup>48</sup> zu finden. Dies sei im Folgenden an drei wesentlichen Faktoren aufgezeigt.

47 Zu den großen Erweckungen des 18. / 19. Jahrhunderts in Großbritannien und den USA siehe Tidball 1999:79 ff.

48 Hans Kasdorf nennt eine Quelle für missionarischen Einfluss innerhalb der mennonitischen Glaubensgemeinschaft, die allerdings auch außerhalb der Russlandmennoniten anzusiedeln ist: Die 1849 in den Niederlanden gegründete „Taufgesinnte Gesellschaft zur Ausbreitung des Evangeliums in den niederländischen Kolonien“ trug zur Beteiligung russlandmennonitischer Gemeinden an der Mission bei, insbesondere die Gemeinde Gnadenfeld beteiligte sich durch finanzielle Spenden an dieser Missionsarbeit (Kasdorf 1991:69).

### 3. 3. 2. 1 Literarische und persönliche Einflüsse

Die folgende Aufzählung erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie zeigt jedoch auf, dass die nicht - mennonitischen Faktoren, durch welche die Erweckung unter den Russlandmennoniten mit vorbereitet, eingeleitet und begleitet wurde, sowohl qualitativ als auch quantitativ so erheblich waren, dass das Bild der Erweckung fragmentarisch und verfälscht würde, wollte man von ihnen absehen.<sup>49</sup>

#### 3. 3. 2. 1. 1 Pietistische Einflüsse<sup>50</sup>

Neben persönlichen Kontakten insbesondere der Gnadenfelder Gemeinde zu den aus Württemberg ausgewanderten evangelischen Separatisten (Friesen 1911:84 + 169)<sup>51</sup> haben Schriften der deutschen Pietisten weitreichende Verbreitung unter den Russlandmennoniten gefunden, die den Nährboden für die Erweckung mitbereiteten.

Unter ihnen sind zuerst die Schriften **Ludwig Hofackers** zu nennen. Seine 1833 erstmals herausgegebene und ab der 10. Auflage 1845 mit einem Lebenslauf Hofackers versehene Predigtsammlung fand unter den Russlandmennoniten weite Verbreitung und verfehlte (wie auch in anderen Kreisen) ihre Wirkung nicht: So berichtet der späteste Älteste der Einlager Mennoniten - Brüdergemeinde<sup>52</sup>, Aron Lepp, im Jahre 1858 durch Vermittlung der Predigten Ludwig Hofackers zur Wiedergeburt gefunden zu haben (:240). Die Erweckung in der Kolonie Kronsweide wurde durch die Bekehrung eines jungen Mannes im Jahre 1853 ausgelöst, der ebenfalls durch Ludwig Hofackers Predigten erweckt wurde (:238). Der erste Älteste der MBG, Heinrich Hübert, las mit Vorliebe die Predigten Ludwig Hofackers (:453); er spricht von den Predigten Hofackers, die von einigen Predigern zur großen Erbauung der Zuhörer von der Kanzel verlesen wurden, als eines wichtigen Erweckungsmittels (:238).

49 Insbesondere Autoren im Gefolge der Mennoniten - Brüdergemeinde standen mitunter in der Versuchung, die nichtmennonitischen Faktoren zu verschweigen oder zu minimieren, und die Erweckung als rein mennonitisches Phänomen zu deuten (siehe hierzu Doerksen 2000:312). Sie stehen damit hinter ihrem Vorläufer Peter M. Friesen zurück, dessen Werk „Geschichte der Alt - Evangelischen Mennoniten Bruderschaft in Rußland“ in seiner Bemühung um ein ausgewogenes, das gesamte Spektrum umfassendes Urteil in dieser Hinsicht positive Maßstäbe setzt.

50 Wenn auch die Bezeichnung „Pietismus“ als stehender Begriff erst später auftaucht (Ruhbach 1994:1571 findet sie erstmals 1689 bei dem Leipziger Professor für Poesie J. Feller), so herrscht weitgehende Einstimmigkeit darüber, dass die Anfänge des deutschen Pietismus in Schrift und Werk Philipp Jakob Speners - und hier insbesondere in seiner 1675 veröffentlichten Schrift „Pia Desideria oder Hertzliches Verlangen nach Gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirchen“ - zu suchen sind.

51 Diese evangelischen Pietisten waren in den Jahren 1816 bis ca. 1820 aus Württemberg nach Südrussland ausgewandert und gründeten dort im Berdjanskischen Kreis (in dessen unmittelbarer Nähe später die mennonitischen Molotschna - Kolonien angesiedelt wurden) die Kolonien Neuhoffnung, Neuhoffnungstal, Neu - Stuttgart und Rosenfeld (Haug 1981:13; Kröker 1903:35 ff.). In diesen Kolonien begann 1845 Pfarrer Eduard Wüst seinen Dienst.

52 „Mennoniten - Brüdergemeinde“ wird im Folgenden als MBG abgekürzt.

Für den hervorragenden mennonitischen Prediger Bernhard Harder war Hofacker in seinen jungen Jahren eines der „ihm vorschwebenden Ideale“, Harder hatte mindestens zehn der Predigten Hofackers auswendig gelernt (:744 f).

In ihrer Betonung der christlichen Erfahrung und Praxis gegenüber (besser: in Ergänzung zu) der verkopften Orthodoxie haben evangelische Pietisten - sei es wie im Falle Hofackers durch ihre Schriften, oder wie im Falle des Eduard Wüst durch persönliche Kontakte - wesentliche Impulse für die Erweckung unter den Russlandmennoniten ausgesandt. So ist der spätere Leiter der Ohrloffer mennonitischen Privatschule, Tobias Voth, der selbst vielen führenden Russlandmennoniten prägendes Vorbild war (:78), schon in Preußen (vor seiner Übersiedlung nach Russland) „mit so genannten evangelischen 'Pietisten', Laien und Pastoren, in enger Gemeinschaft gewesen.“ (:79). Die Verbreitung evangelistisch - pietistischer Literatur unter den frühen Russlandmennoniten kann auch an dem Faktum abgelesen werden, dass führende Köpfe in den Anfangsjahren der MBG ihre Mitglieder aufforderten, vorhandene evangelistisch - pietistische Bücher<sup>53</sup> zu verbrennen, die demnach unter den Russlandmennoniten in ausreichender Zahl vorhanden sein mussten. Dabei scheint der pietistische Impuls vor allem auf der persönlichen Ebene des einzelnen, individuellen Gläubigen die größten Kraftwirkungen erzielt zu haben, indem der Kontakt mit Pietisten (persönlich oder über ihre Schriften) vornehmlich persönliche Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung vermittelte.

Zusammenfassend kann Friesen im Hinblick auf Pietisten und andere Evangelische sagen:

Moody (Methodist), Ernst Gebhardt (Methodist), Paul Gerhard, Spener, A. H. Franke, Hiller etc. (alle 4 Lutheraner), Tersteegen (Reformierter), Zinzendorf, Wesley - und Pfr. Wüst! - Die Kette der gottbegnadeten Kindertäufer will kein Ende nehmen! - Wer weiß nicht, was sie alle uns waren und sind durch Predigt, Lied, Schrift und Beispiel ihres Glaubenslebens! Wessen Lieder füllen unsere Gesangbücher? Wessen Werke die Schränke unserer Prediger und lesenden Glieder neben Mennos, Spurgeons etc.? Wessen Lieder speziell stimmen uns weihevoll beim Mahl des Herrn? (:257)

### 3. 3. 2. 1. 2 Baptistische Einflüsse<sup>54</sup>

Während die pietistischen Einflüsse vornehmlich auf der persönlichen Glaubensebene ihre Frucht brachten und die für die Erweckung so konstitutionellen Elemente wie Bekehrung, Wiedergeburt und persönliche Heiligung vermittelten, scheinen die Impulse aus dem Bereich des deutschen, englischen und amerikanischen Baptismus überwiegend formelle und

53 Unter den „verbotenen Büchern“ werden regelmäßig Ludwig Hofackers Predigten, Johann Arndts „Vom wahren Christentum“ (von Arndt ab 1605 verfasst, war dieses Werk bereits bis 1735 in über 130 Auflagen in vielen europäischen Sprachen erschienen; siehe Hoeppeke 1992: 134f.) sowie Starks „Gebetbuch“ genannt (Friesen 1911:233, 279, 320, 330). Es muss als Anfrage an die geistliche Nüchternheit führenden früher Köpfe der MBG gelten, dass sie gerade einige der Elemente, die die Erweckung mit heraufgeführt haben, nun verteuflten und der Vernichtung preisgaben.

54 Zu den Einflüssen des Baptismus insbesondere auf die junge MBG siehe Löwen 1989; Reimer 1996a:31ff.

organisatorische Aspekte der Erweckung (und - damit untrennbar verbunden - der jungen MBG) mitbestimmt zu haben.

Unter chronologischem Aspekt scheinen die baptistischen Einflüsse ihre Wirkung erst infolge der durch die pietistischen Impulse initiierten Erweckung entfaltet zu haben:<sup>55</sup> Es geht hier wesentlich um Fragen der Gemeinde als Ganzes, welche die Taufform (Untertauch- oder Besprengungs- bzw. Übergießungstaufe), sowie organisatorische Fragen (Ordnung einer Gemeindeversammlung, vermittelt unter anderem durch August Liebig, siehe Löwen 1989: 19f.) die erst nach der Gründung der MBG im Jahre 1860 voll zur Anwendung kamen.

Unter missiologischem Aspekt sind die baptistischen Einflüsse insbesondere durch ihre Impulse für die mennonitische Mission bedeutsam:<sup>56</sup> Die als Frucht der Erweckung 1860 neugegründeter MBG hat, vermittelt durch baptistische Einflüsse, der missionarischen Dimension von Anfang an in ihrem Gemeindekonzept Raum gegeben: So war Anna Judson, deren Biographie von einigen Russlandmennoniten gelesen wurde, Missionarsehefrau. Schriften der deutschen Baptisten wie u. a. das „Missionsblatt der Gemeinde getaufter Christen“ verkehrten bereits seit ca. 1850 unter den Russlandmennoniten (so bei Abraham Unger, Kasdorf 1991:70; Löwen 1989:14) Persönliche Kontakte schließlich wie die Besuche der deutschen Baptisten August Liebig und Karl Benzien oder Johann Gerhard Oncken bei den neuerweckten Mennoniten führten dazu, dass die Mission in der offiziellen Gemeindearbeit der neugegründeten MBG verankert wurde, nachdem vielen ihrer Mitglieder zuvor die Bedeutsamkeit der Mission neu aufgegangen war:

Onckens Parole „Jeder Baptist ein Missionar“ lief wie ein Feuer durch die jungen Gemeinden und wurde von den missionsfreundlichen unter ihnen als gute Nachricht begrüßt. [...] Der Einfluß von außen führte zu einem entscheidenden Missionsbewußtsein, zu einem neuen Missionsverständnis und endlich zu einem missionarischen Wirken der Mennoniten in Rußland. (Kasdorf 1991:70).

Während also die vom Pietismus vermittelten Impulse wesentlich auf der persönlichen Ebene die Erweckung, Bekehrung und Heiligung der einzelnen mennonitischen Siedler wirkten, ist der Einfluss der baptistischen Impulse mehr in der Organisation des Gemeinwesens, sprich: der Gemeinde, zu finden und somit ab Gründung der MBG im Jahr 1860 deutlich erkennbar.<sup>57</sup>

55 Obwohl auch einige der baptistischen Einflüsse recht früh anzusetzen sind: So las Jakob Reimer, einer der Begründer der MBG, bereits 1837 die Biographie von Anna Judson und wurde dadurch mit der Form der Untertauchtaufe konfrontiert (Friesen 1911:242; Kasdorf 1991:68; Löwen 1989:13f; Bender and Smith 1959 IV:277). Die von Oncken seit 1844 herausgegebenen „Missionsblätter getaufter Christen“ waren spätestens seit 1858 in Chortitz bekannt und sensibilisierten Abraham Unger von Einlage für die Fragen des Gemeindeaustrittes und der Untertauchtaufe (Löwen 1989:13 ff; Friesen 1911:240 - 247).

56 Ergänzend sei angemerkt, dass auch von dem Predigtendienst Eduard Wüsts entscheidende Impulse für die Mission ausgingen: „Wie Tobias Voth vor ihm, so war auch Wüst ein großer Förderer der Missionsstunden und -feste. [...] Wenn er auf Missionsfesten predigte, rief er zur Bekehrung auf; wenn er evangelisierte, forderte er seine Hörer zu missionarischem Einsatz heraus.“ (Kasdorf 1991:68).

### 3. 3. 2. 2 Die Gemeinde Brenkenhofswalde / Gnadenfeld

Kasdorf datiert den Beginn der Erweckung, die dann 1860 unter anderem in die Gründung der Mennoniten - Brüdergemeinde mündete, auf das Jahr der Gründung der Kolonie und Gemeinde Gnadenfeld 1835; die Dauer dieser Erweckung würde somit ca. 25 Jahre umfassen (:63).

Friesen (1911:79) führt die Geschichte der Gnadenfelder Gemeinde bis auf das Jahr 1540 zurück. In dieser Zeit siedelte sich eine kleine Anzahl holländischer Täufer auf dem Gut eines polnischen Edelmannes in der Gegend der damaligen polnischen Stadt Schwetz an. Nachdem sich die Nachkommen dieser Siedler ca. 200 Jahre später Verfolgungen durch ihre polnischen Gutsherren ausgesetzt sahen, siedelten sich 32 Familien in der Mark Brandenburg auf den Gütern des königlichen Rates Franz von Brenkenhof an<sup>58</sup> und gründeten dort unter anderem die Kolonien Brenkenhofswalde und Franztal.

Bereits in ihren ersten Jahren entwickelt die Brenkenhofswalde - Franztaler Gemeinde ein für damalige mennonitische Verhältnisse ungewöhnlich reiches geistliches Leben: „Außer 2 sonntäglichen Gottesdiensten und einer kirchlichen Wochenabend - Andacht fanden Privatgottesdienste 'hin und her in den Häusern' unter Aufsicht des Ältesten und der Lehrer (Prediger) statt. Hier hatten nicht Vorträge, sondern freie Besprechungen und Wortfreiheit für jedermann statt [sic]“ (:80). Die Gemeinde stand dabei von Anfang an in intensiver Beziehung zu der Herrnhuter Brüdergemeine. Die Frucht dieser Beeinflussung durch Herrnhuter Brüder wird in der Chronik der Gemeinde Gnadenfeld folgendermaßen wiedergegeben:

„Klare Schrifterkenntnis, lebendiges Christentum, Verständnis und Liebe für Mission und Schule, [...] Segnung der kleinen Kinder vor der Gemeinde.“ (:83).

Nach Jahrzehnten geistlicher Blüte erkaltete jedoch das geistliche Leben in Brenkenhofswalde, was durch äußere Bedrängnisse noch verschärft wurde. Ein völliges Auseinanderlaufen der Gemeindeglieder wurde durch den weisen und vollmächtigen Dienst des Ältesten Wilhelm Lange verhindert. Wilhelm Lange war vom lutherischen Glauben zu den Mennoniten in Brenkenhofswalde konvertiert. „Scharen auch von Andersgläubigen strömen zu seinen Predigten.“ (:81).

57 Vor diesem Hintergrund erscheint bemerkenswert, „daß in der Literatur aus der MBG 'allgemein [...] die Tendenz unverkennbar [ist], die Rolle der Baptisten zu minimieren“ (Löwen 1989:44).

So wurde unter anderem bei der Feier anlässlich des 100-jährigen Jubiläums der MBG in Reedley, CA, die enge Beziehung der MBG zu den deutschen Baptisten während ihrer Entstehungszeit mit keinem Wort erwähnt (:27).

58 Dabei war der Grund für ihre wohlwollende und privilegierte Aufnahme durch Franz v. Brenkenhof, der sich für diese Mennoniten erfolgreich bei Friedrich II. einsetzte, wohl kein primär geistlicher: „Entsumpfung der moorigen Gegend war, was man von ihnen erwartete“ (Friesen 1911:79).

Diese beiden Faktoren der engen Beziehung zur Herrnhuter Brüdergemeine einerseits sowie der Wahl eines von seiner Abstammung her nicht urmennonitischen Ältesten, des unmittelbar zuvor vom Luthertum konvertierten Wilhelm Lange andererseits seien hier als für die weitere Entwicklung der Brenkenhofswalder Gemeinde nach ihrer Übersiedlung nach Russland beispielhaft genannt:

Die ansonsten konfessionelle Enge der damaligen Mennoniten erscheint bereits hier in Brenkenhofswalde deutlich aufgesprengt; die Gemeinde ist offen für geistliche Impulse außerhalb ihrer eigenen Grenzen (siehe auch Kasdorf 1991:64).

Friesen hat die Tragweite dieser geistlichen Durchdringung deutlich erkannt, wenn er - noch im Hinblick auf Brenkenhofswalde vor der Übersiedlung - schreibt:

Und wir haben alle den Segen mitgenossen und danken Gott für diesen Verstoß gegen das „konfessionelle Selbstbewußtsein“ dieser lieben Alten dort weit hinten in der Neumark! Es war nur ein sich durchdringendes Bewußtsein von der Una Sancta, von der „Einen Heil. Allgemeinen Christlichen Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen“. (Friesen 1911:83)

Lange erwirkt vom russischen Kaiser Nilolai I. „die Erlaubnis zur Ansiedlung von 40 Familien im Molotschnaer Gebiet mit allen Rechten der ersten mennonitischen Kolonien.“ (:80); es kommt 1835 zur Gründung der Kolonie Gnadenfeld in Südrussland.<sup>59</sup>

Dabei fügt sich Gnadenfeld von Anfang an nicht nahtlos in das Schema der Chortitzer und Molotschnaer Mennonitengemeinden ein: „Die Brenkenhofswalder brachten die geistliche Erweckung bei ihrem Umzug 1834 –35 nach Rußland mit.“ (Kasdorf 1991:64).

Among the South Russian Mennonites one congregation in particular, the Gnadenfeld church, maintains frequent contact with the Württemberg separatists. From the very beginning it had distinguished itself favorably from the rest of the Mennonite congregations in Russia in that it usually had an educated elder; did more for the training of its youth, actively participated in missions to non - Christians; held services on Sundays and festive days both in the forenoon and afternoon; provided baptismal candidates with very thorough instruction and did other good, which testified to a true inner life. (Toews1984:117)

Auch unter dem Nachfolger Wilhelm Langes, seinem jüngeren Verwandten Friedrich Wilhelm Lange<sup>60</sup>, nahm das rege geistliche Leben in Gnadenfeld seinen Fortgang.

59 Der Name „Gnadenfeld“ leitet sich von dem Bewusstsein ab, dass die Ansiedlung ein „ausnahmsweises Kaisergeschenk durch Gottes Gnade war“ (:80). Bemerkenswert erscheint auch, dass die Brenkenhofswalder Gemeinde die vorgeschriebene Norm von 40 auswanderungswilligen Familien nur dadurch erreichen konnte, dass „mit voller Genehmigung, sogar Empfehlung der königl. - preuß. Regierung, eine Anzahl von anderen evangelischen Familien durch die Bekenntnistaufe aufgenommen“ wurde, die längst vorher diesen Wunsch gehegt hatten (:80). Dies zeugt von einer hohen geistlichen Ausstrahlungskraft dieser Mennonitengemeinde über ihre eigenen Gemeinde- und Konfessionsgrenzen hinaus.

60 Wilhelm Lange war Ältester der Gemeinde Brenkenhofswalde bzw. Gnadenfeld von 1812 bis 1841, sein Nachfolger Friedrich Wilhelm Lange übte diesen Dienst von 1841 bis 1849 aus.

Insbesondere die im Laufe von Jahrzehnten gewachsene und gefestigte Praxis der übergemeindlichen und überkonfessionellen Zusammenarbeit brachte in Gnadenfeld für das weitere geistliche Leben der Russlandmennoniten bedeutsame erweckliche Impulse: Kontakte zu der separierten evangelischen Brüdergemeinde in Neuhoffnung bei Berdjansk erreichten ihren Höhepunkt, als 1845 der evangelische Pfarrer Wüst seinen Dienst in Neuhoffnung antrat. Bereits bei seiner Antrittspredigt in Neuhoffnung<sup>61</sup> waren viele Mennoniten anwesend (Friesen 1911:84 + 169).

Die Gemeinde Gnadenfeld blieb bis ca. 1848 „Mittelpunkt der wärmeren religiösen Bewegung“ (:81), der darauffolgende geistliche Niedergang wurde durch Gerüchte über den Wandel ihres Ältesten Friedrich Wilhelm Lange ausgelöst, „die, obwohl von Feinden ins Ungeheuerliche übertrieben, nach ihrer Grundursache sich als Wahrheit erwiesen“ (:84). Dass die Gemeinde sich in der Auseinandersetzung um die Absetzung ihres Ältesten energische Einmischungen von aussen gefallen ließ, die das Ausmaß der Krise erheblich vergrößerten,<sup>62</sup> hatte laut Friesen weitreichende Folgen: Er sieht den Zustand der Gnadenfelder Gemeinde ab dem Jahre 1849 als „tödlich gelähmt“ (:84). So wie die durch Gnadenfeld vermittelten geistlichen Impulse ihre Kraftwirkungen weit über die Grenzen der eigenen Gemeinde hinaus zeigten, waren auch die Wirkungen des geistlichen Rückschlages über die Gnadenfelder Gemeinde hinaus spürbar: Die tödliche Lähmung betraf nach Friesen nicht nur eine Gemeinde, sondern „ein System, eine ganze geistige und geistliche Lebensrichtung“ (:84). Explizit sei hier einer der „Folgeschäden“ erwähnt, weil er die negativen Folgen von Einseitigkeiten beim Einsatz geistlicher Gaben innerhalb einer Gemeinde aufzeigt: Die Gnadenfelder Gemeinde - bleibend geschwächt durch den wesentlich von außen erzwungenen Rücktritt der gesamten Gemeindeleitung - konnte es einige Jahre später nicht verhindern, dass „die energischeren und extremeren, religiös und gesellschaftlich fortschrittlichen Elemente der 'Brüder'“ die Gemeinde verließen (:85). Mit ihnen war nicht nur die Zahl der Gemeindeglieder, sondern auch die Zahl der in der Gemeinde vorhandenen geistlichen Gaben dezimiert worden; die anfänglich für die Gnadenfelder Gemeinde charakteristischen Faktoren qualitativer Gemeindeaufbau und quantitatives Gemeindegrowth (Kasdorf 1991:64) wurden in ihr Gegenteil verkehrt:

Die Gemeinde konnte die energischeren und extremeren, religiös und gesellschaftlich fortschrittlichen Elemente der „Brüder“ [...] und der „Jerusalemsfreunde“ nicht behalten, mäßigen, resp. bändigen, ausnutzen und mit ihrer Hilfe fortfahren, die reformierende und neubelebende Vorgemeinde zu bleiben, die sie bei einem Vierteljahrhundert

61 Die Antrittspredigt ist wörtlich abgedruckt in Friesen 1911:175 - 182; Kröker 1903:42 - 54 gibt sie in Auszügen wieder.

62 Andere Gemeindeälteste mit Bernhard Fast an der Spitze setzten *alle* Prediger der Gnadenfelder Gemeinde ab und führten so eine geistliche Lähmung der Gemeinde herbei (:85).

(1835 - 1860) gewesen war, und so festen Schritts sich fortzubewegen zu dem Urstandpunkte Menno Simonis: der konsequenten Gemeinde gläubig getaufter Brüder, neu durchwärmt und erleuchtet durch das neue Leben, das von Herrnhut und dem evangelischen Pietismus (Brüdertum) dieser Gemeinde und durch sie vor andern den übrigen Mennoniten - Gemeinden zuströmte infolge ihres gesunden Allianz - Prinzips. Ihr blieben endgiltig die religiös mehr Gleichgiltigen [...] und von den intelligenteren und wirklich gläubigen Elementen die mehr Konservativen, „Kirchlichgerichteten“, wie das Schlagwort seit 1860 lautete. (:85).

Dieser Sachverhalt aber - ebenso wie die Kritik der (mennonitischen) Gegner des früheren Gnadenfelder geistlichen Kurses<sup>63</sup> können das bleibende geistliche Verdienst der Gnadenfelder Gemeinde nicht mehr ungeschehen machen:

„Gnadenfeld ist die Empfängnisstätte der Mennoniten - 'Brüdergemeinde' von 1860“ (:81); „Gnadenfeld wurde [...] ein besonderes Sammelbecken sowie Träger und Förderer von missionarischem Denken und Handeln. Bald leuchteten die glühenden Kohlen in diesem Missionsfeuer auf. Ohne Brenkenhofswalde wäre Gnadenfeld und ohne Gnadenfeld die Mission der Mennoniten in Rußland undenkbar.“ (Kasdorf 1991:65).

### 3. 3. 2. 3 Eduard Wüst

Mit der Gemeinde Gnadenfeld ist der Anknüpfungspunkt gegeben zur Betrachtung des Mannes, der wie kein zweiter durch seinen persönlichen Dienst die Erweckung (auch) unter den Mennoniten unmittelbar einleitete<sup>64</sup>:

Eduard Wüst war auf Verlangen der im Kreis Berdjansk angesiedelten württembergischen Separatisten durch Wilhelm Hoffmann von Korntal aus nach Neuhoﬀnung entsandt worden, wo er seinen Dienst als Prediger im September 1845 antrat. Entschiedene Christen unter den deutschen Separatisten in Neuhoﬀnung hoﬀten, durch die Anstellung eines „geisterfüllten, gesinnungsverwandten, tüchtigen“ Predigers (Kröker 1903:37) der auch in ihren Kreisen um sich greifenden geistlichen Zerrüttung entgegenzuwirken.

Über die Gemeinde Gnadenfeld, die mit den evangelisch - pietistischen Separatisten in Neuhoﬀnung in Verbindung stand, gewann Wüst bereits unmittelbar mit Beginn seines Dienstes in Neuhoﬀnung Einfluss auch auf mennonitische Kreise.<sup>65</sup>

Wie schnell diese Verbindung zu engen geistlichen und persönlichen Kontakten zwischen Wüst und führenden Mennoniten führte, kann unter anderem daran abgelesen werden, dass

63 „die Gegner dieser Richtung nannten die Gnadenfelder 'lutherische Monnisten', 'Herrnhöder', 'Mucker', 'Schwärmer' und mit größter Verachtung 'Fromme!'“ (Friesen 1911:82).

64 Ich werde mich bei der Beschreibung von Leben und Werk Eduard Wüsts auf die Elemente beschränken, die unmittelbar im Zusammenhang mit der Erweckung zu sehen sind. Weiterführend zur Biographie Wüsts siehe Kröker 1903.

65 So waren schon bei seiner Antrittspredigt in Neuhoﬀnung unter den Zuhörern „viele Mennoniten“ (Friesen 1911:169; siehe auch Kröker 1903:42).

Wüst und seine Braut 1847 vom Gnadenfelder Ältesten Friedrich Wilhelm Lange getraut wurden (Friesen 1911: 86).

