Spes Christiana 17, 2006, 7–20

Der „Octavius“ des Minucius Felix

Ein interreligiöser „Rechtsstreit“ unter Freunden zur Beurteilung der römischen und christlichen *religio*

Christian Noack, Darmstadt

Minucius Felix hat Anfang des 3. Jahrhunderts[1] mit dem *Octavius* eine stilistisch wie inhaltlich besonders unterhaltsame Variation christlicher Apologetik geschaffen. Ich