Der Einfluss Wüsts auf die Mennoniten Südrusslands (wie auf seine Zuhörer überhaupt) geschah primär über seinen Predigtendienst, dabei hatte er sich Ludwig Hofacker zum Vorbild genommen (Kröker 1903:55).<sup>66</sup>

Wegweisend und charakteristisch für Stil und Inhalt seiner Predigten ist seine im September 1845 in Neuhoffnung gehaltene Antrittspredigt, der Friesen eine fundamentale Stellung für die Erweckung unter den Mennoniten sowie für die Entstehung der MBG zuerkennt:

„Wie wir Menno Simonis 'Ausgang aus dem Papsttum', das Herzblatt seiner Werke, an den Anfang unserer Geschichte als Mennoniten gestellt, so stellen wir Wüst's 'Antrittspredigt' an den Anfang der besonderen M.-B.-G.“ (Friesen 1911:174). Die der Predigt wesentlich zugrundeliegenden Bibelstellen sind dabei zunächst 1. Ko 2, 2 „Denn ich hielt es für richtig, unter euch nichts zu wissen als allein Jesus Christus, den Gekreuzigten“ sowie - in Entfaltung des vorgenannten Verses - 1. Ko 1, 30 „Durch ihn aber seid ihr in Christus Jesus, der uns von Gott gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit und zur Heiligung und zur Erlösung“.

Die Gliederung der Predigt orientiert sich an den vier Elementen aus 1. Ko 1, 30: Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Einige ausdrucksstarke und aussagekräftige Passagen seien hier zum besseren Verständnis der Lehre Wüsts zitiert:

Wo finde ich das Centrum, den Mittelpunkt der Heiligen Schrift, von dem ich eben jetzt in dieser wichtigen Stunde zu euch reden möchte! Den finde ich, gottlob! Auf jedem Blatte dieser heiligen Urkunde, Jesum Christum, den Gekreuzigten [...]  
Doch etwas weiß ich, etwas habe ich gelernt in einer Schule, in der man in einigen Tagen mehr lernen kann als in allen hohen Schulen miteinander in vielen Jahren; in der Schule des Heiligen Geistes habe ich gelernt, daß der Mensch ohne lebendigen Glauben an Jesum Christum, den Gekreuzigten, ewiglich verloren und verdammt [...] und nicht bloß den leeren Namen habe ich in dieser Schule kennen gelernt, nein, die Kraft, das Leben, den Trost, die Erquickung, die Wonne, die Freude, die Seligkeit, die Herrlichkeit, die in diesem süßen, teuren Jesusnamen liegt, die habe ich an meinem Herzen und Leben durch Gottes allmächtige Gnade erfahren dürfen, so daß ich nun sagen kann: Ich weiß Jesum Christum, den Gekreuzigten. Nicht sage ich: Ich weiß und kenne Seine Lehre, Seine Geschichte, Sein Leben, die Wunder und Zeichen, die Er getan; nein, ich sage: Ihn selbst, diesen Jesum Christum, den Gekreuzigten, weiß und kenne ich [...]

Diesen Christum, meine Geliebten, wie Er von Gott uns gemacht ist zur Weisheit und zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung, den werde ich euch verkündigen, den will ich euch nicht nur vor die Augen, nein, den möchte ich euch in euer Herz hineinmalen, hineinpredigen, hineinbeten. Denn was hilft uns der Christus in der Bibel, wenn Er nicht auch in unseren Herzen ist? [...]

Ein Feind alles Schein - und Maulchristentums, rufe ich euch zum Voraus zu:

„Seid Täter des Worts und nicht Hörer allein, damit ihr euch nicht selbst betrügt!“

<sup>66</sup> Zu einer möglichen Einflussnahme Eduard Wüsts auf das eschatologische Gedankengut sowie auf die Migration der Mennoniten siehe Doerksen 1982:145 - 178.

[...] Ihr selbst habt in eurem Brief geschrieben, daß ich meine Stimme wie eine Posaune erheben möchte, die nicht sobald verhallt. Recht, Geliebte, das ist auch mein Sinn! Schön und fein zu reden, das verstehe ich nicht. [...] Aber rufen und schreien will ich, was ich kann, um die Seelen aufzuschrecken aus dem Schläfe, in den der Teufel sie eingelullt hat [...]

Ich spreche daher schon im Voraus meine Erwartung aus, daß es unter euch rumoren soll. Rumoren soll es in den Herzen, rumoren in den Häusern und Familien, rumoren in der ganzen Gemeinde. So will ich ein rechter Rumorprediger werden, damit es durch solchen Rumor und Unfrieden hindurch zum seligen Frieden der Kinder Gottes gehen möge. (:175 ff)

Zentrales Anliegen Wüsts ist es somit, seinen Zuhörern Christus als den Gekreuzigten vor Augen zu malen. Er zielt nicht auf einen Kopf-, sondern auf einen Herzensglauben, der sich erfahrbar im Leben des einzelnen Christen äußern soll. Ebenso lebhaft und anschaulich wie seine Wortwahl war dabei sein Vortragsstil: „In seiner Predigt war er feurig und lebhaft, er wurde oft recht laut dabei, schlug auf die Kanzel [...] Gewöhnlich verstand er es, schon in der Einleitung die volle Aufmerksamkeit durch originelle Redewendungen zu spannen.“ (Kröker 1903:55). Es kam in der Folgezeit unter den württembergischen Separatisten zu einer Erweckungsbewegung, „namentlich unter den jüngeren Gliedern der Gemeinde.“ (:60); Kröker spricht geradezu von einem „Bekehrungsfeuer“, das bereits im Laufe von drei Monaten entzündet war (:60). Den Beginn der Erweckung, die unter den Mennoniten durch den Dienst Wüsts ausgelöst wurde, datiert Kröker ab dem Jahr 1846 (:77).<sup>67</sup> Die Innigkeit, in der einige Mennoniten ihm verbunden waren, lässt sich beispielhaft an einer Predigt ablesen, die er anlässlich der Beerdigung des mennonitischen Predigers Jakob Buhler hielt und der er die in 2. Sm 1, 17 ff. enthaltene Klage Davids über den Tod seines Freundes Jonathan zugrunde legte, wobei er Vers 26 besonders hervorhob. In der Gnadenfelder Gemeinde ließ man Wüst die Kindersegnung in feierlicher Handlung durchführen (:79f.).

Unter führenden mennonitischen Predigern, die intensiven Kontakt zu Wüst unterhielten und die später zu den Gründungsmitgliedern der MBG zählten, seien unter anderen Johann Claassen aus Liebenau, Jakob Reimer aus Gnadenfeld und Heinrich Hübert aus Liebenau genannt. Wo sie Wüst in ihren persönlichen schriftlichen Zeugnissen erwähnen, tritt durchweg eine Wertschätzung und positive Würdigung sowohl seiner Person als auch seines Dienstes zutage (für Beispiele solcher schriftlicher Zeugnisse siehe Friesen 1911:169ff.). Dies änderte sich erst, als ungefähr mit Beginn der zweiten Hälfte des vierzehn Jahre dauernden Dienstes Wüsts eine „falsche Richtung“ (:183) aufkam, die zur Entzweiung mennonitischer Brüder untereinander und in der Folgezeit<sup>68</sup> auch mit Wüst führte.

<sup>67</sup> Der Dienst Wüsts beschränkte sich somit nicht nur auf die Gemeinden der separierten Württemberger, sondern umfaßte neben den mennonitischen auch lutherische, ja sogar katholische Kolonien; in allen kam es zu erwecklichen Aufbrüchen in freilich unterschiedlichem Ausmaß.

Friesen (1911:183) weist darauf hin, dass diese Disharmonie zwischen Wüst und den mennonitischen Brüdern sowohl in offiziellen Dokumenten wie auch „in ihrem intimen Briefwechsel hartnäckig verschwiegen“ wurde.

Neben seinem Predigtendienst, durch den die Erweckung wesentlich initiiert wurde<sup>69</sup>, trug Wüst durch Bruderbesuche, Missionsfeste und Sammlung der erweckten Gläubigen dazu bei, dass die Frucht der Erweckung bewahrt blieb (:169f; Kröker 1903:75 - 84).

Insbesondere seine Predigten auf Missionsfesten, an denen auch zahlreiche Mennoniten teilnahmen, hatten unter seinen Zuhörern eine Neubelebung des Missionssinnes zur Folge.

„Wenn er auf Missionsfesten predigte, rief er zur Bekehrung auf; wenn er evangelisierte, forderte er seine Zuhörer zu missionarischem Einsatz heraus“ (Kasdorf 1991:68).

Wenngleich Wüsts evangelistische Predigten den unmittelbaren Anstoß zur Erweckung gegeben haben, so eignet ihnen in ihrer nahezu ausschließlichen Betonung der freien Gnade (die Erlösung durch Christi stellvertretende Gerechtigkeit wird uns als freies Gnadengeschenk zuteil, sobald wir sie im Glauben ergreifen, „der Sünder hat nichts dazu zu tun, als sie im Glauben anzunehmen, dafür zu danken, sich darüber zu freuen und sie als eine Kraft im Leben zu verwirklichen.“; Kröker 1903:85) eine Einseitigkeit, die - für sich alleine gesehen - aufgrund der fehlenden Betonung des Strebens nach Gehorsam und Heiligung<sup>70</sup> die Gefahr von Irrläufern in sich barg. Dass dann auch einige der durch Wüsts Predigtendienst erweckten Kreise in der Folgezeit auf Abwege gerieten, hat Wüst selbst gegen Ende seines Lebens auf Einseitigkeiten seines Predigtendienstes zurückgeführt und schmerzlich bereut (:87 + 98f; Friesen 1911:173ff; 183ff.).

An dieser Stelle sei ein Urteil P. M. Friesens wiedergegeben, das mir für eine nüchterne Beurteilung des Wüst'schen Dienstes höchst bedeutsam erscheint:

Wenn bei Wüst die fröhliche Rechtfertigungslehre gar sehr in seinem christl. Lehrsystem überwiegt, so kommt er damit Menno sehr ernster, etwas melancholischer, obwohl auf der rechtfertigenden Gnade ruhenden Theologie entgegen, und beide Richtungen finden in ihrer Verschmelzung ihr apostolisches Gleichgewicht. (:175).

68 Die Trennung der mennonitischen Brüder von Wüst erfolgte ca. 1858: Friesen berichtet, dass das Haus Jakob Reimers „bis 1858, 'bis zur Trennung', des Pfarrers Prophetenquartier war.“ (:184; siehe auch Kröker 1903:88ff.).

69 „Wüst proclaimed a radical gospel of decision, boldly formulated and dynamically preached. To mid-century Mennonites, used to hearing traditional sermons read in their services, this approach to religious proclamation with its Methodist fervor was new and convincing, and they soon became a part of the revival movement which swept the colonies.“ (Doerksen, Victor G 1982:169).

70 Die erwähnte Einseitigkeit eignet insbesondere den (evangelistischen) Erweckungspredigten Wüsts. Während er hier Bereiche wie das Streben nach Gehorsam und Heiligung kaum thematisiert, zeigen sein persönlicher Glaubenswandel sowie sein Dienst bei Bruderbesuchen und seine an Gemeinden wie einzelne Christen gerichteten ermahnenen Worte, dass er auch diesen Teil der neutestamentlichen Wahrheit durchaus für sich erkannt hatte und bemüht war, ihn in der Glaubenspraxis umzusetzen und anzuwenden.

Im Anschluss an Friesen ist die Einseitigkeit des Wüst'schen Predigtendienstes somit nicht ausschließlich negativ zu sehen, es erhebt sich vielmehr die Frage, ob die Predigten Wüsts aufgrund ihrer eindeutig evangelistisch - erwecklichen Ausrichtung (bedingt durch Wüsts evangelistische Begabung) nicht notwendig einseitig sein mussten.<sup>71</sup> Der Ausgleich bzw. die Ergänzung zu der Botschaft und Lehre Wüsts hätte begleitend, nachfolgend und aufbauend in den jeweiligen Gemeinden erfolgen müssen; die Frucht der Erweckung hätte so zur Reife geführt, negative Ausuferungen abgemildert oder gänzlich verhindert werden können. Auch erscheint die Lehre Wüsts bei umfassender Betrachtung seiner Verkündigung keineswegs so einseitig, dass dadurch einer „falschen Richtung“ zwangsläufig der Weg gewiesen wäre: Lebendige Hausandachten, Beichten, Lossagen von okkulten Bindungen; Gebets-, Bibel- und Missionsstunden mit Opfersammlung sowie Spenden in erheblichem Umfang waren die Frucht seines Dienstes. Dabei versah Wüst seinen Dienst nicht nur von der Kanzel, sondern suchte den Kontakt insbesondere zu dem „gewöhnlichen Volk“ (Kröker 1903:63ff.).

Geistliche Auswüchse negativer Art traten durchweg dort auf, wo man nur Bruchstücke aus Wüsts Predigten entnahm und sie dann zum Fundament einer neuen, freieren Glaubensrichtung meinte erklären zu müssen.

So hatte ein Bruder namens Kappes, der sich in der Folgezeit zum Wortführer einer neuen Strömung aufschwang, „einige Sätze von der Freiheit in Christo aufgegriffen und beutete dieselbe nun auf seine Weise aus, um seiner Neigung zur Zügellosigkeit Raum zu schaffen“ (:88). Dieses Muster lässt sich auch überall da erkennen, wo Brüder aus mennonitischen Kreisen, die zuvor den Segen des Wüst'schen Dienstes erfahren und auf seiner Seite gestanden hatten, in der Folgezeit meinten, sich von ihm trennen und zugunsten einer freieren und vollkommeneren Glaubensgemeinschaft gegen ihn Partei ergreifen zu müssen.<sup>72</sup>

Wüsts Predigtendienst war weniger durch seine rhetorische Begabung als durch außerordentliche Kraft des Heiligen Geistes gekennzeichnet. Dies erklärt die Vollmacht und Wirkmächtigkeit seiner Predigten die sich nach Berichten von Augen - und Ohrenzeugen folgendermaßen äußerte:

---

71 Vom homiletischen Aspekt betrachtet, muss jede Predigt einseitig sein: Der Versuch, in einer einzigen Predigt den gesamten Ratschluss Gottes darzulegen, würde zu einem biblischen Rundumschlag entarten, der letzten Endes unverbindlich bliebe. Der homiletische Grundsatz „Es kann nicht alles heute, und es muss nicht alles durch mich gesagt werden“ (Stadelmann 1996:200) hat notwendig Einseitigkeit zur Folge. Inhaltlich flächendeckende biblische Verkündigung ist nur durch beständiges Lehren und Predigen sowie Einzelseelsorge über einen längeren Zeitraum hinweg möglich, selbst ein Paulus brauchte in Ephesus drei Jahre des Dienstes „öffentlich und in den Häusern“, um den vollen Ratschluss Gottes zu verkündigen (Apg 20, 20 + 27 + 31).

72 Zum Charakter dieser „freien“ oder „fröhlichen“ Glaubensrichtung siehe Gliederungspunkt 3. 3. 4.

Durch die gewaltigen Predigten Wüsts wurde alles wie von Donnerschlägen erschüttert, so daß wohl keine Seele in der Gemeinde unberührt blieb. [...] Es überkam die Leute mit einer unwiderstehlichen Macht Furcht und Zittern vor der Heiligkeit Gottes, ein tiefer Schmerz über die eigene Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit dem göttlichen Geist gegenüber, der ihnen aus den Predigten entgegenwehte, und dann ein heißes Sehnen nach dem neuen Geist, dessen Hauch sie umfing und erschütterte. [...]

Namentlich die jungen Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen, denen nichts ferner lag als eine Bekehrung und ein religiöses Leben, wurden zu ihrem Erstaunen unwiderstehlich von dem neuen Geist erfaßt und fortgerissen, und sie mußten bald einsehen, daß der neuen Geistesmacht gegenüber alles innere Widerstreben und alles Sträuben nichts half. (:60 f.)

In seiner Intensität, Durchschlagskraft und Fruchtbarkeit erinnert der Predigtendienst Wüsts damit an den Dienst der frühen Täuferführer, und ähnlich wie im Falle des Täufermissionars Hans Hut<sup>73</sup> meinten einige Gegner Wüsts, den Erfolg seines Predigtendienstes auf satanische, dämonische oder Zauberkräfte zurückführen zu müssen (:62).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Dienst Wüsts in den mennonitischen Kolonien Erweckung von Gläubigen, Bekehrung von zuvor noch nicht Gläubigen sowie Dienste der Barmherzigkeit und Beiträge zur Mission zur Folge hatte. Dass der Dienst Eduard Wüsts als eine der Wurzeln für die Entstehung der MBG im Jahre 1860 anzusehen ist und ihre weitere theologische Ausrichtung wesentlich mitbestimmt hat, war die Überzeugung führender Männer der ersten Stunde der MBG, so von Jakob Reimer (Friesen 1911:169), und Heinrich Hübert (:170).

Zur höchsten Würdigung des Wüst'schen Dienstes schwingt sich P. M. Friesen auf, indem er ihn mit Menno Simons in einem nennt:

Pf. Wüst war in der Reihe dieser neubelebenden Faktore [sic] der, welcher uns unmittelbar am meisten gegeben hat bis zur Organisation der M.B.G. [...] Menno und Wüst haben nächst Gottes Wort und Geist wesentlich die M. B. G. zu dem gemacht, was sie in der Kirche Christi ist, resp. sein wird. [...] Alle alten „Brüder“, die der M. B. G. treu blieben, haben Wüst's äußerst große Bedeutung immer betont. [...] Daß konsequente mennonitische Gläubige, die Wüst's Gedanken von der Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, von der Kluft, die Gott selbst gesetzt hat, hörten, sehr bald an die Gemeinde der „gläubig getauften Brüder“ denken mußten, ist selbstverständlich. (:175) [...] wir nennen ihn in erster Linie neben Menno [...] als einen unserer Lehrer, die uns das Wort Gottes gesagt haben, und anbetend danken wir Dem, Der ihn uns gab (:185).

73 Das einfache Volk konnte sich die außergewöhnliche Kraft und Vollmacht der Predigten Hans Huts „gar nicht anders als durch die Annahme erklären, daß Hut [...] eine Zauberflasche habe, aus der die Leute trinken; dann müssen sie tun, was er sie heiße“ (Loserth 1937:371).

Dieser Würdigung und Anerkennung des Wüst'schen Dienstes als eines außerhalb ihrer eigenen Glaubensrichtung stehenden Mannes konnten sich nachfolgende Generationen von führenden Brüdern der MBG nicht in vollem Umfange anschließen.

Victor G. Doerksen (2000:312) stellt fest: „[...] but mennonite historians subsequent to Friesen have tended to modify his view of Wüst's significance almost to the point of writing Wüst out of Mennonite history altogether.“<sup>74</sup>

Dass man, angesichts der Berichte über die Beziehungen Wüsts zu führenden Männern der „ersten Stunde“ der MBG sowie der Würdigung Wüsts durch eben diese Brüder in der nachfolgenden Forschung dazu tendiert, die Entstehung der MBG ausschließlich oder doch überwiegend als Folge einer Eigendynamik der Erweckung unter den Mennoniten darzustellen, ruft Verwunderung hervor.<sup>75</sup>

### 3. 3. 3 Impulse von innen

Wenngleich der quantitativ größte Anteil der Impulse zu der Erweckung außerhalb der Russlandmennoniten seinen Ursprung hatte, seien hier im Folgenden zwei Faktoren genannt, die die Erweckung innerhalb der Glaubensgemeinschaft der Russlandmennoniten selbst mit vorbereitet haben.

So kommt dem Dienst des Schullehrers **Tobias Voth**, der im Jahre 1791 in Brenkenhofswalde als Sohn eines Mennonitenpredigers geboren wurde, eine bedeutende Stellung zu. Durch das Lesen von Schriften des Schriftstellers Johann Heinrich Jung - Stilling<sup>76</sup> wurde er (gemeinsam mit seiner Frau und Schwägerin) zu Bekehrung und Wiedergeburt geführt. Sein Schuldienst vermittelte seinen Schülern „unauslöschliche christliche Eindrücke und [...] Liebe für Bildung und Kultur“ (Friesen 1911:78).

74 „John B. Toews plays down the dramatic effect of the Wüst revivals, arguing for the 'evolution of the Brethren' in his 'The Russian Origins of the Mennonite Brethren Church', *Pilgrims and Strangers. Essays in Mennonite Brethren History* (Fresno CA: Center for Mennonite Brethren Studies, 1977), 95.

See also Peter J. Klassen, 'The Historiography of the Birth of the Mennonite Brethren Church' in *P. M. Friesen and his History*, ed. Abraham Friesen (Fresno, CA: Center for Mennonite Brethren Studies, 1979), 115 - 31. In Klassen's list of five 'causes' Wüst is not mentioned.“ (Doerksen 2000:312).

75 Ähnliches lässt sich in der Beurteilung des Beitrages der deutschen Baptisten zu der jungen MBG während ihrer Entstehungszeit durch nachfolgende MBG- Forscher beobachten, siehe dazu Fußnote 57 dieser Arbeit.

76 Auch Voth wurde also durch einen Impuls von außen zur Erweckung bzw. Bekehrung geführt. Heinrich Jung Stilling, der schon in der Pfalz Kontakte zu Mennoniten hatte und sich intensiv mit den Schriften Menno Simons befasste, trat später über seine Schriften in Kontakt mit den Russlandmennoniten. Als „Apostel der Erweckung“ haben seine Schriften und Lieder die erweckten Mennoniten viele Jahre hindurch für die Mission inspiriert (Kasdorf 1991:66f; betreffs der Beziehung Jung - Stillings zu Russland siehe Lanko 1954; zum Einfluss Jung - Stillings auf die Migration der Mennoniten siehe Janzen 1977:127 - 139; zum Einfluss Jung - Stillings auf Eduard Wüst siehe Doerksen 1982:169 - 178).

Ergänzend sei angemerkt, dass Voth auch in innigem Kontakt zur Herrnhuter Brüdergemeine stand, was unter anderem aus einem Brief des Herrnhuter Bischofs Gottlob Martin Schneider an Voth vom 30. Juni 1827 hervorgeht (Friesen 1911:118).

Der spätere erste Älteste der MBG, Heinrich Hübert, war ein Schüler Voths und sprach bis ins hohe Alter „mit rührender Liebe von seinem Wirken“ (:78). Trotz seiner zeitlich sehr begrenzten Tätigkeit konnte Voth durch Missionsstunden und Missionsvorträge sowie einen Leserverein, in dem Missionszeitschriften<sup>77</sup> gelesen wurden, dazu beitragen, „daß einzelne Mennoniten Spenden gaben und für die Mission beteten.“ (Kasdorf 1991:65).

Ein zweiter Faktor, dessen Größe und Relevanz für den Gang der Erweckung sich freilich einer empirischen Erfassung entziehen, muss in den **Gebeten von Mennoniten (und Nicht - Mennoniten)** gesehen werden.

Wenngleich die Gemeinschaft der Russlandmennoniten sich am Vorabend der Erweckung in einem Zustand weitreichender geistlicher Trägheit und Umnachtung befand, gab es doch in ihrer Mitte auch Männer und Frauen, die sich dieser misslichen Lage bewusst waren und ein Verlangen nach geistlicher Erweckung und Erneuerung in sich trugen. Die vorhandenen Quellen lassen erkennen, dass es zum Zeitpunkt der Entstehung (bzw. Abspaltung) der MBG unter den führenden Kräften der „kirchlichen“ Mennoniten<sup>78</sup> solche gab, welche die geistliche Misere innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft erkannten und beim Namen nannten. Unter ihnen seien der Älteste der Ohrloff - Halbstädter Mennonitengemeinde, Bernhard Fast, sowie sein Nachfolger im Amt Johann Harder ebenso wie der Ohrloffter Prediger Bernhard Harder genannt, die sich durch ihr selbständiges und geistlich einsichtiges Urteil wohlwollend aus dem Kreis der gegen die MBG zu Felde ziehenden Mennoniten - Ältesten abheben. Die geistliche Gesinnung dieser Männer lässt sich unter anderem deutlich an ihren Reaktionen auf die in Verbindung mit der Entstehung der MBG auftretenden Ereignisse ablesen:

**Bernhard Fast**<sup>79</sup> findet sich bereits in den 1820er Jahren in Verbindung mit Missionaren der Herrnhuter und anderer evangelischer Missionsgesellschaften<sup>80</sup> stehend (Friesen 1911:117ff.). Nach der Gründung der MBG im Januar 1860 äußert sich der betagte Fast in einem Schreiben an das Gebietsamt in Halbstadt vom 15. März 1860 folgendermaßen:

77 Freilich war auch durch den Leserverein die Möglichkeit für Impulse von außen gegeben, handelte es sich bei den gelesenen Missionszeitschriften doch um das „Basler Magazin“, die von Gofßner herausgegebene „Biene auf dem Missionsfelde“, die „Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft“ und das „Hermannsbürger Missionsblatt“ (Kasdorf 1991:66).

78 Mit Beginn der Gründung der MBG am 06. Januar 1860 beginnt die Unterteilung der Mennoniten in „Mennonitenbrüdergemeinde“ und „Mennonitenkirchengemeinde“, die sich bis heute erhalten hat.

79 Dass sich im Leben und Dienst Bernhard Fast's auch Schatten und unrühmliche Stunden finden, wenn man etwa an die Zerschlagung der Gemeinde Gnadenfeld denkt (siehe Fußnote 62 dieser Arbeit) schmälert nicht sein Verdienst um die Sache der MBG.

80 So wird Fast unter anderem in dem bereits zuvor (siehe Fußnote 76 dieser Arbeit) erwähnten Brief des Herrnhuter Bischofs Gottlob Martin Schneider an Tobias Voth aus dem Jahr 1827 erwähnt (Friesen 1911:118).

Die am 11. des Monats von fünf Kirchenältesten ausgefertigte Erklärung der Brüder, die sich von unserer verfallenen Kirchen (so schrieb buchstäblich in einem offiziellen Dokument der Senior des Molotschnaer Ältestenkonvents [...]) losgesagt haben, kann ich aus dem Grunde nicht unterschreiben, weil mir die Sache dieser Brüder bis jetzt ziemlich fremd geblieben, finde aber für notwendig, darinnen mehr Klarheit und Überzeugung zu gewinnen und darnach erst nach Pflicht und Befinden, sobald sich's tun läßt, eine Erklärung abzugeben (Friesen 1911:197).

Friesen bemerkt zu Recht, dass dieser „kirchenpolitische Akt des greisen Bischofs Bernh. Fast“ eine für die MBG sehr vorteilhafte Schrift darstellt (:197). Dass man insbesondere in der Ohrloff - Halbstädter Gemeinde den geistlichen Verfall der damaligen russlanddeutschen Mennonitenschaft deutlich erkannte und beim Namen nannte, zeigt des Weiteren der Ausschnitt aus dem Tagebuch eines Ohrloffter Predigers, wie ihn Friesen (:193ff) wiedergibt. Hierin kommen zum einen das Erschrecken über den Zustand der eigenen Glaubensgemeinschaft wie auch zum anderen das Flehen und Gebet zu Gott um Änderung dieser Misere deutlich zum Ausdruck:

Ich dachte nach über den Zustand der Mennonitenbrüder [...] und siehe, er ist schlimmer noch, als die ausgetretenen Brüder ihn schildern. [...] Ich bitte meinen Gott, daß Er uns nicht so tief sinken lasse, daß wir im Ärger über die von den Ausgetretenen gegebenen Wahrheitswinke das Racheschwert gegen sie ziehen sollten [...] Ja, ihr lieben Leute, ihr habt ganz recht, wir stehen so, wie ihr sagt, und noch schlimmer, aber wir wollen auch einen besseren Weg einschlagen. [...] wenn ihr könnt, so bleibt noch eine Zeitlang und lauft nicht fort, laßt uns nicht im Stiche, wir brauchen solche, die das Verderben einsehen und beten können.- Könnte nicht durch sie eine Erleuchtung entstehen in der Gemeinde? [...] O Herr Jesu! Mache Dir und den Engeln und Deinen Auserwählten die Freude, daß Deine Lämmer, auch wenn sie irren, nicht aufgegeben, nicht verfolgt, aber auch nicht eine Beute des Wolfes, sondern aufgesucht, gepflegt und ein durch Dein Blut erworbenes, durch Deine Wahrheit freigemachtes Eigentum werden, sein und ewig bleiben mögen [...] (Friesen 1911:193 - 195).

Es entzieht sich unserer genauen Kenntnis, wieviele solcher Gebete damals zu Gott emporstiegen und welchen Einfluss sie auf den weiteren Gang der Dinge genommen haben; mir scheint, dass sie in ihrer Bedeutung bisher nicht ausreichend gewürdigt wurden.

Der Nachfolger im Amt des Bernhard Fast, der Älteste **Johann Harder**, der noch im Jahre 1860 von Fast zu seinem Nachfolger ordiniert wurde, legt eine zunehmend freundliche Haltung gegenüber den (auch aus der Ohrloffter Gemeinde) ausgetretenen Brüdern, welche die MBG konstituierten, an den Tag. So stand er in herzlichem und freundschaftlichem Verkehr mit dem aus der Ohrloffter Gemeinde ausgetretenen Heinrich Hübert (:195 + 214); seinem Einsatz wird die schließlich erfolgte formale kirchliche Anerkennung der MBG im Jahre 1862 zugeschrieben (:212).

Bereits in einem Schreiben an das Gebietsamt zu Halbstadt vom 29. März 1860 hält Harder - im Gegensatz zu den führenden Ältesten des Molotschnaer Mennonitenbezirkes - eine Anerkennung einer selbständigen MBG unter bestimmten Voraussetzungen für möglich; einige seiner Ausführungen dieses offiziellen Schreibens seien hier wiedergegeben:

Die Richtung des Strebens dieser Leute spricht sich in dem Wunsche aus, auf dem Grunde und Bekenntnisse wie alle anderen Mennoniten - Gemeinden ihre eigene Gemeinde einzurichten und zufolge unserer allerhöchst privilegierten Glaubensfreiheit ihrem Glauben in derselben, inmitten der anderen Gemeinden nachzuleben, weil sie hoffen, so eine bessere Gemeindeordnung herstellen zu können. [...] Behalten sie dieses Ziel im Auge, so dürften die Folgen, die daraus für das Ganze entstehen könnten, nicht schädlich sein [...]

Das Mittel, diese Leute von ihrem Vorhaben, eine eigene Gemeinde zu bilden, abzubringen, ist, daß wir alle mit ganzem Ernst anfangen, nach Gottes Wort zu handeln, daß die Gemeindeordnung aufgerichtet und die Gemeinde gebessert werde, wozu uns Gott das Wollen und Vollbringen aus Gnaden schenken wolle (:200).

Schließlich sei an dieser Stelle der seit 1861 im Dienst der Ohrloffer Gemeinde stehende Prediger **Bernhard Harder**<sup>81</sup> erwähnt. Sein Verlangen nach einer Erweckung und Erneuerung unter den „kirchlichen“ Mennoniten kommt in einem seiner Briefe an den Herausgeber der „Mennonitischen Blätter“ deutlich zum Ausdruck:

Freund! Bruder, Vater! oder was sie mir im Dienste des Wortes und in den Wegen Gottes noch sehr unerfahrenem Menschenkind immer sein wollen, ich werfe mich an ihre Brust und weine; denn es sieht traurig aus bei uns; und doch liebe ich unser Volk mit der Glut einer ersten Liebe. Haben sie noch etwas zuzusetzen an Gebetsinbrunst, - oder an Inbrunst der Ermahnung zum Gebet durch ihre Predigten und Blätter - immerhin! Die Zeit ist da, wo es not tut, die lässigen Hände aufzurichten und die müden Kniee zu stärken. Wie eine Gebälerin in ihren Hauptwehen, so sollten wir an der Neugeburt unseres Volkes arbeiten. [...] Ach, woran fehlt es denn? An uns - und zwar zunächst an uns Zeugen und Wächtern! - Uns, uns! einem [sic] großen Teil unter uns fehlt das allererste große A im Christentum: „Wach auf, o Mensch, vom Sündenschlaf!“ (:211 f.)

Dass dieses Sehnen nach geistlicher Erneuerung der Mennonitengemeinschaft viele Gebete hervorbrachte, die ihre Antwort in der Frucht und im weiteren Verlauf der Erweckung fanden, kann zwar nicht empirisch nachgewiesen und verrechnet, darf aber geglaubt werden.

Nachfolgend sei anhand eines kurzen chronologischen Abrisses der Verlauf der Erweckung aufgezeigt, wie er durch die vorgenannten Impulse mitinitiiert wurde.

---

81 Bernhard Harder nimmt unter den Predigern der Mennoniten - Kirchengemeinden eine herausragende Stellung ein; Friesen sieht in ihm den einflußreichsten mennonitischen Prediger und bedeutendsten mennonitischen Dichter seiner Tage (Friesen 1911:87), der innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft bisweilen mit Eduard Wüst oder Charles Spurgeon verglichen wurde (:388). Zum Einfluss Ludwig Hofackers auf Harder siehe S. 35 dieser Arbeit.

### 3. 3. 4 Chronologischer Abriss

1789	erste Ansiedlung von Mennoniten in Südrussland / Chortitza
1804	Ansiedlung der „zweiten Kolonie“ an der „Molotschna“, in der Folgezeit weitreichender geistlicher Niedergang in den Mennonitenkolonien
1835	erweckte Siedler der Gemeinde Brenkenhofswald gründen an der Molotschna die Kolonie „Gnadenfeld“ und übertragen somit die Erweckung von Preußen nach Russland
1. Hälfte des 19. Jahrhunderts	Durch das Lesen pietistisch - erwecklicher Literatur (Hofacker etc.) sowie persönliche Kontakte zu evangelischen Pietisten erfahren einzelne mennonitische Siedler eine Erweckung und Bekehrung
1837	Jakob Reimer wird über die Biographie der Anna Judson mit der Tauffrage konfrontiert
1845	Eduard Wüst tritt seinen Dienst in Neuhoﬀnung / Südrussland an, in der Folgezeit intensive Kontakte zwischen Wüst und Mennoniten
1858	unter Kappes bildet sich eine Opposition gegen Wüst heraus, die zunächst unter Evangelischen, wenig später unter Mennoniten eine „freie“ und „fröhliche“ Richtung herausbilden
Herbst 1859	erstes Privatabendmahl mennonitischer Brüder an der Molotschna
6. Januar 1860	„Ausgangs - oder Stiftungsschrift“, Gründungsdatum der MBG; ab diesem Datum zunehmende Missionsarbeit der MBG unter Mennoniten, Lutheranern und Orthodoxen (Russen)

Juni 1865	„Juniprotokoll“, Buße der MBG über geistliche Irrwege
1867	1. Missionsfest der Molotschnaer MBG
1869	Heinrich Dirks und seine Ehefrau werden als erste Missionare der kirchlichen Russlandmennoniten nach Sumatra ausgesandt; Beginn der „äußeren Mission“ der kirchlichen Mennoniten
1872	1. Bundeskonferenz der MBG in Russland, Bildung eines Missionskomitees, das die Aussendung von 5 Reisepredigern veranlasst
1889	Abraham Friesen und seine Ehefrau werden als erste MBG - Pioniermissionare nach Indien entsandt; Beginn der „äußeren Mission“ der MBG

In den folgenden beiden Kapiteln sollen sowohl die durch die Erweckung bewirkte Frucht als auch die dabei auftretenden Einseitigkeiten, Defizite und Missstände aufgezeigt werden.

### **3. 3. 5 Die Frucht der Erweckung**

#### **3. 3. 5. 1 Geistliche Erneuerung unter den (kirchlichen) Mennoniten,**

##### **Geistliche Gemeinschaft über die Konfessionsgrenzen hinweg**

Da die Impulse zur Erweckung zunächst von ausserhalb der russlandmennonitischen Glaubensgemeinschaft kamen, hatten sie auch eine Öffnung der erweckten Mennoniten zur Gemeinschaft mit nicht - mennonitischen Christen zur Folge: Gemeinsame Abendmahlsfeiern, Bibelstunden, Missionsfeste, Reisen zu Veranstaltungen („Evangelisationen“) mit Eduard Wüst - all diese Gemeinschaften fanden häufig über die Konfessionsgrenzen hinweg statt. Freilich waren es - abgesehen von der Gemeinde Gnadenfeld - überwiegend erweckte Einzelpersonen, die die geistliche Gemeinschaft mit Geschwistern auch aus anderen Konfessionen suchten. Dass dies nicht notwendig einen Ausverkauf mennonitischer Glaubensüberzeugungen zur Folge hatte, zeigt das Beispiel der Gemeinde Brenkenhofswalde, der sich vormals evangelische Christen durch die Annahme der Bekenntnistaufe anschlossen (Friesen 1911:80).

### 3. 3. 5. 2 Entstehung der Mennoniten – Brüdergemeinde (MBG)

Die am 06. Januar 1860 offiziell konstituierte MBG ist als eine unmittelbare Frucht der Erweckung anzusehen (Kasdorf 1991:72). Zwar wurde die Erweckung auch und gerade durch Mitglieder der MBG entschieden weitergetragen, doch wäre die Entstehung der MBG ohne die vorhergehende Erweckung einzelner mennonitischer Christen nicht denkbar: Es waren zunächst in der Mehrzahl die durch die vorhergehende Erweckung (insbesondere durch den Dienst Eduard Wüsts) zum Glauben gekommenen Mennoniten, die sich dann in der MBG zusammenschlossen.<sup>82</sup> Die separate Glaubensgemeinschaft der MBG gab den erweckten Mennoniten die Möglichkeit, ihren Weg in Entschiedenheit zu gehen und dem Wirken des Heiligen Geistes Raum zu geben, ohne auf tote kirchliche Traditionen (gewöhnheitsmäßiges Verlesen alter Predigten im Gottesdienst; Taufe auf ein auswendiggelerntes Glaubensbekenntnis hin) Rücksicht nehmen zu müssen.<sup>83</sup> Dabei sind die in der MBG aufgetretenen Umwälzungen in der Folgezeit auch den kirchlichen Mennonitengemeinden zum Segen gewesen, indem sie die Erweckung und Erneuerung unter den kirchlichen Mennoniten befördert haben, wie auch Friesen (1911:419) treffend feststellt: „unsere Brüdergemeinde, welche ich [...] für eine Rettung des Mennonitentums nach seiner rein geistlichen Bedeutung und seinem letzten Endzweck halte“; „indem sie durch ihr Auftreten alle lebenskräftigen Elemente der gesamten Mennonitenschaft zur Selbstprüfung und zu neuer geistiger Arbeit veranlasste“. (Siehe auch :165).

Die (wesentlich durch die deutschen Baptisten mitinitiierte)<sup>84</sup> Einführung der Untertauchtaufe scheint ohne die Gründung einer besonderen MBG innerhalb der bestehenden Mennonitengemeinschaft schwerlich vorstellbar.

Insbesondere die beiden nachfolgend als Frucht der Erweckung genannten Punkte (deren direkter Bezug zum Thema „Heiliger Geist und Mission“ offensichtlich ist) sind ebenfalls zunächst im Rahmen und auf dem Boden der MBG erwachsen:

### 3. 3. 5. 3 Gaben des Heiligen Geistes / Mission

Als unmittelbare Folge der Erweckung wurde insbesondere die Gnaden - oder Geistesgabe des Evangelisten (Eph 4,11) in der neugegründeten MBG zu neuem Leben entfacht, dabei berief man sich deutlich auf die einschlägigen neutestamentlichen Textstellen:

82 Zum Einfluss des Pietismus auf die Entstehung der MBG siehe auch Reimer 1996a:29 - 31.

83 Dass dabei auch manches mit einfluss, was schwerlich als vom Heiligen Geist gewirkt bezeichnet werden kann, wird unter Gliederungspunkt 3. 3. 6 ausgeführt.

84 Sowohl die Chortitzer als auch die Molotschnaer Mennoniten gelangten (wahrscheinlich unabhängig voneinander) über persönliche Kontakte mit Baptisten sowie durch baptistisches Schriftgut zur Überzeugung und Praxis der Untertauchtaufe: Löwen 1989:13 - 31; Friesen 1911:240 - 247; Kasdorf 1991:70).

Eine Entgegnung von seiten der MBG auf Anklagen bzw. Anschuldigungen von seiten des Inspektors der Ekaterinoslawischen Kolonien enthält erstaunliche Passagen, von denen einige der aussagekräftigsten im Folgenden zitiert seien:

Auf den Vorwurf: „Sie achten sich mit denselben Gaben begabt, wie die Apostel bei Ausgießung des Heil. Geistes, daher jedes Glied der Gemeinde tauft, Älteste und Täufer einsetzt und den Wankelmütigen mit den Qualen der Hölle droht“

folgt als Antwort der MBG:

Wir bekennen, daß wir aus Gnaden mit eben denselben, aber nicht mit allen Gaben ausgerüstet sind, wie die Apostel, 1. Korinth. 12, 4 - 11: Es sind mancherlei Gaben, aber ein Geist. - Nur mit dem Unterschied, wie Jesus Matth. 25, 14 - 30 sagt, daß den Aposteln mehr Pfunde anvertraut sind als uns; streben aber nach der besten Gabe, „der Liebe“, 1. Korinth. 13, 1. - Nicht jeder hat alle Ämter, 1. Korinth. 7, 17; 12, 28 - 30; sondern ein jeglicher dienet mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter über die mancherlei Gnaden Christi, Ephes. 4, 7;

Auf den Vorwurf: „Eine Gemeinde schickt zu zwei Propheten zum Predigen und Taufen aus [...]“

folgt als Antwort der MBG:

Es ist nicht bestimmt, wie viele Evangelisten, die zum Werk des Herrn tüchtig erfunden sind, ausgeschildt werden; wenn aber Evangelisten geschickt werden, so geschieht es unter Segenswünschen und Gebet.

Auf den Vorwurf: „Die Prediger dieser neuen Sekte nennen sich: Propheten, Täufer, Apostel, predigen Enthalttsamkeit von allen weltlichen Vergnügungen und direkte Gemeinschaft mit Gott, welcher keinerlei Geistlichen nach der Bibel bedarf“

folgt als Antwort der MBG:

Wir bekennen, daß Gott etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten (welche sich unter uns aber noch nicht fanden), etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes, dadurch der Leib Christi erbaut werde [...], Ephes. 4, 11 - 14; 1. Korinth. 12, 7 - 12.

Wir haben Gemeinschaft mit Gott, denn wir wissen, was uns von Gott gegeben ist, 1. Korinth. 2, 10 - 12.

Auf den Vorwurf: „Die Anabaptisten erkennen die Verleugnung jeglicher Wissenschaften und sprechen: Die Religion gründet sich durch gelehrte Propheten und Täufer und wird durch ungelehrte Laienapostel bestätigt.“

folgt als Antwort der MBG:

„[...]Aber unser Hauptstudium sind die Lektionen des Geistes Gottes. Wir bitten Gott um seinen Heiligen Geist, damit Er unsern Verstand erleuchte.“

(alle vorgenannten Zitate sind entnommen Friesen 1911:282 - 287).

Was hier in der theologischen Theorie begründet wurde, fand von Beginn der MBG an eifrige Umsetzung und Anwendung in der Praxis und hatte ein Aufleben der Mission unter den Russlandmennoniten zur Folge: Neben Diensten unter den eigenen, russlandmennonitischen Kolonisten evangelisieren und missionieren bereits im Jahre 1860 unter anderen Heinrich Bartel und Benjamin Becker, beide Mitglieder der neugegründeten MBG an der Molotschna, unter lutherischen Kolonisten an der Wolga (Löwen 1989:51 f.; Kasdorf 1991:78); Ende 1863 / Anfang 1864 finden sich Gerhard Wieler und Benjamin Becker als Missionare unter erweckten lutherischen Kolonisten in Neu - und Alt - Danzig (Löwen 1989:54). Ebenfalls von Beginn der MBG an kommt es - trotz eines behördlichen Verbotes, Angehörige der Orthodoxen Kirche zum Übertritt in eine andere Glaubensgemeinschaft zu bewegen<sup>85</sup> - zur missionarischen Arbeit unter der russischen Bevölkerung, die - auf der Grundlage des russischen Stundismus<sup>86</sup> - die Entstehung des russischen Baptismus zur Folge hat (Kasdorf 1991:79ff; Löwen 1989:61ff.). Auch die Entsendung von Missionaren in die „äußere“ Mission kann als eine Folge der Erweckung gesehen werden, hier ist chronologisch gesehen das Missionarsehepaar Heinrich Dirks 1869 von den Mennoniten - Kirchengemeinden als erstes Missionarsehepaar der Russlandmennoniten nach Sumatra entsandt worden. Der Beginn der „Heidenmission“ der MBG muss 20 Jahre später angesetzt werden, im Jahre 1889 wurden Abraham Friesen und seine Ehefrau als erste Pioniermissionare der MBG nach Indien ausgesandt.

Während also die „kirchlichen“ Mennoniten der MBG in der äußeren („Heidenmission“) zuvorkamen, konnten sie mit den Missionsbestrebungen der MBG unter Russen sowie deutschen lutherischen oder katholischen Kolonisten nie gleichziehen: Ein - zu Beginn wesentlich durch Heinrich Dirks geprägtes - abweichendes Verständnis von „innerer Mission“<sup>87</sup> hatte zur Folge, dass dieselbe von den kirchlichen Mennoniten nur unter ihren eigenen Volks - und Glaubensgenossen aufgenommen wurde; ein Missionieren beispielsweise unter russischen Angehörigen der Russisch - Orthodoxen Kirche nannte Dirks „ein Eifern für Gott, aber mit Unverstand“ (Kasdorf 1991:87).

Das Entfachen der Gabe der Evangelisation sowie das missionarische Erwachen der Russlandmennoniten können somit zwar unterschieden, aber nicht getrennt werden; sie stellen gemeinsam eine Frucht der Erweckung dar.

85 Zum Wortlaut dieses im Manifest der Zarin Katharina II. vom 22. Juli 1763 enthaltenen Verbotes siehe Kasdorf 1991:53 ff; siehe dazu auch die Regierungsverordnung von 1857 in Löwen 1989:50.

86 „Der Stundismus geht auf die Erbauungs- 'stunden' zurück, die protestantische Kolonisten aus Württemberg unter dem Pastor Bonekemper in der Kolonie Rohrbach bei Odessa seit 1824 einführt und die sich rasch in der ganzen Ukraine verbreiteten.“ (Wirth 1955:62).

87 Die Mennoniten - Kirchengemeinden sahen sich bei der inneren Mission an die noch nicht gläubigen oder lau gewordenen Mitglieder der eigenen Glaubens- und Volksgemeinschaft gewiesen, eine Mission an Mitgliedern anderer Kirchen lehnten sie zunächst ab.

In der folgenden missionarischen Blütezeit der Russlandmennoniten wurde von ihnen „missionarisch mehr getan, als alle Mennoniten zusammen in 300 Jahren seit der Fröhtäuferbewegung getan hatten.“ (Kasdorf 1991:72); gleichzeitig sind sie damit Teil einer weltweit sich Bahn brechenden Erweckungs- und Missionsära.

Zeitgleich bzw. unmittelbar im Anschluss an die Wiederbelebung der Gabe der Evangelisation werden Gaben der Leitung bzw. des Vorstehens<sup>88</sup> (Rö 12, 8; 1. Ko 12, 28), Gaben der Barmherzigkeit<sup>89</sup> (Rö 12, 8) sowie Gaben des Lehrens<sup>90</sup> (Rö 12, 7; 1. Ko 12, 28) und des Ermahnens / Tröstens<sup>91</sup> (der Seelsorge, „παράκλησις“ Rö 12, 8) in unterschiedlichen Anwendungen und Situationen erkennbar.

### 3. 3. 5. 4 Buße / „Juniprotokoll“ von 1865

Die in den Reihen der neugegründeten MBG auftretenden negativen Begleiterscheinungen der Erweckung (wie sie unter Gliederungspunkt 3. 3. 6 ausgeführt werden) hatten erhebliche Differenzen innerhalb der MBG selbst zur Folge. Diese wurden nach ungefähr fünf turbulenten Jahren unter der Führung einiger neu zur MBG hinzugestoßener Brüder überwunden: Nachdem unter anderem die Prediger Jakob Reimer und Heinrich Hübert (erster Ältester der MBG!) im Jahre 1864 von den „Starken“<sup>92</sup> aus der Gemeinde ausgeschlossen worden waren, bildete sich ein Kreis von Brüdern heraus, der zunehmend die Initiative gegen die geistliche Gewaltherrschaft der „Starken“ ergriff. Im April 1865 richteten sie ein offizielles Schreiben an die führenden Brüder der MBG (nachzulesen in Friesen 1911:357 - 360), in dem sie darlegten, dass nach ihrem Verständnis „mehrere Punkte in der Gemeinschaft dem Worte Gottes widersprechen“ (:357).<sup>93</sup> Gegen Ende des Schreibens wurde der Bruch in der Bewegung deutlich beim Namen genannt: „Denn wir sehen es so gut, als Ihr an der Spitze stehenden Brüder, daß wir bis jetzt mit Euch nicht eines Geistes sind“ (:359). Unter der Führung des Johann Claassen<sup>94</sup> gelang es diesen Brüdern, innerhalb der MBG die

88 So in den leitenden Funktionen und Diensten der neugegründeten MBG.

89 So unter anderem in der Behandlung russischer Dienstkräfte durch ihre mennonitischen Herren und Arbeitgeber.

90 Einerseits innerhalb der Gemeindeorganisation der MBG selbst, andererseits bei den Evangelisations- und Missionsdiensten.

91 Sowohl unter den eigenen Gemeindegliedern der MBG als auch bei Hausbesuchen oder persönlichen Kontakten anlässlich des Evangelisations - und Missionsdienstes.

92 Die Gruppe der „Starken“ stand unter der Führung von Benjamin Becker, Bernhard Penner und Gerhard Wieler (Friesen 1911:233).

93 Die in dem Schreiben genannten Streitpunkte betreffen das eigenmächtige Absetzen von Predigern, die Ausführung des Bannes, das Ansehen der Person sowie die Frage der äußerlichen Freudenäußerungen während der Gottesdienste.

94 Johann Claassen, von Beginn einer der führenden Köpfe der MBG, war durch seine Verhandlungen mit Regierungskreisen in St- Petersburg bezüglich staats - wie kirchenrechtlicher Anerkennung sowie Siedlungsfragen der neugegründeten MBG von 1860 an überwiegend auf Reisen; vom 4. Mai bis 20. Juli 1865 wirkte er im Molotschnaer und Chortitzer Gebiet in der Frage der Wiederherstellung der zerstrittenen MBG (Friesen 1911:234).

Oberhand zu gewinnen. Mehrere Bruderversammlungen mündeten in ein Protokoll, das am 04. August 1865 in der Versammlung in Gnadenheim öffentlich verlesen wurde und als „Juniprotokoll“ oder „Junireform“ in die Geschichte der MBG einging (vollständiger Text :362 - 365).

Dieses vierzehn Punkte umfassende Protokoll beinhaltet unter anderem Aussagen zum Bann (die Ehemiedung, die in der MBG eingeführt war, wird wieder aufgehoben), zur „Regierung der Gemeinde“ („die Regierung der Gemeinde in keinem Falle dem Lehrer, Ältesten, Bischof oder Apostel oder sonst irgend einem einzelnen Bruder zu überlassen, sondern nach der Lehre des Wortes Gottes ein für allemal dem ganzen Körper der Gemeinde“, :364), zum Tanzen während der Gottesdienste (was in Zukunft unterbleiben soll), zur Begrüßung mit Anders - oder Nichtgläubigen, zum Gebrauch der „Pauke“ während der Gottesdienste (wird in Zukunft unterlassen)<sup>95</sup> sowie eine nochmalige Verurteilung der „Freiheitslehre“.

Eine der Folgen des „Juniprotokolls“, welche als Frucht der Erweckung erwähnt werden darf,<sup>96</sup> trat bereits unmittelbar im Anschluss an die öffentliche Verlesung dieses Protokoll auf: Bereits im Herbst 1865 unternahmen führende Brüder der MBG „Brüderbesuche“ sowohl bei ehemals Ausgeschlossenen als auch bei Angehörigen der weiterhin bestehenden „kirchlichen“ Mennonitengemeinden, bei denen es zumeist zu herzlicher Versöhnung kam (:367 ff). Friesen spricht in diesem Zusammenhang geradezu von „Sympathie“, die der MBG nun von verschiedenen Seiten entgegengebracht wurde:

Die Sympathie, die ihr [der MBG] jetzt entgegengebracht wurde [...] glich einem breiten Strom. Alle nicht gerade fanatisch feindseligen „kirchl.“ Mennoniten, darunter besonders viele „Brüder“ von früher und dann viele Freunde und Verwandte der „Ausgetretenen“, atmeten erleichtert auf darüber, daß dem Unverstande und der Unsittsamkeit im Gottesdienst und der hochmütigen Unduldsamkeit eines Kreises von unanzweifelbar nach geistlicher Vervollkommnung strebenden Mennoniten, [...] ein Ende gemacht war. (:375).

Die im „Juniprotokoll“ zum Ausdruck kommende Buße hatte also friedensstiftende Wirkung. Friesen sieht in den Ereignissen um das Juniprotokoll einen deutlichen Einschnitt in der Geschichte der MBG; „Die M.-B.-G. von heute hat somit durch Gottes Gnade an diesen Verirrungen ihrer Kindheit keinen Anteil und ruht auf ihr keine Schuld“ (:235).

95 Mit dem Begriff „Pauke“ wurde laut Friesen (:234 + 365) ein Tamburin bezeichnet.

96 Gliederungspunkt 3.3.6.3 wird zeigen, dass das „Juniprotokoll“ nicht nur positive Folgen hatte.

### 3. 3. 6 Einseitigkeiten / Defizite / Schattenseiten der Erweckung

#### 3. 3. 6. 1 Entstehung der Mennoniten - Brüdergemeinde (MBG) sowie der „Tempelgemeinde“

Wenn unter Gliederungspunkt 3. 3. 5. 2 die Entstehung der MBG als Frucht der Erweckung gewertet wurde, so sind die Ereignisse um die Gründung derselben sowie die Folgen dieser Gemeindeneugründung nicht nur als Frucht der Erweckung zu verrechnen.

Vielmehr wird auch hierbei deutlich, wie nahe mitunter Licht und Schatten beisammenliegen. Zwar war mit der Gründung der MBG einem freieren und stärkeren Wirken des Heiligen Geistes die Tür geöffnet (erkennbar an den neu „entfachten“ Geistesgaben sowie dem darauffolgenden Aufleben der Mission), doch manifestierte sich mit der Separation der MBG - Brüder eine Trennung innerhalb der Mennonitenschaft, die sich bereits Jahre vorher angebahnt hatte: Über das Projekt der „Bruderschule“ in Gnadenfeld<sup>97</sup> sowie aufgrund einer zu dieser Zeit bereits bestehenden Spaltung unter den durch Wüst erweckten Brüdern kam es zu „einem bösen Streit“ (:88) unter den mennonitischen Brüdern. „Im Jahre 1858 zerriß das Band in Sachen der Schule, Claassen und Reimer mit den Ihrigen zogen sich tief verletzt zurück [...] In demselben Jahre zerriß auch endgiltig [sic] das brüderliche geistliche Band [...] innerlich und tatsächlich, wenn auch der kirchlich - formale Bruch noch auf sich warten ließ“ (:89). In der Separation der MBG trennte sich somit auch äußerlich, was innerlich bereits geschieden war.

Mit der Gnadenfelder „Bruderschule“ ist der Anknüpfungspunkt gegeben zu einer weiteren, nahezu zeitgleichen Separation unter den Russlandmennoniten, der Entstehung der „Tempelgemeinde“<sup>98</sup>. Über die Belange der Bruderschule knüpften unter anderen die mennonitischen Brüder Nikolai Schmidt und besonders Johannes Lange intensive Kontakte zur „Gesellschaft für die Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem“ des Christoph Hoffmann, was in den Folgejahren ab ca. 1862 / 63 die offizielle Separation mennonitischer Brüder zu den „Templern“ zur Folge hatte. Diese Separation ist für das Thema der vorliegenden Arbeit vor allem deshalb von Bedeutung, weil dadurch - neben der Entstehung der MBG von 1860 - eine Dreiteilung der Russlandmennoniten eintrat. Die Folgen dieser Dreiteilung beschreibt Friesen wie folgt:

97 Die „Bruderschule“ war - wesentlich auf Initiative von Johann Claassen und Jakob Reimer - 1857 in Gnadenfeld eröffnet worden; Vorbilder zur Gründung dieser Schule waren die Herrnhuter Anstalten sowie das „Rauhe Haus“ in Hamburg (Friesen 1911:87 ff).

98 In Württemberg hatte 1851 Christoph Hoffmann die „Gesellschaft für die Sammlung des Volkes Gottes in Jerusalem“ gegründet, welche 1856 von der Evangelischen Kirche separiert wurde; 1861 kam es zur Gründung der „Tempelgesellschaft“, die in der Folgezeit sonderbare Züge annahm. Zur Beziehung der „Jerusalemsfreunde“ zu Eduard Wüst sowie zu einer Einflussnahme auf die Russlandmennoniten siehe Doerksen 1982:169 - 178.

Tiefes Weh ist die Grundstimmung, die uns immer erfaßt, wenn wir das Thema von dem Streiten und Auseinandergehen dieser drei „Brüdergruppen“ behandeln [...] Waren doch in allen drei Gruppen einige der besten Männer, die im Laufe eines Jahrhunderts in Rußland uns gegeben worden sind! [...] Die böse, augenscheinlich unausrottbare „Taufgesinnten - Krankheit“ der Trennungssucht trieb sie auseinander und minderte die Kraft eines jeden von ihnen um ein Bedeutendes. (90).

Der Schmerz Friesens angesichts der Tatsache, dass die „Una Sancta“ noch nicht einmal in der eigenen Glaubensgemeinschaft aufrechterhalten werden konnte, ist seinen Äußerungen abzuspielen. Die Frage, ob „unsere geistliche und geistige Entwicklungsgeschichte [sic] einen ganz anderen und schöneren Verlauf genommen“ hätte, wenn es gelungen wäre, die Trennung der Russlandmennoniten zu verhindern (:220), ist zwar spekulativ, aber berechtigt.<sup>99</sup>

### **3. 3. 6. 2 Bedrängung der Erweckten durch die Mennoniten - Kirchengemeinden**

Im Herbst 1859 richteten erweckte mennonitische Brüder die Bitte an den Gnadenfelder Ältesten August Lenzmann, ihnen das Abendmahl öfter und gesondert zu erteilen. Nachdem Lenzmann diese Bitte abgewiesen hatte, kam es unmittelbar darauf noch im Herbst 1859 zum ersten „Privatabendmahl“ erweckter Brüder. „Sobald das nun herauskam, entstand ein großer Rumor in den Kirchen, und die Ältesten wurden beschuldigt, daß sie die (beteiligten) Glieder ihrer Gemeinden nicht schnell genug hinaustäten“ (:188). Die Schilderung der Ereignisse, wie sie Friesen wiedergibt, lässt in der Tat erkennen, dass bezüglich des Umganges mit den erweckten Brüdern die mennonitischen Gemeindeältesten sich häufig von den „Schreien“ ihrer Gemeinden unter Druck setzen ließen. So kam es bereits im Dezember 1859 zu tumultartigen Szenen auf Bruderschaften in Gnadenfeld, die damit endeten, dass etwa zehn Brüder förmlich aus der Gemeinde hinausgeworfen wurden, „Gnadenfeld hatte aufgehört, Centrum des Brudertums zu sein“ (:188).

Nach der Herausgabe der „Ausgangs- oder Stiftungsschrift“ vom 6. Januar 1860 an die Adresse der Molotschnaer mennonitischen Kirchenältesten ließen die „kirchlichen“ Mennonitengemeinden sich zu Schritten hinreißen, die schwerlich das Siegel des Heiligen Geistes trugen. Als Reaktion auf die Stiftung der MBG richteten die Ältesten der kirchlichen Mennonitengemeinden am 18. Januar ein Antwortschreiben allerdings nicht an die Adresse

<sup>99</sup> Lediglich angemerkt sei hier eine weitere Abspaltung unter den Russlandmennoniten, die allerdings in die Zeit vor der Erweckung fällt und deshalb in dieser Arbeit nicht gesondert behandelt wird: Bereits ab 1812 kam es infolge des rauen Regimentes des ersten Molotschnaer Ältesten Jakob Enns (‐ein Mann von viel Energie, aber von wenig Geist oder gar ohne jeden Lebensgeist aus Gott und äußerst gewalttätigen Charakters“, Friesen 1911:75) zur Abspaltung einiger Russlandmennoniten unter der Bezeichnung „Kleine Gemeinde“, zur Entstehung der „Kleinen Gemeinde“ siehe :75f.

der MBG, sondern an das Gebietsamt zu Halbstadt, in welchem sie die ausgetretenen Brüder förmlich der weltlichen Obrigkeit übergeben: „so übergeben wir sie einem wohlloblichen Gebietsamte mit der Bitte, auch Ihrerseits das Ihrige zu versuchen, um sie von ihrem irrigen Vorhaben abzubringen“ (:192). Weitere offizielle Schreiben der kirchlichen Ältesten sowie der Behörden lassen das Ziel erkennen, die neuentstandene Bewegung „ganz und gar auszurotten“ (:204). Dass man vonseiten der mennonitischen Ältesten nicht dringender den Dialog mit den Betroffenen suchte, sondern sie sofort in die Hand der Obrigkeit übergab, lässt Erinnerungen an die Ereignisse zu Zeiten der frühen Täufer anklingen. Dass dieser Schritt selbst bei Außenstehenden Verwunderung hervorrief, zeigt der Bericht des in der Molotschna ansässigen evangelisch - lutherischen Pastors Dobbert, eines Zeitgenossen Wüsts:

Zugleich ersucht man auch das Mennoniten - Gebietsamt, das seinige Mögliche zu versuchen, um die Leute von ihrem irrigen Vorhaben abzubringen. Die Unterschriften von fünf Ältesten zieren dieses *testimonium paupertatis*. [...] Es ist ganz offenbar: Hätten die Ältesten auf dieser Konferenz ein Auge und ein Ohr gehabt für das, was als eine nicht zu leugnende und zu verdeckende Wahrheit von ihren Gegnern ausgesprochen wurde, und eine Abstellung der Mißbräuche angebahnt, eine Verständigung wäre noch möglich gewesen, der Spaltung wäre vorgebeugt worden [...] War es zu loben und zu billigen, daß man die Leute in die Hand der weltlichen Obrigkeit ohne weiteres überantwortete? Warum richteten die Ältesten die Irrenden nicht vielmehr nach ihrem Gesetz? [...] Das wird mir wohl hoffentlich ein jeder zugestehen, daß zur Verhütung einer Trennung von jener Konferenz der Ältesten [...] die ungeeignetsten und ungeistlichsten Mittel gewählt wurden. (:326).

Die ergriffenen Maßnahmen lassen dann auch an Schärfe nichts zu wünschen übrig:

Die ausgetretenen Geschwister wurden (außer in Gnadenfeld und Ohrloff<sup>100</sup>) mit dem Bann und der Meidung belegt, was für die Betroffenen die Unmöglichkeit jeglichen geschäftlichen Verkehrs mit den übrigen Kolonisten und damit eine rasche Verarmung zur Folge hatte; es kam, wie im Falle des Heinrich Hübert, zur Haft oder Haftandrohung, zur Verurteilung zur Zwangsarbeit, zur Weigerung der Ausstellung eines Passes, wodurch die Betroffenen in ihrer Bewegung erheblich eingeschränkt waren sowie zur Drohung mit der Verbannung nach Sibirien (siehe zu alledem :202 ff). Die gehässige, verächtliche Behandlung der Ausgetretenen sowohl durch die Behörden als auch vonseiten vieler Kolonisten<sup>101</sup> schuf ein Klima, das die Ausgetretenen wohl kaum zum Verbleib oder zur Rückkehr in ihre „alten“ Gemeinden ermutigen konnte.

100Zu der positiv herausragenden Stellung der Ohrloff - Halbstädter Gemeinde siehe Gliederungspunkt 3. 3. 3.

101Als Johann Claassen sich wegen der Angelegenheit der MBG in St. Petersburg aufhielt, begegnete einer seiner Söhne „bei einem Spaziergang hinter den Gärten einem der würdigen Bewohner des Dorfes. 'Na, du kleiner frommer Düwel, wor es dien Vader?' ['Na, du kleiner frommer Teufel, wo ist dein Vater'] war die gehässige, verächtliche Anrede des 'Ohmke' an das erschrockene Kind“; :203.

### 3. 3. 6. 3 „Juniprotokoll“ von 1865

Ähnlich wie bei der Entstehung der MBG sind auch für das Juniprotokoll von 1865 positive wie negative Faktoren zu verrechnen. Als bewusst offizielles Dokument veröffentlicht, lag es deutlich auch im Interesse der MBG, mit diesem Bekenntnis die MBG vor der Öffentlichkeit in ein neues und rechtes Licht zu rücken.<sup>102</sup> Der Schlusstrich unter die Vergangenheit war gezogen, die MBG wollte sich – frei vom Ballast der negativen Ereignisse und Zustände der zurückliegenden Jahre - auf den Weg in die Zukunft begeben.

Das im September 1865 an die Adresse des Staatsrates Brun<sup>103</sup> - und damit an die Obrigkeit - gerichtete Bekenntnis der MBG zeigt, dass man auch im Hinblick auf die zuständigen Regierungskreise bemüht war, das Gesicht zu wahren bzw. wiederherzustellen. Dabei sprechen sowohl das „Juniprotokoll“ vom Juni 1865 als auch das Bekenntnis an Staatsrat Brun eine erstaunlich milde Sprache: Namentlich das Bekenntnis an Staatsrat Brun liest sich mehr wie eine Verteidigungs- als eine Bekenntnisschrift; die Anklagen an die Adresse der kirchlichen Mennonitengemeinden überwiegen deutlich die Passagen, in denen eigene Schuld und Versagen eingeräumt werden. Die Folgen des Juniprotokolls und der darin zum Ausdruck kommenden Umkehr waren jedoch gravierender, als es der Wortlaut des Dokumentes vermuten lässt:

Daß die Konsequenzen des „Juniprot.“ schärfere waren, als die Sprache desselben, [...] ist naturgemäß. Jedes aus den Lebensbedürfnissen entquollene große Programmwort einer reformierenden Idee ergibt schärfere Konsequenzen, als sein Ton ist. [...] Fortan wurde die Molotschnaer M.-B.-G. und ihr nach in einigen Jahren die ganze M.-B.-G. in Rußland und N.-Amerika mehr „kleingemeindsch“ (mennonitisch - puritanisch, ein wenig schwermütig und formalistisch - asketisch fromm) als „hüpfersch“. (:366 f).

Dieser „ein wenig schwermütige und formalistisch - asketisch fromme“ Zug scheint sich, ähnlich wie der Ruf nach Ordnung,<sup>104</sup> in der weiteren Entwicklung der MBG in weiten Kreisen manifestiert zu haben und ist vor allem in einigen der MBG - Aussiedlergemeinden in Deutschland (wie aber auch in anderen „strengen“ Aussiedler - Kirchengemeinden) deutlich wahrnehmbar.

Auffallend ist, dass beide Dokumente („Juniprotokoll“ und die Eingabe an Staatsrat Brun) die während der Frühphase der MBG häufig zu beobachtende ausgeprägte konfessionelle Enge und Exklusivität kaum thematisieren:

<sup>102</sup>Wie vielen offiziellen Verlautbarungen, so eignet auch dem „Juniprotokoll“ eine gewisse Zweideutigkeit (zur Zweideutigkeit offizieller kirchlicher Dokumente siehe Reimer 1996a:24; Friesen 1911:165; Toews 1984:85 f. <sup>103</sup>Staatsrat Brun war vom Innenministerium beauftragt, die Sache der „Ausgetretenen“ zu untersuchen (Friesen 1911:368).

<sup>104</sup>„Man war, wie nach Ordnung! Ordnung! - hungrig nach Vorträgen“ (:388).

Das „Juniprotokoll“ erwähnt Vorfälle wie systematische Bücherverbrennungen von Werken nicht - mennonitischer Autoren (Hofacker, Arndt, Stark) mit keinem Wort; die Eingabe an Staatsrat Brun enthält zwar einen vagen Hinweis auf Jo 17, vermittelt aber durchweg das Bild, als sei die MBG *die* christliche Glaubensgemeinschaft par excellence, wie folgende Auszüge aus dieser Schrift zeigen:

Gott in Seinem Ratschluß durch den Willen Seines einzig geliebten Sohnes, unsres Herrn und Heilandes, gelang es, aus der toten Christenheit sich in uns eine Gemeinde zu berufen, die sich vor aller Welt mit ihrem einen Bestreben nach wahrhaft christlicher Freiheit in Wort und Wandel offenbaren sollte [...]  
so sollte die von Gott berufene Gemeinschaft mit ihren guten Werken leuchten, damit die Welt erkenne, daß wahrhaftig Gott mit uns sei [...] Die aus der Welt ausgetretene und von ihr abgeschiedene Gemeinde [...] Gott aber, der mächtig, langmütig, geduldig und von großer Güte und Barmherzigkeit, konnte es nicht zulassen, daß die Gemeinde, die Er sich selbst zum Ruhm berufen und auserwählt, durch Satans List sollt zerteilt und verstört werden. (:369 f)

Alle übrigen (nicht der MBG angehörenden) Mennoniten sind „Brüder nach dem Fleisch“, mit denen man sich eher ethnisch als geistlich verbunden fühlt; an anderer Stelle benennt die Eingabe alle, die nicht der MBG angehören schlichtweg „die, die draußen sind“ (:370).

Vor dem Hintergrund der ursprünglichen geistlichen Verbundenheit über die Konfessionsgrenzen hinweg, wie sie beispielsweise in den Kontakten zu Eduard Wüst in Erscheinung trat, nimmt sich die hier vernehmbare Anspruch auf geistliche Exklusivität eher als ein Rückschritt denn als ein Fortschritt aus.

Friesen gesteht diesen egozentrischen Zug<sup>105</sup> der MBG ein, wenn er rückschauend feststellt:

Sind die „Werke“ der M.-B.-G. in dieser Beziehung „völlig erfunden worden vor Gott?“  
Hat sie ihrerseits alles getan, um „alle Gläubigen nach dem Willen unseres himmlischen Vaters [...] zu vereinigen?“  
Wir glauben, nein. [...]  
Der Begriff der „Gemeinschaft der Heiligen“ wurde zu sehr an die eigene Gemeinde geknüpft. [...]  
Die M.-B.-G. konnte nicht begreifen, daß man nicht unbeschränkt ihre Erkenntnis teile, und nicht begreifen - o wir armen Köpfe und enge Herzen! - daß uns noch manches Wertvolle an Erkenntnis mangeln könne. (:376 f)

Diese Fixierung auf die eigene Gemeinschaft, verbunden mit einem ausgeprägten Bewusstsein der Exklusivität derselben, hat sich in der MBG auch in der Folgezeit erhalten und ist einigen MBG - Gemeinden bzw. Gemeindegemeinschaften bis in unsere Tage deutlich abzuspueren.

<sup>105</sup>Zweifelsohne war es das Ziel der damaligen MBG - Führung, die eigene Glaubensgemeinschaft *theo*zentrisch auszurichten, doch meinten sie, die Theozentrik am ehesten und vollkommensten in der Egozentrik der MBG erreichen zu können.

### 3. 3. 6. 4 Spiritualistisch - schwärmerische Entgleisungen<sup>106</sup>

Deutlicher noch als im Falle der Entstehung der MBG sowie des „Juniprotokolls“ wird im vorliegenden Gliederungspunkte zu Tage treten, dass Licht und Schatten auch in der Erweckung von 1860 oft in unmittelbarer Gemeinschaft, buchstäblich in „Personalunion“ auftraten. So sind die gleichen Brüder, die unter Gliederungspunkt 3. 3. 6. 1 als führende Träger der Mission und Evangelisation der frühen MBG erwähnt wurden,<sup>107</sup> zeitgleich als führende Träger spiritualistisch - schwärmerischer Entgleisungen in Erscheinung getreten.

Im Folgenden gebe ich zunächst einen kurzen Überblick über den Verlauf der Ereignisse in Verbindung mit den Entgleisungen, im Anschluss daran werden drei wesentliche Elemente der spiritualistisch - schwärmerischen Entgleisungen separat beleuchtet.

#### 3. 3. 6. 4. 1 Die Ereignisse im Überblick<sup>108</sup>

Die Anfänge dieser negativen Begleiterscheinungen der Erweckung reichen bis in die Zeit des Eduard Wüst zurück.

Die wesentlich durch Eduard Wüsts Predigtdienst ab 1845 initiierte Erweckung fand von Anfang an Nachfolger auch aus den mennonitischen Kolonien, insbesondere die Kolonie Gnadenfeld stand in engem Kontakt zu Wüst. Mit Beginn der 1850er Jahre kam es zu einer Spaltung unter den Anhängern Wüsts. Angeführt von einem Bruder namens Kappes, der Bruchstücke aus den Predigten Wüsts herausriss und darauf eine Freiheitslehre gründete (Kröker 1903:88), verließen anlässlich eines Missionsfestes „die 'fröhlichen Brüder' die Kirche unter Singen und Jauchzen“ (Friesen 1911:183). Aus den Reihen der Mennoniten fanden unter anderen Wilhelm Bartel, Johann Claassen und Jakob Reimer<sup>109</sup> zunächst Zugang zu Kappes. Die nun unter den Anhängern Wüsts<sup>110</sup> bestehende Separation übertrug sich unmittelbar nach Gründung der MBG auf diese. Die „freie“ oder „fröhliche“ Richtung wählte sich zu Anfang über die Sünde erhaben: „Diese glaubten schon, die Schlange unter den Füßen zu haben, [...] einige kamen auf den Gedanken, daß alles, was ihnen jetzt in den Sinn kam, von Gott sei, und daß Gott nichts zulassen werde, was Seinen Kindern schädlich sei (:239).

<sup>106</sup>Ich differenziere im Folgenden nicht immer zwischen der Chortitzer und der Molotschnaer MBG, da die Ereignisse in beiden Kolonien sich nur geringfügig unterschieden und auch nahezu zeitgleich auftraten.

<sup>107</sup>Es handelt sich um die Brüder Heinrich Bartel, Benjamin Becker und Gerhard Wieler.

<sup>108</sup>Nähere Ausführungen zu den folgenden Punkten bei Friesen 1911:164 ff; Kröker 1903:42 ff; Löwen 1989:19+ 29 + 57; Doerksen 2000:311 - 325; Toews 1984:86 + 88 ff.

<sup>109</sup>Reimer distanzierte sich später als erster der führenden „fröhlichen“ Mennoniten von dieser Bewegung und trat ihr entschieden entgegen.

<sup>110</sup>Wobei die „Fröhlichen“ ab dem Datum ihres Auszuges (ca. 1858) nicht mehr als Anhänger, sondern als Gegner Wüsts auftraten .

Besonderheiten in der Schriftauslegung (eine kaum bis gar nicht vorhandene Unterscheidung von Gesetz und Evangelium bzw. Altem und Neuem Bund, allegorische Auslegung von Schriftstellen) hatten zur Folge, dass außergewöhnliche und zum Teil anstößige Praktiken und Lehren als schriftgemäß eingeführt wurden: So kam es über der Einführung des „Heiligen Kusses“ (Rö 16, 16) auch unter Personen verschiedenen Geschlechtes, zu erheblichen Auseinandersetzungen, im Laufe derer die Gegner als „nicht frei gemacht“, „pharisäisch“ oder „schiffbrüchig am Glauben“ verschrien (:231 + 229) und zum Teil aufgrund dieses „Tatbestandes“ aus der Gemeinde ausgeschlossen wurden. Selbst die „Freudenäußerungen“ während des Gottesdienstes wie Tanzen, Springen, Jauchzen oder lautes Musizieren auch unter Gebrauch von Schlagzeugen<sup>111</sup> wurden schließlich obligatorisch.

Unter der Führung der Brüder Benjamin Becker, Bernhard Penner und Gerhard Wieler entwickelte sich schließlich eine Periode der „geistlichen Gewaltherrschaft“ (:232), die üble Früchte hervorbrachte: Es kam zu öffentlich inszenierten Bücherverbrennungen, denen in erster Linie die zuvor hochgeachteten und verbreiteten Schriften und Bücher evangelisch - pietistischer Autoren (Hofacker, Arndt, Stark) zum Opfer fielen; jeglicher freundliche Umgang mit Andersdenkenden wurde den Mitgliedern untersagt; die geistliche Gemeinschaft mit Gläubigen außerhalb der MBG wurde als „Schmiererei“ abgeurteilt, es wurden Droh - und Bannbriefe versandt, Gemeindeausschlüsse wurden - wie im Fall des Jakob Reimer - mit dem „Nichtmitmachen der Freudenäußerungen“ begründet (:233), Ausgeschlossene wurden dem Teufel übergeben.

Nachdem sich bereits um das Jahr 1862 die Mehrheit der Brüder von der „Freiheitslehre“ distanziert hatte, kam es im „Juniprotokoll“ des Jahres 1865 zur gemeinsamen, öffentlichen Buße über die geistlichen Irrwege der vergangenen Jahre; der Herrschaft der „Überfröhlichen“ Brüder war damit ein Ende gesetzt.

### **3. 3. 6. 4. 2 Die „Freiheitslehre“**

Das Aufkommen derselben reicht noch in die Zeit vor Gründung der MBG zurück und fand in dem evangelisch - lutherischen Bruder namens Kappes ihren ersten Anführer. Die Anfänge derselben seien hier nach der Schilderung A. Krökers wiedergegeben:

Ein redengewandter und schlagfertiger Bruder namens Kappes wußte sich einen unheilvollen Einfluß zu verschaffen. Er hatte einige Sätze von der Freiheit in Christo aufgegriffen und beutete dieselben nun auf seine Weise aus, um seiner Neigung zur Zügellosigkeit Raum zu schaffen.

<sup>111</sup>Jakob Reimer hat sich bereits im Juni 1861 (unter anderem wegen des lauten Musizierens, das er unter der Bezeichnung „Lärm“ zusammenfasst ) von der „fröhlichen“ Richtung distanziert. In einem Brief an Johann Claassen vom 11. Juni 1861 bringt er zum Ausdruck, „daß ich solchen Lärm, wie am Sonntag, den 28. Mai bei mir in der Scheune gewesen ist, nicht mehr in meinem Hause haben will“ (Friesen 1911:225).

Er und sein Anhang begannen im Jahre 1858 damit, eine Opposition gegen Wüst ins Werk zu setzen [...] Bald beschuldigte man ihn auch, daß er zu großen Wert auf kirchliche Formen, Taufe, Abendmahl und Konfirmation lege, und verlangte mehr evangelische Freiheit, die man dann auch in einem loseren Betragen auszuüben suchte. [...] Wüst trat dem bedenklichen Geist gleich von Anfang an entschieden entgegen, reizte denselben aber nur zu stärkerer Opposition. [...] Die Opposition machte geltend, daß der Pfarrer sich selbst untreu zu werden beginne, indem er und seine Gesinnungsgenossen immer mehr zum alten, steifen Pietismus, der vor Wüst gekollert habe, zurückneigen, daß die Religion immer mehr als tote Form betrieben werde, was sich namentlich auch darin zeige, daß unwürdige Leute zum Abendmahl zugelassen werden. Wüst und seine Gesinnungsgenossen gaben das in versöhnlichem Tone zu, machten aber geltend, daß zuviel Freiheit gefordert werde. [...] Kappes und seine Preußen wollten von einem Einlenken zur Versöhnung nichts wissen; sie warfen mit Schlagwörtern wie „steifes Pharisäertum“, „scheinheilige Gerechtigkeitsbrüder“, „totes Kirchenwesen“ und dergleichen um sich und verlangten ungeschmälerte „evangelische Freiheit“. Als die Debatte dadurch heftiger zu werden begann, erhob sich plötzlich Kappes und rief: „Brüder, kommt! Wir sind fertig!“ Und nun erhob sich die Oppositionspartei und stimmte ein in ihrem Kreise aufgekommenes, triviales Lied an:  
 „Pharisäer lasset suchen, Wo ihr Hochmut Werke find't.  
 Das Gesetz wird sie verfluchen, denn ihr Herz ist voller Sünd'.“  
 Mit diesem Gesang auf den Lippen schritt die Opposition zur Kirche hinaus (Kröker 1903:88 - 90).

Dieses Verständnis einer „Freiheitslehre“ übertrug sich unmittelbar danach auf Brüder aus dem Kreise der MBG, nachdem es bereits Jahre zuvor in der von der Erweckung sehr früh ergriffenen Gemeinde Kronsweide aufgetreten war:<sup>112</sup> So berichtet Cornelius Hildebrandt, Sohn des mit Wüst befreundeten Kronsweider Ältesten Jakob Hildebrandt, in seinen Memoiren, dass ein Mitglied der Kronsweider Gemeinde, Johann Löwen, nach seiner Bekehrung aufgrund einer fragwürdigen Auslegung einiger Bibelstellen<sup>113</sup> eine Irrlehre in die Gemeinde einbrachte. Bereits in einem Brief an den Kronsweider Ältesten Jakob Hildebrandt vom 28. Sept. 1854 nimmt Eduard Wüst selbst zu dieser Irrlehre Stellung, nachfolgend seien einige Passagen aus dem Brief Wüsts an Hildebrandt wiedergegeben:

Ich habe, mein Lieber, die Überzeugung gewonnen, daß unter den armen Kronsweidern, wenn sie auch, wie ich gern glaube, vom Herrn aus dem Tode zum Leben erweckt worden sind, ein satanisches Gift der Irrlehre und grundstürzenden Ketzerei eingedrungen [...] Von gotteslästerlichen Reden, die unter den Kronsweider Neu - Erweckten von mir selbst am Sonnabend gehört worden sind, konnten sie einige in meiner Predigt hören. Klassen behauptete am Sonnabend gegen mich in einer unerhörten Frechheit, Gott kann mich nicht beschuldigen, nicht verdammen. Ähnliche Lehren und Redensarten habe ich von Jakob Janzen und Löwen

<sup>112</sup>Die Erweckung erreichte die Gemeinde Kronsweide bereits im Jahr 1853; siehe hierzu Hildebrandt 1913; Friesen 1911:237 - 239.

<sup>113</sup>Friesen (1911:239) schreibt hierzu: „Sie verkehrten die Schriftstellen: - Den Reinen ist alles rein. - So tue nun ich dasselbe nicht, sondern die Sünde, die in mir wohnt, - und ähnliche derart, daß sie glaubten, sie täten mit allem den Willen Gottes“

hier in Schönwiese gehört [...] Meine Ansicht ist, daß es ihre heiligste Pflicht ist, hier nimmer länger zuzusehen, sondern in Verbindung mit dem Ältesten der anderen Gemeinde, mit dem ich darüber gesprochen, zu handeln, hauptsächlich die betreffenden Personen über ihre irrigen Ansichten, die ja so ziemlich überall bekannt sind, da sie ja vor einigen Jahren in hiesiger Kirche öffentlich verkündigt worden sind, zu befragen, zu belehren aus der heiligen Schrift, und zu ermahnen [...] Ihre Hauptstütze haben die unter diesen Leuten im Schwange gehenden Ketzereien in dem Grundsatz ihrer Schriftauslegung, nach welchem hinter dem Buchstaben der Schrift erst der geistliche Sinn von dem in ihnen wohnenden Geiste hervorgesucht werden muss. Es sind wahrhaftig recht freche und stolze Geister, die sich nicht wollen lehren lassen; Geist und Wort so zu trennen, wie sie trennen, ist allen reformatorischen Grundsätzen der Auslegung der Schrift zuwider und öffnet allem Irrtum, allem Unsinn die Tore. (Hildebrandt 1913:Nr. 19 vom 18. März 1913 o. S.).

Die Aussagen Wüsts in diesem Brief sind in doppelter Hinsicht aufschlussreich:

Zum einen geht daraus hervor, dass auch Wüst selbst den Ursprung der (in seinem Brief inhaltlich nicht näher ausgeführten) Irrlehre in seiner eigenen Kirche sieht ("da sie ja vor einigen Jahren in hiesiger Kirche öffentlich verkündigt worden sind"), zum anderen führt Wüst die Entstehung der Irrlehre auf eine unzulässige Methode der Schriftauslegung bei den betroffenen Brüdern zurück. Die von Wüst getadelte Trennung von Wort und Geist rückt die Irrlehren eindeutig in den Bereich des Spiritualismus<sup>114</sup>.

Inhaltlich scheint sich die Irrlehre wesentlich in zwei Faktoren manifestiert zu haben: Einerseits in dem Verständnis „Wir sind frei von der Sünde, sie ist tot“ (Friesen 1911:230), was zur Folge hatte, dass die betreffenden Brüder (und Schwestern) meinten, ein wiedergeborener Christ könne überhaupt nicht mehr sündigen; andererseits in einer allzu leichtfertigen Einebnung der geschlechtlichen Unterschiede ("Es ist weder Mann noch Weib, sondern alles und in allem Christus“, :230). Beide Überzeugungen wurden innerhalb kürzester Zeit durch negative Episoden im Leben führender „Freiheitskämpfer“ (Ehebruch und Grenzüberschreitungen auf sinnlich - erotischem Gebiet) als Irrlehren entlarvt, was eine Abkehr der führenden Brüder von der „Freiheitslehre“ im Frühjahr 1862 zur Folge hatte. Nachfolgend sei aus einem Brief Wilhelm Bartels an die Ehefrau Johann Claassens vom Mai 1862 zitiert, in dem (nachdem auch er, einst führender Verfechter dieser Richtung, sich davon distanziert hatte) er selbst (aus eigener Erfahrung) diese Richtung rückblickend charakterisiert:

[...] man vermaß sich, über alle Klippen hinweg zu sein. Man sang statt: „Doch weiß ich keinen schlimmern Knecht“, - „Doch weiß ich keinen bessern Knecht, ich mach Ihm alle Sachen recht!“ u. dgl. Und so fing man an, anstatt arm in sich und reich in Christo zu sein, reich in sich und arm an Erkenntnis Christi zu sein. (:231).

<sup>114</sup>Siehe die Definition zu „Spiritualismus“ in Fußnote 18 dieser Arbeit.

Nachdem sich die Mehrheit der in diese Angelegenheit verstrickten Brüder bereits 1862 öffentlich davon distanziert hatte, wurde dieselbe im „Juniprotokoll“ von 1865 noch einmal nachträglich offiziell erwähnt und verurteilt:

Zum Schluß erwähnen wir nur noch, daß wir Gott Lob und Dank sagen, daß die von uns genannte „Freiheitslehre“, die einige unserer Geschwister schon nach Verlauf eines Jahres nach unserm Ausgange mißbrauchten und darin leider dem Fleische Raum gaben, wodurch denn offenbar dem Reiche Gottes großer Abbruch getan wurde, hat nun bereits seit 4 Jahren aufgehört und hat keine Vertreter mehr. Diejenigen Seelen, die in dieses Uebel hineingekirrt waren, bekanten bei M.s Ausschluß ihr Unrecht und erlangten Verzeihung. (:365).<sup>115</sup>

### 3. 3. 6. 4. 3 Die fröhliche / überfröhliche Richtung

Die Namen, die den Vertretern der „Freiheitslehre“ von ihren Gegnern beigelegt wurden und mit denen sie in die Geschichte der Russlandmennoniten eingingen, lauten „Fröhliche“, „Überfröhliche“, „Hüpfen“. Damit wird den äußerlich am ehesten wahrnehmbaren Kennzeichen ihrer Glaubenspraxis Rechnung getragen. Sie selbst nannten sich nach ihrer offiziellen Lossagung von der Freiheitslehre „Einfältige“ oder „Gnadekinder“ (:185). Während sie vor 1862 unter den Selbstbezeichnungen „die Freien“ oder „die Starken“ auftraten, so scheint nach der nach außen hin<sup>116</sup> bekundeten Überwindung der Freiheitslehre der Ton ihrer offiziellen Selbstdarstellungen sich nahezu in das Gegenteil zu verkehren: Konnten zuvor die führenden Brüder dieser Richtung auch öffentlich nicht hoch genug von sich denken und reden, so schienen sie sich jetzt bis in den Staub zu beugen, Christus und Sein Werk hingegen bis in den Himmel zu erheben. Einzig die Freude über das, was Christus an und in ihnen vollbracht hatte und wer Er für sie war, hatte die (insbesondere in den gottesdienstlichen Versammlungen gepflegten) mehr oder weniger heftigen Freudenäußerungen zur Folge. Die Berichte über die Zustände und Ereignisse während der Versammlungen weichen naturgemäß voneinander ab, eine Zusammenschau der verschiedenen Berichte von Mitgliedern, Freunden sowie Gegnern der Richtung<sup>117</sup> lässt als „kleinsten gemeinsamen Nenner“ folgende - für die damaligen Verhältnisse der Russlandmennoniten außergewöhnliche - Bestandteile ihrer Versammlungspraxis erkennen: Der gemeinsame Gesang war mitunter sehr lautstark und von Instrumenten wie Harmonika

<sup>115</sup>Auf die zweifelhaften Methoden der Schriftauslegung, die diesen bedenklichen Irrtümern ihr vermeintlich biblisches Fundament verschafften, wird im „Juniprotokoll“ nicht eingegangen.

<sup>116</sup>Ob die im Jahre 1862 nach außen hin bekundete Lossagung von der Freiheitslehre in jedem Falle auch mit einer inneren Buße oder Umkehr verbunden war, erscheint - vor dem Hintergrund des in Gliederungspunkt 3. 3. 6. 4. 4 ausgesagten - fragwürdig.

<sup>117</sup>P. M. Friesen bietet - beginnend mit den Ereignissen um Eduard Wüst - eine Fülle von Material an Briefen, offiziellen Dokumenten und eigenen Einschätzungen sowohl von Mitgliedern der „Fröhlichen“ als auch von ihren Gegnern (1911:170ff).

und Geige begleitet (:334); gelegentlich wurde während der Gottesdienste gesprungen („Hüpfen“) und getanzt<sup>118</sup> (siehe unter anderem :224 f, 320); laute Freudenäußerungen („Jauchzen“) wurden ausgestoßen<sup>119</sup>; die Musik war mitunter von Schlaginstrumenten<sup>120</sup> begleitet. Während des Gottesdienstes kam es zu lauten Gebeten, die durch Ausrufe oder Zurufe wie „Viktoria“, „Gloria“, „Halleluja“ begleitet oder unterbrochen sein konnten (:320).

Dabei stand nach Aussagen führender Vertreter der „Fröhlichen“ die Intensität der Ausrufungen sowie des Jauchzens und Springens in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Wirken des Heiligen Geistes und konnte gleichsam als Gradmesser für die in ihrer Mitte sich offenbarende Fülle des Geistes angesehen werden. So führt das „Protokoll“ einer Versammlung im Hause des Johann Claassen vom 23. Juli 1861 Folgendes aus: „Zum Abschiede sagten sie uns ganz offen, daß sie mitunter auch vergnügter als jetzt, mit lauterer Ausrufungen, Musik und Springen ihre Andacht feiern, je nachdem sie von dem Geist Gottes mehr oder weniger belebt würden“ (:332).

Während ein Teil der vorgenannten Freudenäußerungen (so insbesondere die freudigen Ausrufe, das Jauchzen, das Springen) in einigen Fällen durchaus der unverstellten Freude über die Erlösung in Christus Ausdruck gab und spontan auftrat, scheint man diese Elemente nach kurzer Zeit systematisch festgeschrieben und zum unverzichtbaren Bestandteil von in der Fülle des Geistes gewirkten gottesdienstlichen Veranstaltungen erklärt zu haben.

Die Verbindlichkeit der Freudenäußerungen wurde herbeigeführt, indem sie durch die führenden Brüder der Bewegung während der Versammlungen in Ansprachen durch Bibelverse begründet und damit legitimiert wurden: So wurde die Freude generell durch Bibelstellen wie Phlp 4, 4 eingefordert; „Pauke“ und Tanz wurden unter anderem aus Jer 31, 4 („[...] du Jungfrau Israel, du sollst dich wieder schmücken, Pauken schlagen und herausgehen zum Tanz“) oder Ps 87 hergeleitet; das Jauchzen wurde beispielsweise durch 1. Sm 4 oder Ps 47, 2 („Schlagt froh in die Hände, alle Völker, und jauchzet Gott mit fröhlichem Schall“) als für neutestamentliche Christen verbindlich herausgestellt.

Wer sich unter den Versammlungsteilnehmern also in der Folgezeit gegen diese Freudenäußerungen wandte, widerstrebte damit nach dem Urteil der führenden Brüder unmittelbar dem Heiligen Geist und musste damit rechnen, unbarmherzig aus der

<sup>118</sup>Die Übergänge vom „Hüpfen“ zum „Tanzen“ scheinen dabei fließend gewesen zu sein, wobei gelegentlich auch folkloristische Tänze das Repertoire der gottesdienstlichen Versammlungen ergänzten. So schreibt der Prediger Abraham Unger aus Einlage in einem Brief von 12. Februar 1865: „wenn Benjamin Bekker es sich nicht zur Sünde machen läßt, wenn Bruder und Schwester zusammen im Walzer herumtanzen, [...] daß der Schweiß durch die Kleider geht“ (Friesen 1911:361).

<sup>119</sup>So schreibt Jakob Böcker, einer der führenden „fröhlichen“ Brüder, in einem Brief an Johann Claassen vom 11. Juni 1861: „Den Sonntag ist es so munter zugegangen [...], daß die Brüder gesprungen und gejauchzt haben [...] Wenn er [...] sagen wird, daß wir mit einem großen Geschrei jauchzen und daß wir auch tanzen, da redet er recht daran“ (:224 f).

<sup>120</sup>In der Sprache der Fröhlichen die „Pauke“, laut P. M. Friesen ist darunter ein Tamburin zu verstehen.

Gemeinschaft ausgeschlossen zu werden.<sup>121</sup>

Selbst P. M. Friesen kann in den zu *Beginn* der Bewegung auftretenden Freudenäußerungen durchaus einige positive Aspekte erkennen und tadelt im Wesentlichen die im Verlauf der Bewegung zu verzeichnende verbindliche Festschreibung dieser Elemente:

Wir verurteilen die Jauchzer und Hüpfen nicht gar arg: sie [sic] waren ursprünglich voll eines Bewußtseins der völligen Errettung [...] durch eine alle Begriffe übersteigende Gnade, für die bis dahin geübte südrußl. menn. Denk-, Empfindungs-, Rede- und Gesangesweise keine Mittel kannte: Der alte Schlauch konnte dem neuen Moste nicht Widerstand leisten. - Dann aber wurde das ursprüngliche rein naive ungekünstelte Fröhlichsein, das nur kurze Momente so sinnenüberwältigend bleiben kann, zum erkünstelten, erzwungenen, nervösen krankhaften und dann [...] fleischlich [...] (:366).

Ein geistlich nüchternes Urteil dürfte sich demzufolge nicht darin erschöpfen, die Freudenäußerungen entweder gänzlich gutzuheißen oder aber sie in Bausch und Bogen zu verurteilen. Vielmehr legt sich hier ein differenzierendes Urteil nahe, das die positiven (und geistgewirkten) Bestandteile dieser Frömmigkeitsäußerungen durchaus (an-) erkennt, ihren Missbrauch jedoch in ihrer Instrumentalisierung (und damit nicht mehr Geist-, sondern „Mensch - Gewirktheit“) erkennt und aufzeigt.

Demzufolge scheint mir der Mißbrauch der Freudenäußerungen darin zu bestehen, dass man Erscheinungen, die vom Heiligen Geist im Leben der jeweiligen Gläubigen nur für Momente hervorgebracht wurden, zum geistlichen Dauerzustand eines geisterfüllten Christen erklärte und damit verbindlich festschrieb und einforderte. Damit wurde das, was zu Beginn singulär und unvorhersehbar (Jo 3, 8) vom Heiligen Geist gewirkt wurde, in menschlicher Kraft kopiert und nachgeahmt. Die Folge musste notwendig ein Zerrbild geistgewirkter gottesdienstlicher Gemeinschaft sein. Der Verweis auf Gal 3, 3<sup>122</sup> („Seid ihr so unverständlich? Im Geist habt ihr angefangen, wollt ihr's denn nun im Fleisch vollenden?“) erscheint hier angebracht. Des Weiteren sei hier angemerkt, dass Umfang und Intensität der Freudenäußerungen bei den einzelnen Christen auch in Verbindung mit ihren jeweiligen charakterlich - seelischen Ausprägungen zu sehen war. Auch diesem Sachverhalt wurde, indem die führenden Brüder von oben herab „durch die Bank“ die Fröhlichkeit in gleichem Maße für alle einforderten, nicht Rechnung getragen.

<sup>121</sup>So geschehen an Prediger Jakob Reimer, :233.

<sup>122</sup>Dies hat der damalige Älteste der MBG, Heinrich Hübert, deutlich und frühzeitig erkannt, wie aus einem seiner Briefe an Johann Claassen vom 18. Juni 1861 hervorgeht: „Als einmal die 'Kl. Gemeinde' aus der Kirche ausgegangen, indem sie das unrichtige Treiben und Handeln der Kiche erkannte, da benutzte der Teufel die Zeit und brachte sie recht aufs eigene Wirken, wie du selbst es weißt. Als später, nicht vor langer Zeit, in der Alten Kolonie eine Erweckung kam [...], wodurch auch den Leuten aus dem Worte Gottes die Freiheit in Christo in etwas [sic] klar wurde, suchten sie, ehe sie recht fest in dieser Gnade wurden, was der Geist in ihnen angefangen hatte, im Fleisch zu vollenden.“ (Friesen 1911:227).

Abschließend sei zu diesem Punkt angemerkt, dass sich aufgrund der durch den Standort der jeweiligen Verfasser bedingten subjektiven Färbung und Bandbreite der diversen Primärquellen zum Komplex der „Fröhlichen“ recht unterschiedliche Bilder vom gesamten Ausmaß der damaligen Verhältnisse entwerfen lassen:

Legt man (überwiegend von Gegnern oder Außenstehenden verfasste) Berichte zugrunde, welche die Ereignisse sehr drastisch und negativ schildern und zu Verallgemeinerungen und Pauschalurteilen neigen,<sup>123</sup> so ließe sich das Bild einer Glaubensgemeinschaft entwerfen, die sich in ihren Versammlungen durch permanente spiritualistisch - schwärmerische Exzesse, im Privatleben namentlich ihrer führenden Mitglieder durch Verführung argloser Seelen zur „fleischlichgesinnten [...] Schwärmerei“ (:321) auszeichnet.

Entwirft man einen Grundriss der „Fröhlichen“ jedoch aufgrund von moderaten und wohlwollenden Berichten<sup>124</sup>, so läßt sich eine Glaubensgemeinschaft zum Vorschein, die - bei einigen vereinzelt auftretenden Entgleisungen - vorbildliche Hingabe, Opfer- und Einsatzbereitschaft der Mehrheit ihrer Mitglieder erkennen läßt und die das ihr eigene Profil aus der Extensität ihrer Freudenäußerungen gewinnt.

Der „fröhlichen“ Richtung innerhalb der MBG wurde durch führende Brüder derselben, allen voran Johann Claassen<sup>125</sup> und Jakob Reimer<sup>126</sup>, ein Ende gesetzt. Im „Juniprotokoll“ von 1865 ist niedergeschrieben, dass einzelne Bestandteile der Freudenäußerungen (Pauke, Tanzen) in Zukunft nicht mehr praktiziert werden sollen; das Springen oder Jauchzen sind hiervon jedoch ausdrücklich ausgenommen: „Es ist aber damit nicht die Meinung, daß wir nicht vor Freude springen oder jauchzen sollten, wenn uns so ums Herz ist“ (:364).

### **3. 3. 6. 4. 4 Geistliche Gewaltherrschaft, Hochmut und Überheblichkeit**

P. M. Friesen bezeichnet die Zeit nach der Übernahme der Führung der „fröhlichen“ Bewegung durch die Brüder Benjamin Becker, Bernhard Penner und Gerhard Wieler als eine Epoche der „geistlichen Gewaltherrschaft“ (:233). Es scheint, dass in dieser Phase spiritualistische wie auch schwärmerische Phänomene am deutlichsten erkennbar sind. Aus den Aufzeichnungen geht hervor, dass sowohl Benjamin Becker als auch Gerhard Wieler sich selbst als Apostel bezeichneten; mit diesem Amt verbanden sie die Vollmacht, Geschwister ohne Anhören der Gemeinde auf eigenen Entschluss aus der Gemeinde

<sup>123</sup>Beispielhaft sei hier ein Brief des „kirchlich - mennonitischen“ Ältesten Lenzmann an den Herausgeber der *Mennonitischen Blätter* genannt, wie er in Friesen 1911:317 - 323 nachzulesen ist.

<sup>124</sup>Die „Protokolle“ zu gottesdienstlichen Versammlungen der „Fröhlichen“, wie sie in Friesen 1911:332 - 334 nachzulesen sind, vermitteln ein Bild für solche wohlwollende Berichterstattung.

<sup>125</sup>Zur Rolle Claassens bei der Überwindung der MBG siehe Friesen 1911:280 + 362 + 366.

<sup>126</sup>Zur Rolle Jakob Reimers bei der Überwindung der MBG siehe Friesen 1911: 203 + 348 + 225 + 228 + 232 f + 377 (“Reimer war doch der Wellenbrecher gewesen, an dem die Hüpferei zerschellte“, :377).

auszuschließen,<sup>127</sup> was nicht immer ohne tumultartige Szenen vonstatten ging. So berichtet der leibliche Bruder Gerhard Wielers, Johann Wieler:

Den darauffolgenden Montag war eine Konferenz (Bruderschaft), auf welcher G. W. [= Gerhard Wieler] zuerst gesucht, sein Apostelamt und die Wichtigkeit seiner Stellung herauszustellen, und dann mit energischer Willenskraft die Seelen mit Bannen und Entsetzung von Ämtern zusammengeschockt, so daß gegen solche unerwartete Vermessenheit keiner etwas sagen konnte, sondern alle bückten sich vor der eisernen Faust G. W.s nach dem Beispiel Hnr. Neufelds. - Benjamin Bekker und G. Wieler, die sich einander den Rang streitig machten, taten einander mit Faustdrohungen im Namen Jesu in den Bann, mit beiderseitigen mehrmaligen Wiederholungen und Bekräftigungen, weil einer dem andern nicht glaubte. Jedoch, G. Wieler trug von diesem Kampfe den Preis davon, und Benj. Bekker wurde als gebannt angesehen, während andere Brüder, durch solches energische Einschreiten G. Wielers eingeschüchtert, ihm aufs neue die Apostelwürde verliehen, und ich wurde, ohne verhört oder gehört zu werden, von derselben Gemeinde, die mich zwei Wochen früher gerechtfertigt und G. W. gebannt, - jetzt gebannt und G. W. gerechtfertigt. [...] Heinrich Neufeld erklärt: „ein Apostel habe solche Macht“ (ohne Zustimmung der Gemeinde zu bannen) (:360 f).

Hierbei muss es den nüchternen Betrachter verwundern, dass die Mehrzahl der übrigen Brüder - die diese Schritte durchaus nicht alle von Herzen mitgetragen haben - dies alles so widerspruchslos hinnahm. Friesen (:354) meint den ungeheuren Einfluss der „Apostel“ Wieler und Becker mit einer nahezu magischen Ausstrahlung erklären zu können:

Eine ununterbrochene Angst und „Freudenmarter“ - als so etwas haben Dutzende von Zeitgenossen mit Grauen bei der Erinnerung an jene Tage das in religiösen Wahnsinn übergehende „geistliche“ Treiben der Periode 1864 / 65, des „tollen Jahres“, geschildert, und das solche, die damals „glaubten“ ehrlich dabei zu sein. „Wir mussten, sonst wurden wir in den Bann getan, und dann, glaubten wir, gingen wir verloren.“ Und die geistige Beeinflussung der Führer war eine magische [!]; selbst ein ihnen [...] überlegener Hübert unterliegt immer wieder [...] ihrer Beeinflussung und dieser Furcht vor dem Banne. Wie fürchtet sich doch davor selbst der von Natur vielmehr unabhängigen Charakter besitzende Jakob Reimer. - Der Autor erinnert sich selbst aus seinen Jünglingsjahren der berückenden Beeinflussung dieser Personen [...]

Diese Ausführungen Friesens legen die Vermutung nahe, dass hier die rein schwärmerische (und damit menschlich - seelische) Ebene überschritten und die führenden Brüder unter den Einfluss negativer geistlicher Mächte geraten seien.

Begleitet wurde diese Phase geistlicher Gewaltherrschaft durch ein hochmütiges und überhebliches Wesen der führenden Brüder. Dass dieses hochmütige Auftreten (hauptsächlich Andersdenkenden gegenüber) als eine negative Folge der Erweckung gesehen werden muss, lässt sich am Beispiel Gerhard Wielers anschaulich verfolgen.

---

<sup>127</sup>Dieses Verfahren des Ausschlusses allein durch einen Ältesten oder Lehrer wurde im „Juniprotokoll“ ausdrücklich mißbilligt.

Kornelius Hildebrandt berichtet in seinen Memoiren unter anderem von der Erweckung in Kronsweide<sup>128</sup> aus den Jahren ab 1853. Damals war sein Vater, Jakob Hildebrandt, Ältester der Mennonitengemeinde in Kronsweide. Gerhard Wieler hatte als junger, unerfahrener Schullehrer die Lehrerstelle in Kronsweide übernommen und war mit Kornelius Hildebrandt eng befreundet. Über eine neue Lehrmethode geriet er mit den Müttern des Dorfes in Konflikt, die ihm darauf einen Besuch in der Schule abstatteten, bei dem sie ihm vor den versammelten Schulkindern in einer herabwürdigenden Weise begegneten. Wieler, vor den Augen seiner Schüler bloßgestellt, geriet in heftige innere Nöte und kam zu dem damaligen Ältesten Jakob Hildebrandt um Rat. Hildebrandt stand Wieler mit väterlichem Rat zur Seite, seine Autorität als Ältester hatte zur Folge, dass Wielers Position als Schullehrer vor den Müttern des Dorfes gefestigt wurde. Der Bericht Hildebrandts vermittelt anschaulich, dass das Gespräch zwischen dem alten Jakob Hildebrandt und dem jungen Gerhard Wieler in einer freundlichen, familiären, vertrauten Atmosphäre verlief; Wieler war ein Freund des Hauses.

Einige Jahre später hat Wieler sich der „fröhlichen“ Richtung angeschlossen und besucht mit einem weiteren Bruder Jakob Hildebrandt. Die beiden wollen dieses Mal keinen Rat von Hildebrandt, „sondern ihn zur Rede stellen, ihm ins Gewissen reden, ihn anklagen, seine Unzulänglichkeiten ihm vorhalten“ (dieses und die folgenden Zitate sind Hildebrandt 1913:Nr. 17./ 11. Fortsetzung o. S. entnommen). In Anwesenheit anderer Gemeindemitglieder sowie der Kinder und Ehefrau Hildebrandts richtet Wieler, nachdem das Gespräch sich zu einer Auseinandersetzung entwickelt hatte, die Anklage an Hildebrandt: „Sie, Ohm Jakob, haben schon manche Seele in die Hölle hineingepredigt!“ Als der Sohn Jakob Hildebrandts daraufhin eine Gegenbemerkung wagt, „antwortete mir der alte Jugendkamerad: 'Du, Knals [plattdeutsche Abkürzung für 'Kornelius'], du - schaff diene Seligkeit met Forcht und Zettern [sic]!“<sup>129</sup> „Die beiden Eiferer sprachen auch davon, wie sie das Licht des Evangeliums in die Nacht des Heidentums tragen wollten. Auf Vaters Bemerkung, daß sie dann doch zuvor die Sprache der Heiden erlernen müßten, antwortete H. Epp: 'Wer neugeboren ist, hat den heiligen Geist und kann in allen Zungen und Sprachen reden!“ Hildebrandt schließt den Bericht über seinen alten Jugendfreund Gerhard Wieler, indem er schildert, wie Wieler 1866 um Wiederaufnahme in die (kirchliche) Mennonitengemeinde Kronsweide bat: „Vor die Gemeinde gestellt und von dem Ältesten befragt, was ihn veranlasse, zu uns zurückzukehren, antwortete Wieler, daß er bei den Ausgetretenen auch nicht die Gemeinde ohne Runzel und Flecken gefunden, die er gesucht“.

<sup>128</sup>Kronsweide war Teil der „alten“ Kolonie Chortitza.

<sup>129</sup>Kornelius Hildebrandt und Gerhard Wieler waren alte Jugendfreunde.

Abschließend sei bemerkt, dass die in der Zeit der „geistlichen Gewaltherrschaft“ und darüber hinaus führenden „fröhlichen“ Brüder Becker, Penner, Wieler „seit 1865 ohne jeglichen bleibenden Einfluß auf den ferneren Entwicklungsgang der M.-B.- Gemeinde geblieben“ (Friesen 1911:232). Die Spiritualisten wurden somit an den Rand gedrängt oder außer Kraft gesetzt.

### **3. 4 Fazit**

In der Geschichte der Täufer bzw. Mennoniten lassen sich zwei folgenreiche Phasen des geistlichen Aufbruches erkennen:

Die eine ist im Beginn der Bewegung zu sehen, in der frühen Täuferbewegung des 16. Jahrhunderts: Die hier zu beobachtende Zentrierung auf die Heilige Schrift und den Heiligen Geist ist der auslösende Faktor für eine kraftvolle Evangelisations - und Missionspraxis der frühen Täufer. Eine typische Predigtform der frühen Täufer stellt die Bußpredigt dar. Gleichzeitig lässt sich bereits in der frühen Täuferbewegung eine ständige Konfrontation und Auseinandersetzung mit spiritualistisch - schwärmerischen Phänomenen feststellen. Die Spiritualisten in den eigenen Reihen werden durchweg ausgeschlossen; Folge der Auseinandersetzung mit dem Spiritualismus ist aber auch eine zunehmend apologetisch motivierte Täufertheologie, die beispielsweise zu Lebzeiten Menno Simons solche Früchte wie den rücksichtslos praktizierten Bann zeitigt. Das nach innen gerichtete Bestreben um Reinheit der Gemeinde sowie das nach außen gerichtete Bestreben um Wahrung des Gesichtes der eigenen Glaubensgemeinschaft haben bisweilen zu Überreaktionen geführt: Es wurden menschliche Sicherungen eingebaut, die jede nur denkbare spiritualistisch - schwärmerische Entgleisung in den Bereich des Unmöglichen rücken sollten, die sich jedoch (besonders bei unweislicher Handhabung) für die geistliche Dynamik der Täufer- bzw. Mennonitengemeinschaft als Hemmschuh erweisen konnten.

Die missionarische Blütezeit der frühen Täufer wurde allmählich von einer zunehmenden geistlichen Versandung der Mennonitengemeinden verdrängt; der geistliche Zustand der Russlandmennoniten am Vorabend der Erweckung von 1860 wird von Zeitzeugen in einem überwiegend negativen Licht geschildert.

Das für die frühen Täufer so kennzeichnende Migrationsmotiv der Mission und Evangelisation hat der Suche nach einem Zufluchtsort, an dem man das Vertraute bewahren und ungestört seines Glaubens leben konnte, Raum gegeben.

In die selbstgenügsame und in weiten Teilen geistlich erstarrte Glaubensgemeinschaft der Russlandmennoniten bricht mit Macht die Erweckung der Jahre 1845 bis 1860 herein.

Sie wird wesentlich durch Impulse von außen vermittelt und hat unter den Russlandmennoniten sowohl Frucht und Licht als auch Schatten zutage gefördert. Die neuentstandene MBG ermöglicht ihren Mitgliedern, dem Wirken des Heiligen Geistes in einem Maße Raum zu geben, wie es in den traditionellen Mennoniten - Kirchengemeinden nicht möglich gewesen wäre. Einseitigkeiten beim Einsatz der geistlichen Gaben sowie eine eigenwillige Schriftauslegung tragen dazu bei, dass geistlich unerfahrene Brüder die vom Heiligen Geist gewirkten Aufbrucherscheinungen zum Teil falsch deuten und daraus vermeintlich verbindliche Prinzipien ableiten, die zum Aufkommen spiritualistisch - schwärmerischer Phänomene in den Reihen der Erweckten führen. Es gelingt den erweckten Mennoniten, diese Entgleisungen zum Stillstand zu bringen und Richtlinien zu erlassen, die ein Wiederauftreten dieser Verirrungen für die Zukunft verhindern sollen.

Die Evangelisations- und Missionspraxis der Mennoniten hat durch die Erweckung entscheidende Impulse erhalten, die ein Aufleben der mennonitischen Mission auf Jahrzehnte hinaus zur Folge hatte.

Auf anderen Gebieten hingegen ist man unmittelbar nach der Erweckung wieder zurückgerudert; die konfessionelle Enge, die durch die Erweckung zunächst aufgesprengt war, hat sich in weiten Teilen wieder eingestellt und sogar verfestigt.

Der Bruch, der sich seit der Erweckung von 1860 durch die Gemeinschaft der Russlandmennoniten (und darüber hinaus durch die gesamte Mennonitengemeinschaft) zieht und sich am deutlichsten in der Entstehung der MBG manifestiert, konnte nie mehr völlig geheilt werden. Die in die spiritualistisch - schwärmerischen Entgleisungen verstrickten Gemeindeglieder wurden entweder aus den Gemeinden ausgeschlossen oder an den Rand gedrängt und blieben fortan ohne nennenswerten Einfluss auf den weiteren Verlauf der Geschichte der Mennoniten - Kirchengemeinden wie auch der MBG.

## 4 Eigener Ansatz

Ziel dieses abschließenden Teiles der vorliegenden Arbeit soll es sein, allgemeine Erkenntnisse, wie sie unter anderem in Teil 2 dieser Arbeit gewonnen wurden, in Verbindung mit biblischen Richtlinien zu den unter Gliederungspunkt 3 ausgeführten mennonitisch - historischen Gegebenheiten in Bezug zu setzen und daraus Hilfestellungen für eine am biblischen Wort und dem Wirken des Heiligen Geistes orientierte täuferisch - mennonitische Theologie und Gemeindepraxis zu erarbeiten.

Der Bezug zur Gegenwart sowie die Aktualität des Themas sind dabei gewährleistet:

Während insbesondere strengen Täufer - bzw. Mennonitengemeinden unserer Tage eine „Angst vor dem Geist“ abzuspüren ist<sup>130</sup>, greift andererseits in heutigen Mennonitengemeinden eine zunehmende Suche bzw. ein Hunger nach „Spiritualität“ um sich, wie der gleichnamige Titel des neuesten Mennonitischen Jahrbuches zeigt.<sup>131</sup>

Gliederungspunkt 4. 1 und 4. 2 vermitteln zunächst allgemeine und übergeordnete Erkenntnisse bezüglich der Umsetzung bzw. Anwendung der vorgenannten Ergebnisse, alle weiteren Gliederungspunkte stellen gleichsam Wegmarkierungen für einen ausgewogenen / gesunden Weg einer geistgewirkten Mission dar.

### 4. 1 Heiliger Geist - Immanenz oder Transzendenz?

Unter Gliederungspunkt 2. 3. 1 und 2. 3. 4 habe ich in wenigen Strichen die schon im Neuen Testament erkennbare und in der zeitgenössischen Missiologie deutlich zutage geförderte Korrelation zwischen Heiligem Geist und Mission aufgezeigt.

Diese Erkenntnis alleine gestaltet freilich zunächst weder das missiologisch - theologische noch das missionarisch - praktische Arbeiten leichter. Die Herausforderung stellt dabei sicherlich die Natur des Heiligen Geistes dar: Der Geist ist optisch nicht zu sehen, in ihm treffen wir gleichsam auf die Schnittstelle zwischen Immanenz und Transzendenz. Dies lässt einerseits einen rein rationalen Zugang zum Komplex „Heiliger Geist“ im Allgemeinen wie auch zur Pneumatologie im Besonderen aufgrund der transzendenten Natur des Geistes fragwürdig oder unangemessen erscheinen; neutestamentliche Aussagen wie Jo 3, 7 f<sup>132</sup>

<sup>130</sup>So werden beispielsweise Wunderheilungen häufig mit äußerster Skepsis betrachtet, „übernatürliche“ Geistesgaben wie insbesondere die Glossolie werden durch eine mitunter fragwürdige Exegese weginterpretiert, Predigten bzw. Lehre zu einschlägigen Themen wie den Gnadengaben / den Gaben des Heiligen Geistes fehlen im Predigt- und Schulungsrepertoire von Gemeinden und Gemeindeverbänden.

<sup>131</sup>Der vollständige Titel lautet: *Mennonitisches Jahrbuch 2005: Spiritualität*.

<sup>132</sup>Das Reden Jesu über das Wirken des Heiligen Geistes scheint bei dem Pharisäer Nikodemus Verwunderung auszulösen, weshalb ihm Jesus die Verstehenshilfe „μη θαυμασῆς“ zuspricht; das Wirken des Heiligen Geistes kann also für den mit dem „gesunden Menschenverstand“ arbeitenden Menschen Verwunderung, Erstaunen, ja Entsetzen hervorrufen.

mahnen zur Vorsicht für ein rein rationales Erkennen - und Verstehenwollen geistlicher Phänomene. Die transzendente Dimension des Heiligen Geistes hat zur Folge, dass „die Lehre vom Heiligen Geist ein Bezirk geblieben ist, den der Vorsichtige vorsichtigerweise nicht betritt“ (Bohren 1980:73).

Andererseits lassen Aussagen wie Jo 3, 8; 1. Ko 14, 15 ff oder Gal 5, 16 ff erkennen, dass es durchaus eine empirische, erfahrbare und erlebbare Ebene der Wirkungen des Heiligen Geistes gibt; dass die Transzendenz gleichsam Wirkungen in der Immanenz erzeugt, anhand derer sie erkannt werden und demzufolge auch wissenschaftlich erforscht werden kann.

Ergänzend sei hier angemerkt, dass das Neue Testament auch Prüfverfahren kennt, mithilfe derer es dem wiedergeborenen Christen möglich ist, den Heiligen Geist bzw. andere Geister auch in ihrer Transzendenz zu prüfen; Bibelstellen wie 1. Jo 4, 1 ff oder 1. Ko 12, 10<sup>133</sup> seien hier stellvertretend genannt.

#### 4. 2 Wort oder Geist?

Während in den Anfängen der Täuferbewegung wie auch im Zuge der Erweckung von 1860 eine deutliche Ausrichtung auf Wort *und* Geist zu beobachten ist, wobei auch bisher weitgehend brachliegende Wirkungsbereiche des Heiligen Geistes wieder neu entdeckt und fruchtbar gemacht wurden<sup>134</sup>, scheint in der Folgezeit eine zunehmende Verlagerung des Schwerpunktes auf das Wort der Heiligen Schrift feststellbar. Eine entschieden pneumatisch ausgerichtete täuferisch - mennonitische Theologie wurde zugunsten einer Theologie des Wortes in den Hintergrund gedrängt. Dabei erscheint die bereits bei Menno Simons erkennbare apologetische Durchdringung der täuferisch - mennonitischen Theologie<sup>135</sup> manifestiert: Die Angst vor spiritualistisch - schwärmerischen Exzessen, wie sie als Begleiterscheinung der frühen Täufer sowie der Erweckung von 1860 auftraten, weitet sich zu einer Angst vor dem Geist, mit der Folge, dass die während der Erweckung neubelebten Dienstfelder pneumatischer Wirksamkeit wieder in den Hintergrund treten.

Diese Auswahl zwischen einer Theologie des Wortes und einer Theologie des Geistes erscheint jedoch vor neutestamentlichem Hintergrund unzulässig: Bibelstellen wie Mt 7, 28 f; 22, 29 oder 1. Ko 4, 20 legen nahe, dass das in der Heiligen Schrift begegnende Wort Gottes und die sich durch den Heiligen Geist manifestierende und in die Immanenz unseres diesseitigen Lebens hereinwirkende Kraft Gottes zwar unterschieden, aber niemals

<sup>133</sup>Hier die Gabe, „die Geister zu unterscheiden“ / „διακρίσεις πνευμάτων“.

<sup>134</sup>Siehe dazu für die frühen Täufer Gliederungspunkt 3. 1. 2. 1 bis 3. 1. 2. 3, sowie für die Erweckung von 1860 den Gliederungspunkt 3. 3. 5. 3 dieser Arbeit.

<sup>135</sup>Siehe hierzu Gliederungspunkt 3. 1. 3 dieser Arbeit.

getrennt werden dürfen.

Die im Neuen Testament vorgegebene Einheit von Wort und Geist darf nicht zugunsten einer Auswahlentscheidung aufgegeben werden: „we mutilate the message of Jesus if we choose where no choice is possible“ (Bosch 1991:443). Wenn wir auswählen, wo nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes keine Auswahl, sondern nur untrennbare Einheit zulässig ist, wird diese unbiblische Auswahl notwendig Einseitigkeiten zur Folge haben; Defizite und damit verbunden Entgleisungen scheinen damit vorprogrammiert:

Eine Schwerpunktverlagerung zu Gunsten des Wortes und auf Kosten der Kraft des Heiligen Geistes wird auf lange Sicht auch das Wort nicht aufrechterhalten können. Sie steht zum einen, wie Mt 22, 29 nahelegt, auf lange Sicht in der Gefahr, Irrlehren Vorschub zu leisten und damit das Wort in seiner Gesamtaussage zu verfälschen. Zum anderen wird das nicht in der Kraft des Geistes verwaltete Wort Gottes sich auf absehbare Zeit selbst ad absurdum führen: Die Hörer eines kontinuierlich ohne Kraft und Wirkmacht gepredigten Wortes Gottes stehen in der Gefahr, sich vom Wort ab- und stattdessen als Ersatz der christlichen Tat zuzuwenden, wie Rudolf Bohren (1980:66) deutlich erkannt hat:

Die Erfahrung der Sprachlosigkeit macht verständlich, daß viele Theologen soziales Engagement fordern. Das Engagement vertritt das fehlende Wort. Bleibt Paulus unhörbar, soll man Jakobus nicht hindern, vorzutreten. Aber wird Jakobus helfen können? Wird die Tat des Glaubens das Wort finden, das notwendige, Not - wendende? Wo sich das Wort versagt, bildet die Verachtung des Wortes einen letzten Ausdruck der Verzweiflung.<sup>136</sup>

Eine einseitige Auswahlentscheidung zu Gunsten des Wortes und auf Kosten der Kraft des Heiligen Geistes steht somit in der Gefahr, gerade das auf's Spiel zu setzen, was sie eigentlich erhalten will.

Umgekehrt steht eine mit einer Loskopplung vom Wort der Heiligen Schrift verbundene Schwerpunktverlagerung zu Gunsten des Heiligen Geistes in der Gefahr, spiritualistisch - schwärmerischen Phänomenen Vorschub zu leisten, wofür die Geschichte der frühen Täufer wie auch die Erweckung von 1860 reiches Anschauungsmaterial bereithält. Auch hier steht man in der Gefahr, das, was man eigentlich aufrichten will, preiszugeben: Die Kraft des Geistes wird im geringsten Falle von menschlich - seelischen Bestrebungen, im schlimmeren Falle von spiritistischen bis satanischen Beeinflussungen verdrängt. Wort und Geist können somit nur in ihrer vom Neuen Testament vorgegebenen Reziprozität aufrechterhalten werden, es gilt, jede Einseitigkeit zu vermeiden.

---

<sup>136</sup>Dieser Sachverhalt stellt auch eine Anfrage an das verstärkt eingeforderte soziale Engagement vieler „einheimischer“ deutscher Mennonitengemeinden unserer Tage dar.

### 4. 3 Wegweiser für einen gesunden / ausgewogenen Weg

#### 4. 3. 1 Pneumatische Komplementarität

Leonhard Goppelt (1991:449) kann mit Blick auf die Geisterfahrung der urchristlichen Gemeinden aussagen: „Der Geist war für die christliche Gemeinde von Anfang an nicht eine theologische Theorie, sondern empirisches Widerfahrnis, das man zu deuten suchte“ . Die autorisierte Deutung dieses „empirischen Widerfahrnis“ ist uns dabei in den biblischen, insbesondere neutestamentlichen Schriften vorgegeben. Ohne hier nun eine neutestamentliche Pneumatologie ausführen zu können, scheint es mir dringend geboten, darauf hinzuweisen, dass das Neue Testament in der Gesamtheit seiner Aussagen zu Wesen und Werk des Heiligen Geistes eine „pneumatologische Komplementarität“ (Beyerhaus 1996:524) entfaltet; Bohren (1980:79) kann in diesem Zusammenhang von der „Polyphonie des Geistes“ reden. Es gilt, Einseitigkeiten bzw. Ausschließlichkeiten auch in der Beschreibung von Wesen und Werk des Heiligen Geistes, wie sie in der Theologie - und Kirchengeschichte ständige Begleiter waren (siehe Gliederungspunkt 2. 2 dieser Arbeit) zu vermeiden. So erscheint es beispielsweise unzulässig, die beiden Dienstfelder von Frucht des Heiligen Geistes (Gal 5, 22 ff) und Gaben des Heiligen Geistes (bzw. zutreffender: Gnadengaben) (1. Ko 12 - 14; Rö 12, 3 ff; Eph 4, 11 ff) gegeneinander auszuspielen.<sup>137</sup> Dabei ist die Erweckung von 1860 ein Beispiel dafür, dass die geistliche Belebung ein Entfachen von Gaben des Heiligen Geistes unmittelbar zur Folge hatte. Hauptsächlich auf dem Gebiet der Entdeckung und des Einsatzes der Charismata entdeckte ich aber in der traditionellen - auch mennonitischen Theologie - deutliche Lücken, was Unsicherheiten und Einseitigkeiten beim Umgang mit den Charismata auch im Gefolge der Erweckung von 1860 zur Folge hatte. Eine Einengung der Charismata auf den bevorzugten Einsatz der Gabe der Evangelisation / des Evangelisten, wie ich sie beispielsweise in den Ereignissen um die Erweckung von 1860 feststellen zu können, musste damit notwendig geistliche Fehlentwicklungen nach sich ziehen: So fand der evangelistische Dienst des Eduard Wüst keine der Komplementarität gemäße Entsprechung in den Dienstbereichen Lehre und Seelsorge ( „παράκλησις“, Rö 12, 8). Folge dieser Einseitigkeit beim Einsatz der Charismata war das Aufkommen bedenklicher geistlicher Phänomene, wie ich sie hauptsächlich unter Gliederungspunkt 3. 3. 6. 4 geschildert habe.

<sup>137</sup>Dass insbesondere der Bereich der Charismata auch in täuferisch - mennonitischen Gemeinden unserer Tage nicht immer den Stellenwert erhält, der ihm vom Neuen Testament zugemessen wird, zeigt ein Artikel Johann Richerts mit dem Titel „Täuferisches Profil im Bund Taufgesinnter Gemeinden“ (Johann Richert ist Bundesleiter dieses Bundes). Dort subsummiert Richert die „verschiedenen Gaben- und Heilungstheorien“ pauschal unter dem Oberbegriff „Schwärmereien“ (Richert 2004:51). Die „Treue zur Schrift“ wird bei Richert rein christozentrisch begründet; der Heilige Geist wird im gesamten Artikel nicht namentlich erwähnt.

Das Aufkommen der „Fröhlichen“ Richtung innerhalb der MBG, das Phänomen der „geistlichen Gewaltherrschaft“ scheint mir - wenn auch nicht ausschließlich, so doch wesentlich - durch die Nichtbeachtung der pneumatischen Komplementarität begründet: Zum einen sahen die führenden Brüder<sup>138</sup> sich in der Intensität ihrer Begabung keinem ausgleichenden Gegengewicht praktizierter Lehr- und seelsorgerlicher Gaben gegenüber und überschritten sicherlich bisweilen die Grenzen ihrer aufgrund der ihnen verliehenen Charismen vorgezeichneten Dienstfelder: Indem sie durch ihr hochmütiges und herrschaftliches Auftreten namentlich während der Phase der „geistlichen Gewaltherrschaft“ andere Stimmen zum Schweigen brachten, verhinderten sie damit die „Polyphonie“ des Geistes. Die Folge war ein „institutionalisierter Monolog“ (Bohren 1980:80) von einzelnen führenden (und bisweilen irrenden) Brüdern. Dem Einsatz von Charismata an der Spitze der Bewegung stand ein ungenügend ausgeprägter Einsatz der Gaben an der Basis der Gemeinde zur Seite, die Forderung David Bosch's „we desperately need a theology of the laity“ (1991:472) gewinnt vor dem Hintergrund der Gemeinschaft der Erweckten von 1860 an Gewicht.

Die Missachtung der pneumatischen Komplementarität im Hinblick auf die Gesamtheit der Glaubensgemeinschaft ist andererseits begleitet von pneumatischen Einseitigkeiten im individuellen Leben insbesondere der führenden Brüder: Der zum Teil herausragenden geistlichen (wie natürlichen) Begabung<sup>139</sup> dieser Brüder<sup>140</sup>, den ihnen verliehenen Charismata also, stehen große Defizite auf dem Gebiet der Frucht des Heiligen Geistes - und damit der persönlichen Heiligung und Redlichkeit - gegenüber. Dass es bei aller geistlichen Begabung der in der „fröhlichen“ Richtung führenden Brüder zu solchen Entartungen wie der Periode der „geistlichen Gewaltherrschaft“ kommen konnte, ist wesentlich auf eine Nichtbeachtung der beispielsweise in Gal 5, 16 ff ausgeführten geistlichen Gesetzmäßigkeiten zurückzuführen: Die Verletzung der pneumatischen Komplementarität auf dem Gebiet der Frucht des Heiligen Geistes hatte hier (nach Gal 5 unausweichlich) fleischlich - seelische Verirrungen zur Folge.

138Die evangelistische Begabung von Brüdern wie Gerhard Wieler oder Benjamin Becker scheint mir doch - bei Zugeständnis aller Defizite - bei einer Analyse ihres Dienstes erkennbar; siehe Gliederungspunkt 3. 3. 5. 3.

139Zur Problematik einer Unterscheidung bzw. des Trennens von „natürlichen“ und „geistlichen“ Gaben siehe Bohren 1980:77 f. Er plädiert dafür, das „Machbare“ und das „Wunderbare“ nicht auseinanderreißen zu wollen: „Wo alles 'unser' und wir 'des Herrn' sind, entfällt die Unterscheidung zwischen Profanem und Sakralem“, Bohren prägt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Kategorie der Vermengung“. Bedenkenswert erscheint seine Anwendung zu diesem Konstrukt vor dem Hintergrund des Spiritualismus: „Diese Kategorie der Vermengung wehrt einer Spiritualisierung der Pneumatologie und hilft, die 'Weite des biblischen Geistbegriffs' für die Gegenwart zu entdecken.“ (:78).

140Die außerordentlichen Gaben und Fähigkeiten beispielsweise eines Benjamin Becker erkennt auch P. M. Friesen (1911:170 + 222) an.

Unter dem Gesichtspunkt der pneumatischen Komplementarität lässt sich meines Erachtens auch die strittige Frage der „Freudenäußerungen“ innerhalb der „fröhlichen“ Richtung erörtern: Gal 5, 22 nennt ausdrücklich die „Freude“ als eine Frucht des Heiligen Geistes. Damit ist die Freude als grundlegender Bestandteil des einzelnen Christen wie auch der christlichen Gemeinschaft ausgewiesen.

Ausgehend von dieser Grundlage kann es nicht darum gehen, Freudenäußerungen generell in Frage zu stellen (wie das von den Gegnern der „Fröhlichen“ bisweilen geschah).

Wünschenswert wäre hingegen, die pneumatische Polyphonie auch in Fragen der Freudenäußerungen zu erwarten und anzuerkennen. Gleichzeitig muss jedoch dazu vermahnt werden, diese teilweise pneumatischen „Momentaufnahmen“ in ihrer Spontaneität zu erkennen und nicht dogmatisch festschreiben und einfordern zu wollen, was ich bereits unter Gliederungspunkt 3. 3. 6. 4. 3 näher beleuchtet habe.<sup>141</sup>

Abschließend sei die Bedeutsamkeit der pneumatischen Komplementarität, wie sie in einer Verschmelzung der Wüst'schen „fröhlichen Rechtfertigungslehre“ mit der mennonitischen Theologie von 1860 möglich gewesen wäre, erwähnt:

Wenn bei Wüst die fröhliche Rechtfertigungslehre gar sehr in seinem christl. Lehrsystem überwiegt, so kommt er damit Menno sehr ernster, etwas melancholischer, obwohl auf der rechtfertigenden Gnade ruhenden Theologie entgegen, und beide Richtungen finden in ihrer Verschmelzung ihr apostolisches Gleichgewicht. Der evangelische Pietismus im gesunden Kern seines Wesens ist, wie die Neubelebung, so die harmonische Auswirkung des Mennonitentums, wie das Mennonitentum die Kritik und Ergänzung des Luthertums ist. Für ihre erste Periode schienen beide [...] einander auszuschließen. In Wirklichkeit sind sie zusammen im apostolischen Ausgleich ein Ganzes. (Friesen 1911:175).

Abschließend sei angemerkt, dass die pneumatische Komplementarität selbstverständlich in die trinitarische Komplementarität eingebettet sein muss, um nicht zum Pneumatozentrismus zu entarten. „Sowohl im paulinischen als auch im johanneischen Geistverständnis erscheint das Pneuma nur in engster Relation zum Kyrios“ (Gensichen 1971:82); zweite und dritte Person der Trinität sind untrennbar, der Sohn aber ist Sohn nur in Bezug zum Vater (Jo 1, 14 ff).

#### **4. 3. 2 Gemeinde als geistliche Gemeinschaft**

Wenn ich mich in diesem Punkt (wie unter vielen der vorlaufenden und nachfolgenden Gliederungspunkte) eingehend zur Gemeinde als geistlicher Gemeinschaft äußere,

<sup>141</sup>Dass die Problematik der „Freudenäußerungen“ bzw. der „Fröhlichen“ keine ausschließlich in der Erweckung von 1860 zutage tretende Erscheinung darstellt, zeigt beispielsweise die Richtung der Pregizerianer im deutschen Pietismus, die sich selbst bisweilen als die „Fröhlichen“ bezeichneten und von ihren Gegener unter anderem mit dem Namen „Juchhechristen“ bedacht wurden (Haug 1982:65 ff).

so ist der Bezug zur Mission bzw. Missiologie dadurch nicht aufgegeben. Gerade die zeitgenössische Missiologie hat die zentrale Rolle der lokalen christlichen Gemeinden für eine dynamische Mission aufgezeigt.<sup>142</sup> Das missionarische Zeugnis des Wortes Gottes in der Verkündigung / im Kerygma braucht die „Rückendeckung“ des missionarischen Zeugnisses einer gelebten Gemeinschaft der Heiligen, der Koinonia. Von ausschlaggebender Bedeutung ist hierbei nicht nur, dass die Gemeinde vor Ort vorhanden ist, sondern wie sie besteht, wie es um die „communio sanctorum“ bestellt ist. Der Zustand der Gemeinde muss ihrem Auftrag entsprechen.<sup>143</sup> Dietrich Bonhoeffer hat zur Gemeinde als geistlicher Gemeinschaft Bleibendes ausgesagt:

Weil christliche Gemeinschaft allein auf Jesus Christus begründet ist, darum ist sie eine pneumatische und nicht eine psychische Wirklichkeit. Sie unterscheidet sich darin von allen andern Gemeinschaften schlechthin. [...] Der Grund aller pneumatischen Wirklichkeit ist das klare, offenbare Wort Gottes in Jesus Christus. Der Grund aller psychischen Wirklichkeit ist das dunkle, undurchsichtige Treiben und Verlangen der menschlichen Seele. Der Grund geistlicher Gemeinschaft ist die Wahrheit, der Grund seelischer Gemeinschaft ist das Begehren. [...] Geistliche Gemeinschaft ist die Gemeinschaft der von Christus Berufenen, seelisch ist die Gemeinschaft der frommen Seelen. In der geistlichen Gemeinschaft regiert allein das Wort Gottes, in der seelischen Gemeinschaft regiert neben dem Wort noch der mit besonderen Kräften, Erfahrungen, suggestiv - magischen Anlagen ausgestattete Mensch. Dort bindet allein Gottes Wort, hier binden außerdem noch Menschen an sich selbst. (1939:22 f) Es ist für jedes christliche Zusammenleben eine Daseinsfrage, daß es gelingt, rechtzeitig das Unterscheidungsvermögen zu Tage zu fördern zwischen menschlichem Ideal und Gottes Wirklichkeit und zwischen geistlicher und seelischer Gemeinschaft (:28).

Bonhoeffer zeigt ein Prinzip auf, das in weiten Teilen durch Vorfälle in der frühen MBG bestätigt wird: Vorrangig während der Periode der „geistlichen Gewaltherrschaft“, aber auch darüber hinaus lassen sich deutliche Hinweise darauf erkennen, dass es sich bei der Gemeinschaft der „Fröhlichen“ in weiten Teilen um eine - mit Bonhoeffer zu reden - seelische Gemeinschaft handelt (siehe hierzu insbesondere die Gliederungspunkte 3. 3. 6. 4. 3 und 3. 3. 6. 4. 4). Insbesondere die beiden von mir auf Seite 70 dieser Arbeit wiedergegebenen Zitate beschreiben Zustände in der frühen MBG, die eindeutig dem Bild einer vom Heiligen Geist geleiteten und zusammengehaltenen Gemeinschaft widersprechen. Die vorgenannten Ereignisse um die Erweckung von 1860 zeigen auch, dass in einer (auch) seelisch bestimmten Gemeinschaft die pneumatische Komplementarität entweder erstickt oder aber am Aufkommen gehindert werden kann:

<sup>142</sup>Siehe hierzu Gensichen 1971:173ff; Saayman 2000; Bosch 1991:48 + 68 + 519; Kirk 1999:212 f; Legrand 1990:74 + 87.

<sup>143</sup>Siehe hierzu auch die Ausführungen unter Gliederungspunkt 2. 3. 5 und 2. 3. 6.

Stimmen, die nicht bereit sind, in den seelisch gestimmten Chor mit einzustimmen, werden kurzerhand aus der Gemeinschaft ausgeschlossen (so geschehen im Falle des Jakob Reimer, siehe Seite 67 / 68 dieser Arbeit).

Da man mit den Menschen jedoch auch Gaben aus der Gemeinde ausschließt, leidet die pneumatische Komplementarität unter der in seelischen Kreisen meist eifrig betriebenen Ausschließungspraxis.<sup>144</sup>

Das Ergebnis einer solchen von seelischen Impulsen genährten und durchsetzten Gemeinschaft kann demnach nicht Gemeinde nach neutestamentlichem Vorbild sein, sondern eine „talk - alike, think - alike, look - alike congregation (Bosch 1991:415).

Die Mahnung Werner Gensichens erscheint angesichts dieses Sachverhaltes berechtigt: „Allzuoft bedeutete die Bekehrung den Übertritt in eine wesentlich fremdbestimmte geschlossene Gesellschaft, in der die Freiheit des Glaubens mit sozialer Konformität erkaufte war“ (1971:34).

Die Gemeinde als geistliche Gemeinschaft steht nach neutestamentlichen Aussagen wie Gal 3, 3 in der Gefahr, wenn auch nicht im Gesamten, so doch in Teilbereichen von der geistlichen auf die seelische Ebene abzurutschen<sup>145</sup>. Die Forderung Dietrich Bonhoeffers nach Unterscheidung zwischen geistlicher und seelischer Gemeinschaft wird durch das obige Fallbeispiel erhärtet und in ihrer Bedeutsamkeit für die Gemeinde aller Zeiten unterstrichen.

#### **4. 3. 3 Mission als geistliches Kampfgeschehen**

Vor dem Hintergrund des biblischen Zeugnisses gesehen, darf der Heilige Geist nicht nur zu einigen Teilbereichen der Mission - etwa der Inspiration der Heiligen Schrift oder des Einsatzes der Charismata - in Beziehung gesetzt werden. Mission in ihrer Gesamtheit ist - wie die Nachfolge Jesu generell - nach dem Zeugnis des Neuen Testaments ein zutiefst geistliches Geschehen, was Paulus gegen Ende seines Briefes an die Epheser deutlich aussagt: „Zieht die ganze Waffenrüstung Gottes an, damit ihr gegen die Listen des Teufels bestehen könnt. Denn unser Kampf ist nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, gegen die Mächte, gegen die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in der Himmelswelt“ (Eph 6, 11 + 12 nach der revidierten Elberfelder Übersetzung).

Das NT weiß - für den jetzigen Äon zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu - nicht nur von einem allumfassenden Reich Gottes, in dem sich die Christen anfechtungs- und widerstandslos bewegen, sondern es setzt für diesen Äon die strukturierte Herrschaft

<sup>144</sup>Für ein Beispiel solcher Ausschließungspraxis in der frühen MBG siehe Friesen 1911:352.

<sup>145</sup>Gal 3, 3 nennt das „Fleisch“ („σὰρξ“) im Gegensatz zum Geist und schließt dabei die gesamte menschliche Natur nach ihrer diesseitigen Beschaffenheit mit ein, siehe Bauer 1988:1488 f.

des Bösen, ein Reich der Finsternis voraus, dessen Mächte und Mächtige den Kampf gegen die „Kinder des Reiches“ (Mt 13, 38) aufnehmen und führen.<sup>146</sup>

Die infolge der Erweckung von 1860 aufgetretene, häretische „Freiheitslehre“ beruht wesentlich auf einer Verkennung dieser geistlichen Wirklichkeit.

Die Mission wie die Gemeinde wird sich daher in allen ihren Bezügen dieser pneumatischen Komponente ihres Auftrages bewusst sein müssen. Geistliche Angriffe und Versuchungen, wie sie sich im Gefolge der Erweckung von 1860 einstellten,<sup>147</sup> sollten daher nicht sonderlich verwundern; eine geistlich wache Gemeinde und Mission sollte - vorgewarnt durch das Zeugnis des NT - solche Angriffe vielmehr erwarten.

#### 4. 3. 4 Buße / Sündenbekenntnis / Beichte

Dort, wo es zur Grenzüberschreitung, zur Sünde gekommen ist, ist dem einzelnen Christen wie der Gemeinde als Gemeinschaft der Christen die Möglichkeit der „μετάνοια“, der Buße und des Sündenbekenntnisses gegeben.<sup>148</sup>

Die Buße zählt zu den Grundfesten neutestamentlichen Lebens in der Nachfolge Jesu Christi, beginnt doch die Predigtstätigkeit Jesu mit der Aufforderung zur Buße (Mt 4, 17).

Die Theologie im Allgemeinen wie die Missiologie im Besonderen haben denn auch die Bedeutung der Buße in der theologischen Theorie deutlich herausgestellt. An Aufrufen zur allgemeinen, kollektiven „μετάνοια“ von Kirche und Mission, zur Umkehr und Buße angesichts historischer Fehlentwicklungen in Kirche und Mission fehlt es in der zeitgenössischen Missiologie nicht.<sup>149</sup>

Das „Juniprotokoll“ von 1860 kann als historisches Beispiel einer solchen kollektiven Buße einer Glaubensgemeinschaft über vergangene Irrtümer angesehen werden.

Die kollektive Buße einer Gemeinde oder einer größeren kirchlichen Gemeinschaft kann jedoch nur dann den Stempel der Authentizität tragen, wenn sie sich auf die individuelle Buße einer Anzahl von Mitgliedern dieser Gemeinschaft gründet.

<sup>146</sup>Siehe hierzu Mt 4, 1 - 11; 6, 13; 10, 16 ff; 12, 25 ff; 13, 24 - 30 + 36 ff; Lk 22, 53; Jo 8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11 (in dieser Stelle wird der „Fürst dieser Welt“ in unmittelbarer Verbindung mit dem Parakleten / mit dem Heiligen Geist genannt, siehe Jo 16, 7 + 13 - 15); 2. Ko 4, 4; 11, 14 f; Eph 2, 2; 6, 10 ff; Kol 1, 13; 2 Ti 4, 1; 1. Pt 5, 8 f; 1. Jo 3, 8; Jak 4, 7; Off 12, 9.

<sup>147</sup>Siehe dazu den Brief Eduard Wüsts in Hildebrandt 1913: Nr. 19 vom 18. März 1913 o. S.; siehe auch Seite 64 f dieser Arbeit.

<sup>148</sup>„μετάνοια“ mit der deutschen Wortbedeutung „Sinnesänderung, Buße, Umkehr, Bekehrung“; in missiologischen Werken häufig (wie beispielsweise bei Saayman 2000) mit einer kollektiven Bedeutung gebraucht. „Beichte“ ist das ursprünglich kirchlich gebrauchte deutsche Wort für „Bekenntnis, Bejahung“ (Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion 1997:71; Wahrig 1971:609; Herbst 1992:199) und als solches in seiner Bedeutung auf den Akt des Sündenbekenntnisses vor einem Zeugen eingeschränkt; als theologischer Terminus Technicus ist es freilich in den deutschen reformatorischen (im Gegensatz zur römisch - katholischen) Kirchen im kirchlichen Alltag kaum mehr gebräuchlich.

<sup>149</sup>Siehe hierzu unter anderem Saayman 2000:12 ff; Bosch 1991:365 f + 387 + 464 f + 484 f + 519.

Der auf den Glauben gerichtete Ausspruch John Wesleys „Faith that does not begin alone does not begin, but faith that ends alone ends“ (Kirk 1999:73) lässt sich in weiten Teilen auf die Buße übertragen.

Gerade der individuellen Einzelbeichte als Sündenbekenntnis vor Gott *und einem Zeugen* ist dabei hoher Stellenwert zuzumessen. Während „Buße“ und „Sündenbekenntnis“ in den Schriften der frühen Täufer wie auch der erweckten Kreise von 1860 häufig auftauchen, scheinen sie in heutigen, auch freikirchlichen und täuferisch - mennonitischen Kreisen zunehmend aus der Glaubenspraxis zu verschwinden. Die von Herbst (1992:199) primär an die Adresse der deutschen evangelischen Landeskirchen gerichtete Feststellung „Heute ist dagegen die Beichte [...] in evangelischen Gemeinden weitgehend in Vergessenheit geraten oder als röm. - kath. Zwangsinstitut abgelehnt“ lässt sich zunehmend auch auf freikirchliche Glaubensgemeinschaften anwenden. Die Erosion der Beichtpraxis äußert sich entweder darin, dass die Beichte (so in weiten Teilen der evangelischen Landeskirchen in Deutschland, in Ansätzen aber auch im Zuge der von charismatischen Kreisen praktizierten „geistlichen Kampfführung“, siehe hierzu Zimmerling 2004:42 f) weitgehend einem im Wortlaut in der kirchlichen Liturgie festgeschriebenen, rituellen, gemeinsam gesprochenen „Sündenbekenntnis“, oder aber (so in vielen evangelischen Freikirchen) einem vom einzelnen Christen *allein* im persönlichen Gespräch mit Gott gesprochenen individuellen Sündenbekenntnis Raum gemacht hat.

Dass die Beichte - auch bei evangelikal geprägten Christen - derart in den Hintergrund gedrängt wurde und oftmals mit einem allzu leichtfertigen Verweis auf die evangelische bzw. christliche Freiheit abgetan wird, halte ich aus wenigstens zwei Gründen für bedenklich: Zum einen zeigt die Bibel praktische Beispiele und gibt Empfehlungen zum Bekennen der Sünden: Aus neutestamentlicher Sicht liegt die eindeutigste Aufforderung zum (gegenseitigen) Sündenbekenntnis vor einem (mehreren?) Zeugen in Jak 5, 16 vor.<sup>150</sup> Aufschlussreiche Beispiele mit Vorbildcharakter finden sich in Lev 5, 5; Num 5, 7; 2. Sm 12, 13; Hi 42, 6; Spr 28, 13; Jona 3, 6 ff; Mk 1, 5; Apg 19, 18. Zum anderen lässt sich in der Kirchengeschichte bis in unsere Tage hinein ein vermehrtes bzw. dynamisches Wirken des Heiligen Geistes oftmals unmittelbar im Anschluss an vorhergehende Sündenbekenntnisse feststellen; der Heilige Geist scheint ein dynamischeres Wirken Seiner selbst oftmals mit intensiver Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnissen einzuleiten.

---

<sup>150</sup>In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage, ob Jak 5, 16 nur unmittelbar im Kontext des zuvor beschriebenen Gebetes der Ältesten mit dem Kranken (5, 14 + 15) anzuwenden ist oder ob in 5, 16 eine eigenständige, über 5, 14 + 15 hinausgehende Paränese vorliegt, die der Beichte ihre Stellung in der Gemeinschaft der Christen allgemein zuweist (Mussner 1975:225 ff).

Die neutestamentlich reguläre Reihenfolge von Buße und nachfolgender Geistbegabung, wie sie stellvertretend in Apg 3, 38 zum Ausdruck kommt, kann nicht ohne Schaden außer Acht gelassen werden. Der evangelisch - lutherische Pfarrer Johann Christoph Blumhardt bezeugt, dass Geisteswirkungen in seinem Umfeld erst dann auftraten, als die Gemeinde durch Buße und Glauben hindurchgeführt wurde (Zündel 1988:135 ff); Sündenerkenntnis und –bekenntnis blieben ständige Begleiter der durch Blumhardt gewirkten Geist-erweisungen. Dietrich Bonhoeffer (1939:102) zeigt mit seelsorgerlicher Feinfühligkeit die Möglichkeit fehlenden Sündenbekenntnisses als Ursache freud- und kraftlosen Christenlebens auf. Vor diesem Hintergrund gewinnt auch die Buße von Mitgliedern der Russlandmennoniten am Vorabend und während der Erweckung von 1860 sowie im Zusammenhang mit der „geistlichen Gewaltherrschaft“ neues Gewicht; siehe hierzu die persönlichen Zeugnisse mennonitischer Prediger und Ältester aus der Zeit um 1860 auf den Seiten 48 und 49 dieser Arbeit.

Darüber hinaus gilt es, die seelsorgerliche Dimension der Beichte zu bedenken. Hierzu hat namentlich Dietrich Bonhoeffer, sowohl hinsichtlich der Bedeutung und Wirkung der Beichte für die christlich - gemeindliche Koinonia (Bonhoeffer 1939:84 f, 95 ff) als auch für die Komplementarität der Verkündigung in Predigt *und* Beichte (Bonhoeffer 1949:309 ff) Bleibendes ausgesagt.

In Anbetracht der seelsorgerlichen Dimension der Beichte erscheint es abschließend geboten, vor ihrem Missbrauch und ihrer Entstellung, wie sie auch in den Ereignissen um die Erweckung von 1860 zutage traten, zu warnen. So trat sich bereits im unmittelbaren Umfeld Eduard Wüsts eine verzerrte Praxis der Beichte / des Sündenbekenntnisses auf, indem einige Brüder die Bußaufrufe der Wüst'schen Verkündigung in eigenartige Formen zwangen:

Die Brüder gingen dann aber in Abwesenheit des Pfarrers noch weiter. Einer unter ihnen setzte sich in der Mitte des Zimmers auf einen Stuhl, und die andern nannten ihm der Reihe nach seine Fehler. Wenn dann jemand nicht ganz seinen Gleichmut bewahren konnte, wurde derselbe Pharisäer genannt. (Kröker 1903:86).

Die gleiche, verzerrte Praxis von Sündenbekenntnis und Beichte findet sich wenig später in den neuerweckten Kreisen der MBG (Friesen 1911:352 + 360).

Ziel einer neutestamentlich verantwortbaren Beichtpraxis muss es somit sein, dem Sündenbekenntnis / der Beichte zu ihrem im Leben der Gemeinde als christlicher Gemeinschaft gebührenden Stellenwert zu verhelfen und ihren Missbrauch durch eine unsachgemäße Beichtpraxis zu verhindern. Die Ereignisse von 1860 bieten dazu vorbildliche und warnende Muster zugleich.

#### 4. 3. 5 Schriftauslegung<sup>151</sup>

Die Erweckung von 1860 zeigt, dass als Auswirkung der Erweckung Teile des biblischen Zeugnisses wieder ganz neu oder aber mit neuer Intensität vor die Herzen der erweckten Gemeinde treten. Vor dem Hintergrund der Pneumatologie erscheint in diesem konkreten Falle besonders interessant die ansatzweise Wiederentdeckung der einschlägigen biblisch - neutestamentlichen Aussagen zu den Charismata (siehe Gliederungspunkt 3. 3. 5. 3), da diese in der vorhergehenden mennonitischen Theologie - beginnend schon mit Menno Simons - zunehmend in den Hintergrund traten.<sup>152</sup> Die in der Erweckung von 1860 (wie auch heute) feststellbaren Defizite hinsichtlich der pneumatischen Komplementarität lassen ein erneutes, vertieftes Studium insbesondere des NT im Hinblick auf seine Aussagen zur pneumatischen Realität der frühen Christen dringend geboten erscheinen. Um dabei keiner pneumatozentrisch - charismatischen<sup>153</sup> oder andersartigen Engführung<sup>154</sup> zu unterliegen, ist es unerlässlich, das neutestamentliche Zeugnis in der Gesamtheit seiner pneumatologischen Aussagen zu lesen und zu hören.

Die dabei zutage tretende Kluft zwischen der autorisierten Deutung von Wesen und Werk des Heiligen Geistes im Zeugnis des NT einerseits und der pneumatischen Wirklichkeit der Gemeinde Jesu Christi auch unserer Tage andererseits darf nicht - wie es auch von evangelikaler Seite mitunter geschieht - mit hermeneutisch wie exegetisch fragwürdigen Methoden eingeebnet werden. Es gilt, diese Kluft zur Kenntnis zu nehmen, den Anspruch des NT nicht herabzutransformieren und der pneumatischen Wirklichkeit, wie sie das NT vorzeichnet, wieder zum Durchbruch zu verhelfen.

Abschließend seien zwei Gefahren im Prozess der Schriftauslegung aufgezeigt:

Es ist ein wesentliches Ziel der Schriftauslegung, die aus der Heiligen Schrift Alten wie Neuen Testaments gewonnenen Erkenntnisse für die Arbeit in Gemeinde und Mission fruchtbar zu machen, die Orthodoxie steht in untrennbarem Bezug zur Orthopraxis.<sup>155</sup>

<sup>151</sup>Es ist nicht das Thema der vorliegenden Arbeit, eine Schriftauslegungs- oder Inspirationstheorie zu entfalten; siehe hierzu beispielsweise Maier 1998.

<sup>152</sup>Außer allgemein gehaltenen Bezugnahmen auf die „Gaben der Gnade“ findet sich bei Menno Simons keine weitergehende Konkretisierung der Aussagen zu den unterschiedlichen Charismata, wie sie neutestamentlich unter anderem in 1. Ko 12 - 14, Rö 12 oder Eph 4, 11 ff vorliegen. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht, dass Menno in seinen Werken aus den Kapiteln 1. Ko 12 - 14 fast ausschließlich auf die allgemein gehaltenen Aussagen Bezug nimmt, wie sie sich in 1. Ko 12, 4 + 11 + 12 + 13 + 27; 1. Ko 13, 1 - 3 sowie 1. Ko 14, 20 finden. Der bei Menno meistzitierte Vers aus diesen Kapiteln ist 1. Ko 12, 13 (in den deutschsprachigen Gesammelten Werken Menno finden sich zwanzig Verweise zu diesem Vers). Passagen wie 1. Ko 12, 8 - 10 werden durchweg nicht erwähnt (siehe hierzu Yoder 1969).

<sup>153</sup>Diese äußert sich in einer nahezu ausschließlichen Betonung des Heiligen Geistes als des Vermittlers der Charismata.

<sup>154</sup>Beispiele solcher Engführungen bezüglich des Geistverständnisses finden sich in Gliederungspunkt 2. 2.

<sup>155</sup>Habe ich unter Gliederungspunkt 4. 1 den Heiligen Geist als Schnittstelle zwischen Transzendenz und Immanenz bezeichnet, so meine ich aufgrund neutestamentlicher Aussagen im Heiligen Geist auch die

Daraus folgt, dass theologische Erkenntnis keinen Selbstzweck und kein Endziel darstellt. Dies hat zu den Konsequenzen für die Ausrichtung der theologischen Theorie: Sie darf über der gewonnenen Schriftenerkenntnis nicht in Selbstgenügsamkeit verfallen, sondern muss die Anwendbarkeit der gewonnenen Erkenntnis für die gemeindlich - missionarische Praxis sicherstellen.

Die Mahnung Gensichens an die Adresse der Missiologie ist auf die theologische Reflexion generell anwendbar: „Es gehört offenbar zur heutigen Krisensituation der Mission, dass die theologische Reflexion an manchen Punkten der Konkretion im Werk der Mission voraus ist, bis hin zum völligen Verlust des Praxisbezugs. Eine Theologie der Mission, die sich darin gefiele, diese Distanz zu vergrößern, hätte ihre Aufgabe verfehlt“ (Gensichen 1971:165). Dieser Gefahr ist am ehesten der Bereich der etablierten akademischen Theologie ausgesetzt, die täuferisch - mennonitische Theologie ist ihr in ihrer Geschichte eher selten erlegen.

Ein zweiter Aspekt zum Prozess der Schriftauslegung und Erkenntnisfindung ist jedoch auch von dem theologisch arbeitenden Laien zu beachten:

Schriftstellen wie 1 Ko 8, 1b („Die Erkenntnis bläht auf, aber die Liebe baut auf“) mahnen zur Vorsicht im Umgang mit (vermeintlicher oder wahrer) Schriftkenntnis. Wenn Schriftkenntnis absolut gesetzt und nicht als „pre - ultimate“ erkannt wird, steht der Schriftausleger in der Gefahr, künstlich aufgeblasen und hochmütig zu werden.

Die Erweckung von 1860 bietet in Brüdern wie Benjamin Becker und Gerhard Wieler hervorragende, wenn auch traurige Anschauungsbeispiele für diese Schriftwahrheit (siehe dazu Gliederungspunkt 3. 3. 6. 4. 4).

Die Verse 1. Ko 8, 2 + 3 zeigen deutlich, dass Schriftkenntnis an sich noch nicht das äußerste erstrebenswerte Ziel darstellt: Das Prüfverfahren, welches Paulus auf die Schriftenerkenntnis anwendet, kommt in der Frage zum Ausdruck, ob die gewonnene Schriftenerkenntnis in die Erkenntnis und Liebe Gottes mündet. Jede Schriftenerkenntnis, die nicht zu diesem Ziel hinführt, steht in der Gefahr, lediglich den Hochmut ihres Anwenders zu fördern.

Eine ähnliche Einordnung nimmt Paulus in Eph 3, 19 vor: Hier ist es die Erkenntnis / das Erkennen<sup>156</sup> der Liebe Christi, die alle andere Erkenntnis übertrifft.

Schriftkenntnis und -erkenntnis ist somit niemals als Endziel zu verstehen, sie ist bestenfalls Vorletzt auf dem Weg zum Äußersten und Ultimativen, der Erkenntnis der Liebe Gottes

---

Verbindung bzw. Schnittstelle zwischen Orthodoxie und Orthopraxis erkennen zu können:

Aussagen wie Jo 16, 13 ff und Eph 3, 16 ff sprechen dem Heiligen Geist eine konstitutive und vorherrschende Stellung für den Bereich der christlichen Wahrheitsfindung und Verkündigung - also der Orthodoxie - zu; Aussagen wie Gal 5, 16 ff und Eph 4, 23 ff wiederum sprechen dem Heiligen Geist die Wirkung eines gottgefälligen Lebens, der „Orthopraxis“, im Leben der Glaubenden zu.

<sup>156</sup>Hier wie auch in 1. Ko 8, 2 + 3 ist dem griechischen Verbstamm „γινώσκω“ im Anklang an das hebräische „jada“ ein das intellektuelle Erkennen weit übersteigender Sinngehalt zugrunde zu legen, der ein intimes persönliches Vertrauensverhältnis umschreibt (Coenen & Haacker 1997.I:353).

und Christi (dem Weg „weit darüber hinaus“, 1 Ko 12, 31b; siehe auch 1 Ko 13, 2). Die Missachtung dieses Grundsatzes hatte zur Folge, dass geistliche Gewaltherrschaft und geistlicher Hochmut auch in der frühen MBG Einzug hielten.

#### 4. 3. 6 Gebet<sup>157</sup>

Unter Gliederungspunkt 3. 3. 3 habe ich die Gebete von Mennoniten (und Nicht - Mennoniten) als einen bedeutenden Impuls für die Erweckung von 1860 benannt. Die Bedeutung des Gebetes für Mission und Gemeinde ist auch unter Missiologen unstrittig. So spricht Hans - Werner Gensichen vom Gebet als dem „wichtigsten Antrieb missionarischer Aktion“ (1971:240). Kirk (1999:212) sieht im Gebet eine der unaufgebbaren Ressourcen der Gemeinde Christi zur Ausrichtung des ihr von Gott gegebenen Auftrages. Zusammenfassend kann Legrand (1990:130) sagen: „The objective of God's plan could not have been described more clearly: to create a people whose life was prayer“.

Dieser Soll - Zustand ist nicht immer kongruent mit dem in der gemeindlichen wie missionarischen Praxis vorfindlichen Ist - Zustand. Gensichen konstatiert zu Recht:

Andererseits zeigt die apostolische Mission in allen ihren Phasen, daß der konkrete missionarische Dienst zu jeder Zeit, in jeder Situation auf das Gebet als die eigentliche *praeparatio evangelica* angewiesen ist. Dies in heutige Praxis umzusetzen, wäre eine der ersten und wichtigsten Aufgaben einer modernen „Missionspastoral“ in sechs Kontinenten. (1971: 240).

Hiermit ist in größten Zügen der Platz des Gebetes in der Gemeinde - und Missionsarbeit im Allgemeinen aufgezeigt.

Die Erfahrungen der Erweckung von 1860 können dazu beitragen, die mitunter völlig unterbelichtete Dimension der Freudenäußerungen im Gebet neu zu überdenken und zu aktivieren. Der bereits von Friesen konstatierte Hang zur Schwermut innerhalb der mennonitischen Frömmigkeitsausprägung (Friesen 1911:175; siehe auch S. 79 dieser Arbeit) hat unbewusst eine Schwerpunktverlagerung bei den Gebetsinhalten zur Folge; Bitten, Klagen und Flehen kommen mehr von Herzen und überwiegen quantitativ (wie qualitativ?) den Anteil der Freudenäußerungen (Lob, Dank) in den Gebeten von traditionellen Mennoniten. Hier erscheint selbst das „Juniprotokoll“ von 1865 wegweisend, erlaubt es doch ausdrücklich vor Freude zu springen und zu jauchzen, „wenn uns so ums Herz ist“ (Friesen 1911: 364).

---

<sup>157</sup> Einen Beitrag zum Gebet aus der Sicht eines heutigen Mennoniten stellt der Artikel „Beten: Privatgespräch mit Gott, mystische Vereinigung oder repräsentatives Ritual?“ von A. James Reimer (2004:32 - 38) dar. Wesentliche Einsichten zum Thema „Gebet“ verdanke ich dem Buch *Das Gebet, das die Welt umspannt* von Helmut Thielicke.

Eingehender zu bedenken wären vor diesem Hintergrund die Proportionen von seelischen (psychischen) und geistlichen (pneumatischen) Anteilen im Gebet; die von Bernhard Ott (2004:46) angesprochene Frage bezüglich einer Integration der Emotionalität in die Theologie stellt dieses Anliegen in einen weiteren Raum.<sup>158</sup>

#### 4. 3. 7 Vollmacht und Verfolgung

Wesentlicher auslösender Faktor für die Erweckung von 1860 war das in Vollmacht gepredigte Wort Gottes, wie es zunächst im Dienst des Eduard Wüst begegnete. Wenig später traten aus dem Kreis der neugegründeten MBG Brüder in den Dienst, deren Verkündigung sich (bei allen zu verrechnenden negativen Begleiterscheinungen und Einflüssen) durch Wirkmächtigkeit auszeichnete und unter deutschen Kolonisten wie unter Russen Frucht brachte.

Unmittelbar nach offizieller Gründung der MBG sowie der Aufnahme geistlicher Dienste durch ihre Mitglieder brach eine durchaus in Teilen als Verfolgung zu bezeichnende Gegenbewegung namentlich der „kirchlichen“ Mennoniten über die Erweckten herein (siehe Gliederungspunkt 3. 3. 6. 2).

Die Aufnahme der Missionstätigkeit unter der russischen Bevölkerung hatte Nachstellungen seitens der russischen Behörden zur Folge.

Dass dies keinen auf die mennonitischen Prediger bzw. Kolonien begrenzten Sachverhalt darstellt, ist am Beispiel des Eduard Wüst ersichtlich. Nach Aufnahme seines Dienstes in Neuhoffnung im Jahre 1845 fand sich auch Wüst Anfeindungen und Verfolgungen seitens verschiedenster Stellen (unter anderem seiner eigenen evangelisch - lutherischen Amtsbrüder) ausgesetzt (siehe hierzu außer Kröker 1903 sowie den einschlägigen Stellen in Friesen 1911 auch Doerksen 2000:311 ff).

Der hier erkennbare Zusammenhang zwischen in geistlicher Vollmacht verrichtetem Gemeinde - und Missionsdienst einerseits und Verfolgung andererseits erscheint, geprüft am Befund des NT, als eine grundsätzlich feststellbare Korrelation:

Das NT bezeugt das Erfülltwerden mit dem Heiligen Geist bzw. eine dynamische geistliche Bevollmächtigung zum Dienst sowie das Auftreten der Charismata oftmals im unmittelbaren Kontext von Verfolgung und Bedrängnis um Christi / des Evangeliums / des Reiches Gottes

---

<sup>158</sup>Ott gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff „Orthopathie“, den er von Theologen aus dem englischsprachigen Raum übernommen hat und den er mit der deutschen (für mich aufgrund der griechischen Wurzel „π ᾰ θ ο ς“ nicht nachvollziehbaren) Übersetzung „die rechten Gefühle“ wiedergibt (2004:46). Ott fügt damit die Trias Orthodoxie, Orthopraxie und Orthopathie zusammen. Wenn auch das Anliegen einer Integration der Emotionalität in die Theologie durchaus bedenkenswert ist, so stimmt die Disziplin der „rechten Gefühle“ eher bedenklich. Hier meine ich vor dem Hintergrund der von Bonhoeffer angemahnten Unterscheidung von seelischer und geistlicher Gemeinschaft ernste Anfragen zu erkennen.

willen. Zusammenfassend stellt David Bosch in seinen „Reflections on the New Testament as a Missionary Document“ (1991:49 f) fest:

The Greek word for „witness“ is *martys*. From this our word „martyr“ is derived, for in the early church the *martys* often had to seal his *martyria* (witness) with his blood. „Martyrdom and mission“, says Hans von Campenhausen (1974:71), „belong together. Martyrdom is especially at home on the mission field.“

Eine unmittelbare Verbindung von Verfolgung und Heiligem Geist ist beispielsweise in Mt 10, 19 f erkennbar.

Bedenkenswert ist hier auch die dem johanneischen Evangelium eigene Bezeichnung des Heiligen Geistes als „παράκλητος“; diese Benennung erfolgt hier durchweg vor dem Hintergrund der Verfolgung,<sup>159</sup> wie auch „παράκλητος“ die der Verfolgung angemessenen Aufgaben des Heiligen Geistes („Beistand, Anwalt, Tröster“) umschreibt. Des Weiteren findet in der Apostelgeschichte die Mehrzahl der ausdrücklich verzeichneten Geisteswirkungen (Erfüllung mit dem Heiligen Geist, Heilungen, Wunder, Bekehrungen) im Kontext (unterschiedlicher) Verfolgungen und Bedrängnisse statt.<sup>160</sup> In unübertroffener Klarheit tritt dies in Leben und Werk des Paulus hervor; sein autobiographischer Auszug in 2. Ko 11, 23 bis 2. Ko 12, 10 zeigt das komprimiert auf.

Diese Zusammenhänge sind auch von der Missiologie erkannt und aufgezeigt worden. So schreibt Bosch (1991:121) in seinen exegetischen Ausführungen zum lukanischen Doppelwerk: „As a matter of fact, in Acts boldness (*parresia*) almost always manifests itself in the context of adversity. [...] The juxtaposition of adversity and boldness is not accidental but integral to the entire book of Acts“.

Beyerhaus (1996:511) schreibt mit Rückgriff auf Newbigin: „Zu Recht weist Leslie Newbigin darauf hin, daß das parakletische Wirken des Heiligen Geistes seine eigentliche Leuchtkraft auf der Folie des Leidens der Kirche gewinnt“.

Für die Gemeinde unserer Tage vermittelt die Erkenntnis der Korrelation von Verfolgung und geistlicher Dynamik Hoffnung: In einer Zeit, in der äußere Sicherungen zunehmend unter Druck geraten und teilweise völlig wegbrechen, und in der die beispielsweise in den 1960er Jahren stark ausgeprägte Entwicklungs- und Fortschrittsgläubigkeit zunehmend einem Gefühl von Unsicherheit und teilweise ängstlicher Erwartung der

<sup>159</sup>„παράκλητος“ erscheint in den neutestamentlichen Evangelien ausschließlich im Johannes - Evangelium (Jo 14, 16 + 26; 15, 26; 16, 7). Alle diese Worte sind Teil der Abschiedsreden Jesu und damit unmittelbar im Kontext von Verfolgung (siehe Jo 11, 53 + 57) sowie der bevorstehenden Trennung des Messias von seinen Jüngern geredet. („παράκλητος“ taucht im NT ansonsten nur ein weiteres Mal auf in 1.Jo 2, 1; hier aber zur Bezeichnung Jesu).

<sup>160</sup>Beispielhaft sei hier verwiesen auf Apg 4, 8; 4, 29 - 31; 5, 17 ff; 5, 40 - 42; 6, 8 - 15; 6, 51 - 60; 8, 1 ff; 9, 1 ff; 12, 1 ff; 13, 8 - 12; 13, 50 - 52; 14, 2 - 3; 16, 16 - 18; 16, 22 - 34; 20, 19 ff; 23, 11. Die Apostelgeschichte berichtet aber auch Geisteswirkungen, die sich nicht im Kontext von Verfolgung ereignen.

Dinge, die noch kommen werden, Raum gibt, darf auf ein vermehrtes Wirken des Heiligen Geistes gehofft werden.

Auch einer zunehmenden Manifestation des Bösen muss von Christen nicht mit Angst entgegengesehen werden: Die Kraft Gottes scheint in solchen Zeiten eher zuzunehmen als abzunehmen.

#### **4. 3. 8 Ethno - konfessionelle Identität**

Abschließend sei ein spezifisch mennonitisches Phänomen erwähnt, das vordergründig wenig „geistlich“ erscheinen mag, das sich jedoch in seinem Einfluss auf elementare Fragen bezüglich Gemeinde und Mission als ein bedeutender Faktor erwiesen hat:

Unter Gliederungspunkt 2. 3. 1 wurde die weitgehende ethnische Homogenität der Russlandmennoniten angesprochen. An dieser ethnischen Identität hat sich mit der Gründung der MBG im Jahre 1860 nichts geändert, die konfessionelle Identität wurde allerdings damals bedeutend aufgesprengt. Während die frühen Täufer sich in ihrer Migration von Verfolgung sowie dem Willen zur Evangelisation und Mission angetrieben sahen, war die Migration nachfolgender Mennonitengenerationen wesentlich von dem Motiv der Suche nach einem Zufluchtsort geprägt, an dem es möglich war, das Vertraute und von den Vätern Übernommene zu bewahren. Die Mennoniten entwickelten sich zunehmend zur ethno - konfessionellen Gemeinschaft. Mit der Erweckung von 1860 wurde das Migrationsmotiv in den erweckten Kreisen wieder zugunsten der ursprünglichen Priorität von Evangelisation und Mission verschoben. Die „Gefahr“, die eine entschieden betriebene Evangelisation und Mission mit sich bringt, ist für eine ethno - konfessionelle Gemeinschaft darin zu sehen, dass neu zum Glauben gekommene Christen zur Gemeinde dazustoßen, wodurch die ethnische Homogenität der Gemeinschaft aufgesprengt würde. Die Bewahrung des Vertrauten würde somit aus der Gemeinschaft selbst heraus in Frage gestellt. In Russland konnte man dieser Gefahr entgehen, indem man selbständige russische Gemeinden gegründet hat und damit dem russischen Baptismus zur Geburtsstunde verhalf.<sup>161</sup>

Ohne im Rahmen dieser Arbeit auf die weiteren historischen Gegebenheiten und Entwicklungen innerhalb und außerhalb der Russlandmennoniten ( MBG und kirchliche Mennoniten) in den Jahren nach 1860 eingehen zu können,<sup>162</sup> stellt sich doch die Frage nach dem Motiv der Migration der Russlandmennoniten (sowohl kirchliche als auch MBG) in die Bundesrepublik Deutschland.

<sup>161</sup>Selbstverständlich waren die Gründe für eine Schaffung von eigenständigen russischen Gemeinden vielschichtiger, ich vereinfache und überzeichne hier bewusst.

<sup>162</sup>Die Frage dieser historischen Veränderungen und Einflüsse bis in die Gegenwart hinein behandelt Johannes Reimer in seinem Buch *Auf der Suche nach Identität*.

Mit der Übersiedlung nach Deutschland scheint für einige Mennoniten das Motiv der Bewahrung des Vertrauten wieder deutlich an Gewicht gewonnen zu haben.

Noch immer sind die nun „russlanddeutschen“ Gemeinden - wirft man einen Blick auf die Namen ihrer Mitglieder - weitestgehend ethnisch homogene Gemeinschaften.

Die Bewahrung der ethno - konfessionellen Identität könnte sich als ein wesentlicher Hemmfaktor für Evangelisation und Mission erweisen.

Ausweichmöglichkeiten sind zum einen in der Strategie einer Evangelisation nur unter den eigenen ethnischen Nachkommen, zum anderen - bei flächendeckender Evangelisation und Mission - in der Gründung neuer, unabhängiger Gemeinden gegeben.

Während die erstgenannte Möglichkeit nach meiner Erfahrung durchaus Anwendung findet, ist die zweite Möglichkeit insbesondere unter konservativ - traditionellen Mennoniten- oder MBG - Gemeinden noch kaum verwirklicht.

Mit der Beantwortung der ethno - konfessionellen Frage hängt somit entscheidend zusammen, ob und wie kirchliche Mennoniten und die MBG unserer Tage dem im NT verankerten missionarischen Auftrag der Gemeinde nachkommen und damit das geistliche Erbe ihrer Väter fortführen.

#### **4. 4 Fazit**

„Angst vor dem Geist?“ lautete die Ausgangsfrage der Arbeit.

Die Betrachtung der täuferischen und mennonitischen Geschichte in ihren beiden Brennpunkten der frühen Täufer des 16. Jahrhunderts sowie der Ereignisse um die Erweckung von 1860 hat gezeigt, dass eine Angst vor dem *Geist* hier ursprünglich nicht erkennbar ist. Vielmehr war es eine Angst vor *ungeistlichen*, nicht vom Heiligen Geist gewirkten spiritualistisch - schwärmerischen Exzessen, Übertriebenheiten und Entartungen, wie sie unter den Täufern des 16. wie des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kam.

Diesen Phänomenen wurde mitunter nicht in biblisch - neutestamentlicher Nüchternheit, sondern in einer von der Angst (und damit letzten Endes nicht mehr geistlich, sondern menschlich - seelisch) motivierten Überreaktion begegnet.

Während den täuferisch - mennonitischen Vätern für ihre Entschiedenheit im Kampf gegen Spiritualismus und Schwärmerei Anerkennung gebührt, mahnen ihre Überreaktionen zur Vorsicht: Das zuvor so kraftvoll bezeugte Wirken des Heiligen Geistes kann durch menschliche Mittel beschnitten und eingegrenzt werden. Dies lässt aufgrund der neutestamentlich bezeugten Korrelation von Heiligem Geist und Mission negative Auswirkungen auf dem Gebiet der Mission erwarten, die das urtäuferische Anliegen einer vollmächtigen, vom Heiligen Geist gewirkten Missions- und Evangelisationstätigkeit

untergraben.

Die Angst vor spiritualistisch - schwärmerischen Exzessen gewinnt vor dem Hintergrund der typisch mennonitischen Frage der ethno - konfessionellen Identität an Gewicht:

Das Motiv der Bewahrung des Vertrauten schürt die Angst vor allem, was die vertrauten und überkommenen Strukturen aufweichen, erweitern oder gar aufsprengen könnte.

Die Verbindung dieser beiden Angstfaktoren hat deutliche Auswirkung auf den Gebieten von Mission und Evangelisation.

Es ist den täuferisch - mennonitischen Christen und Gemeinden unserer Tage zu wünschen, sich dieser Sachverhalte in Nüchternheit bewusst zu werden.

Die Erfahrungen der Erweckung von 1860 sollten heutigen Mennoniten die Nüchternheit vermitteln, das Wirken des Heiligen Geistes auch außerhalb der eigenen Konfessionsgrenzen zu erwarten und anzuerkennen.

Es gilt, Wege zu finden, auf denen der Geist „empirisches Widerfahrnis“ (Goppelt 1991:449) bleiben oder wieder neu werden kann. Die täuferisch - mennonitische Geschichte bietet dazu zur Nachfolge ermutigende wie auch zur Vorsicht mahnende Vorbilder an.

Die biblisch - neutestamentliche wie urtäuferische Erkenntnis der Untrennbarkeit von Wort und Geist sollte in Verbindung mit praktizierter pneumatischer Komplementarität einen gesunden Weg für täuferisch - mennonitische Gemeinden im weltweiten Verbund der „Una Sancta“ ermöglichen.

Angst vor dem Geist? Ein betendes Lesen des Neuen Testaments, und hier insbesondere des johanneischen Evangeliums, das den Heiligen Geist nicht als etwas Bedrohliches, sondern als den „Tröster, Beistand, Helfer“ bezeugt, sollte aller Angst vor dem Geist bald ein Ende bereiten können.

## Bibliographie

- Aland, K. 1991. *Geschichte der Christenheit*, Bd. 1. *Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation*. 2., durchges. Aufl. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Baring, G. 1955. *Hans Denck Schriften: 1. Teil Bibliographie*. Gütersloh: C. Bertelsmann.
- Bartsch, F. 1948. *Unser Auszug nach Mittelasien*. North Kildonan / Manitoba: Echo.
- Bauer, W. 1988. *Griechisch - deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*. 6., völlig neu bearbeitete Aufl. Berlin: Walter de Gruyter.
- Belk, F. R. 1975. The emergence of millennialism among Russian Mennonites, in *The Mennonite Quarterly Review*. Vol. XLIX. July 1975. III. 217 - 225.
- Bender, H. S. 1950. *Conrad Grebel c. 1498 - 1526: the founder of the Swiss Brethren, sometimes called Anabaptists*. Goshen.
- Bergsten, T. 1958. *Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld*. Uppsala: Almqvist & Wiksells.
- Bergsten, T. 1961. *Balthasar Hubmaier: seine Stellung zu Reformation und Täuferum 1521 - 1528*. Kassel: J. G. Oncken.
- Beyerhaus, P. 1996. *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*. Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Blanke, F. 1975. *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufergemeinde (Zollikon 1525)*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Bohren, R. 1980. *Predigtlehre*. 4., veränd. u. erw. Aufl. München: Kaiser.
- Bonhoeffer, D. 1939. *Gemeinsames Leben*. München: Chr. Kaiser.
- Bonhoeffer, D. 1949. *Ethik*. München: Chr. Kaiser.
- Bosch, D. 1991. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll: Orbis.
- Brandt, T. 1999. *Basiswissen Kirchengeschichte*. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Burkhardt, H. & Swarat, U. 1992. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Burkhardt, H. & Swarat, U. 1993. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 2. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Burkhardt, H. & Swarat, U. 1994. *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde*, Bd. 3. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Burkhardt u. a. (Hg.). 1996. *Das große Bibellexikon*. 6 Bde. 1. Taschenbuchaufl. Gießen: Brunnen.
- Coenen L. & Haacker K. 1997. *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*. Bd. 1. Neubearb. Ausgabe. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Deppermann, K. 1979. *Melchior Hoffman: soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dickson, J. P. 2003. *Mission - Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Doerksen, V. G. 1982. Eduard Wüst and Jerusalem, in *Mennonite Quarterly Review*. Vol LVI. April 1982. II / 169 - 179.

- Hut, H. 1527a. A christian introduction, in Klaassen 1981, 147.
- Hut, H. 1527b. A christian introduction, in Klaassen 1981, 74.
- Janzen, W. 1977. The Great Trek: Episode or Paradigm?, in *Mennonite Quarterly Review*. Vol. LI. April 1977.II, 127 - 139.
- Jantzen, H. 1992. *Im wilden Turkestan: Ein Leben unter den Moslems*. 3. Aufl. Gießen: Brunnen.
- Jenny, B. 1951. *Das Schleithimer Täuferbekenntnis 1527*. Separatdruck aus Heft 28, 1951 der Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte. Thayngen: Karl Augustin Verlag.
- Jung, F. 1992. *Die deutsche Evangelikale Bewegung: Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Kasdorf, H. 1991. *Flammen uncauslöschlich: Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789 - 1989*. Bielefeld: Logos.
- Kasdorf, H. 1996a. Gedanken zum Verständnis der Weltmission, in Kasdorf & Walldorf 1996, 15 - 32.
- Kasdorf, H. 1996b. Unaufgebbare Dimensionen der Weltmission, in Kasdorf & Walldorf 1996, 265 - 280.
- Kasdorf, H. & Walldorf, F. 1996. *Werdet meine Zeugen: Weltmission im Horizont von Theologie und Geschichte*. Neuhausen - Stuttgart: Hänssler.
- Kasdorf, H. 2003. Der Missionsbefehl bei den Täufern im 16. Jahrhundert: Seine Bedeutung damals und heute, in *Mission im Zeichen des Friedens: Beiträge zur Geschichte täuferisch - mennonitischer Mission*. Klassen H.; Reimer J. (Hg). Lage: Logos.
- Kirk, J. A. 1999. *What is mission?*. London: Darton, Longman and Todd.
- Kiwiet, Jan J. 1955. *Pilgram Marbeck: sein Kreis und seine Theologie*. Doktoral - Diss. Zürich: Theologische Fakultät der Universität Zürich.
- Kessler J. 1902. *Sabbata*. Egli E.; Schoch R. (Hg). St. Gallen
- Klaassen W. 1961. Some Anabaptist views on the doctrine of the Holy Spirit, in *Mennonite Quarterly Review*. April 1961 II. 130 - 139.
- Klaassen W. 1963. Spiritualization in the Reformation, in *Mennonite Quarterly Review*. Vol. XXXVII. April 1963. 67 - 77.
- Klaassen W. (Hg) 1981. *Anabaptism in outline: selected primary sources*. Scottdale, Pa: Herald press.
- Klassen, W. 1966. Anabaptist Hermeneutics: The letter and the Spirit, in *Mennonite Quarterly Review*. Vol. XL. April 1966. II. 83 - 96.
- Krahn, C. 1963. Das Täuferium und die niederländische Kultur, in Hershberger, G. F. (Hg.). *Das Täuferium: Erbe und Verpflichtung*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 219 - 234.
- Kröker, A. 1903. *Pfarrer Eduard Wüst: Der große Erweckungsprediger in den deutschen Kolonien Südrußlands*. Leipzig: H. G. Wallmann.
- Legrand, L. 1990. *Unity and plurality: mission in the bible*. Maryknoll: Orbis.
- Littell, F. H. 1958. *The Anabaptist view of the church: a study in the Origins of Sectarian Protestantism*. 2<sup>nd</sup> edition, rev. and enlarged. Beacon Hill / Boston: Starr King Press.
- Löwen, H. 1989. *In Vergessenheit geratene Beziehungen: Frühe Begegnungen der Mennoniten - Brüdergemeinde mit dem Baptismus in Rußland*. Bielefeld: Logos.
- Loserth, J. 1937. Hans Hut, in *Mennonitisches Lexikon*, Bd. 2. Hege, Chr.; Neff, Chr. (Hg). Weierhof: Selbstverlag. 370 - 374.

- Maier, G. 1998. *Biblische Hermeneutik*. 3. Aufl. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Moore, J. A. 1984. *Anabaptist Portraits*. Scottdale, Pa: Herald Press.
- Müller, K. 1996. Vorwort, in Kasdorf & Walldorf 1996, 9 - 11.
- Mussner, F. 1975. *Der Jakobusbrief*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ott, B. Faszination Heiliger Geist: Herausforderungen charismatischer Frömmigkeit, in Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.). *Mennonitisches Jahrbuch 2005: Spiritualität*. Lahr: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland. 45 - 50.
- Oyer, J. S. 1964. *Lutheran Reformers against Anabaptists*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Payne, E. A. 1963. Die täuferische Wirkung auf das westliche Christentum, in *Das Täufertum: Erbe und Verpflichtung*. Hershberger Guy F. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 287 - 297.
- Peachey, P. 1963. Die gegenwärtige Wiedergewinnung des täuferischen Leitbildes, in *Das Täufertum: Erbe und Verpflichtung*. Hershberger Guy F. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 309 - 321.
- Penner, H. [1955] 1995. *Weltweite Bruderschaft: Ein mennonitisches Geschichtsbuch*. 5., überarb. und erg. Auflage. Weierhof: Horst Gerlach.
- Peters, V. (Hg). 1965. *Zwei Dokumente: Quellen zum Geschichtsstudium der Mennoniten in Rußland*. Winnipeg: Echo.
- Reimer, J. A. 2004. Beten - Privatgespräch mit Gott, mystische Vereinigung oder repräsentatives Ritual?, in Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.). *Mennonitisches Jahrbuch 2005: Spiritualität*. Lahr: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland. 32 - 38.
- Reimer, J. 1996a. *Auf der Suche nach Identität: Rußlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten nach dem zweiten Weltkrieg*. Lage: Logos.
- Reimer, J. 1996b. Das schriftliche Erbe Menno Simons', in *Kein anderes Fundament: Beiträge zum Menno - Simons - Symposium*. Reimer, J. (Hg). Lage: Logos. 97 - 125.
- Reimer, J. 1998. Mission zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Jesu, in *Gott - der Herr der Geschichte*. Schrupp, E. und Brinkmann, K. (Hg.) Wuppertal: R. Brockhaus, 91 - 114.
- Richert, J. 2004. Täuferisches Profil im Bund Taufgesinnter Gemeinden, in Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.). *Mennonitisches Jahrbuch 2005: Spiritualität*. Lahr: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland. 51 - 57.
- Ruhbach, G. 1992. Erweckungsbewegung, in Burkhardt & Swarat 1992, 531 - 536.
- Ruhbach, G. 1994. Pietismus, in Burkhardt & Swarat 1994, 1571 - 1573.
- Saayman, W. 1994. Mission - what?, Chapter 1 in Kritzinger, JJ, Meiring, P, Saayman, W. 1994. *On being witnesses*. Halfway House: Orion.
- Saayman, W. 2000. „Missionary by its very nature...“: a time to take stock. *Missionalia* April 2000:4 - 22.
- Sattler, M. 1742. Send - Brieff an eine Gemeinde Gottes, in *Guldene Äpfel in silbernen Schalen oder schöne und nützliche Wahrheiten zur Gottseligkeit*. 3 - 13. o. O. / s. n.
- Schäufele, W. 1966. *Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer dargestellt nach oberdeutschen Quellen*. Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins.
- Schnabel, E. 1996. Die urchristliche Heidenmission als endzeitliches Phänomen, in Kasdorf & Walldorf 1996, 81 - 104.

- Schroeder, W. & Huebert, H. 1996. *Mennonite Historical Atlas*. Second edition, rev. and expanded. Winnipeg: Springfield.
- Schrupp, E. & Brinkmann, K. 1998. *Gott - der Herr der Geschichte*: Heilsgeschichte in Bibel und Mission. Wuppertal: R. Brockhaus.
- Simons, M. 1971. *Die vollständigen Werke Menno Simon's, übersetzt aus der Originalsprache, dem Holländischen*. Zweiter - Pfad - Weg - Ausgabe 1971. Aylmer / Ont.: Pathway.
- Slabaugh, D. 2004. Briefe über das Friedenszeugnis der Täufer. Brief vom 03. Juni 2003, in *Mennonitisches Jahrbuch 2004*. Arbeitsgemeinschaft mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.). Lahr. 89 - 91.
- Stadelmann, H. 1996. Gemeindeaufbau nach dem Neuen Testament als Ziel der Mission, in Kasdorf & Walldorf 1996, 121 - 143.
- Thielicke, H. [1953] 1991. *Das Gebet, das die Welt umspannt*. 4. Aufl. der Taschenbuch - Ausgabe. Stuttgart: Quell.
- Tidball, D. J. 1999. *Reizwort Evangelikal*. Stuttgart: Edition Anker.
- Toews, J. B. 1984. The Early Mennonite Brethren: Some Outside views., in *Mennonite Quarterly Review*. Vol. LVIII. April 1984. II / 83 - 124.
- Van der Zijp, N. 1963. Die frühen holländischen Täufer, in *Das Täuferium: Erbe und Verpflichtung*. Hershberger, G. F. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 67 - 79.
- Vogel, H. 1983. *Gesammelte Werke*. Bd. 6. *Die eiserne Ration eines Christen / Das nicaenische Glaubensbekenntnis*. Stuttgart: Radius.
- Wagner, H. 1993. Mission, in Burkhardt & Swarat 1993, 1344 - 1346.
- Wahrig, G. 1971. *Deutsches Wörterbuch*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Wenger, J. C. 1963. Der Biblizismus der Täufer, in *Das Täuferium: Erbe und Verpflichtung*. Hershberger, G. F. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. 161 - 172.
- Wenger, J. C. 1971. *Conrad Grebel's programmatic letters of 1524*. Scottdale, Pa: Herald Press.
- Wenger, J. C. 1984. *Die Täuferbewegung: eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre*. Wuppertal / Kassel: Oncken.
- Westin, G. 1956. *Geschichte des Freikirchentums: Der Weg der freien christlichen Gemeinden durch die Jahrhunderte*. Kassel.
- Westin, G.; Bergsten, T. (Hg.). 1961. *Balthasar Hubmaier: Schriften*. Gütersloh: Gerd Mohn.
- Windhorst, C. 1994. Zwingli, Huldrych, in Burkhardt & Swarat 1994, 2224 - 2225.
- Wirth, G. 1955. *Evangelische Christen in der Sowjetunion*. Berlin: Union.
- Wissenschaftlicher Rat der Dudenreaktion (Hg.). 1997. *Duden Etymologie*. Mannheim: Dudenverlag.
- Yoder, E. T.; Hochstetler, M. D. 1969. *Biblical references in Anabaptist writings*. Aylmer, Ont.: Pathway Publishers.
- Yoder, J. H. (Hg.). 1973. *The Schleithem Confession*. Scottdale, Pa: Herald Press.
- Zimmerling, P. 2004. Einblicke in die Spiritualität charismatischer Bewegungen, in Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (Hg.). *Mennonitisches Jahrbuch 2005*. Lahr: Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland. 39 - 44.
- Zündel, F. 1988. *Johann Christoph Blumhardt*. Gießen: Brunnen.
- Zur Linden, F. O. 1885. *Melchior Hofmann, ein Prophet der Wiedertäufer*. Haarlem: De Erven F. Bohn.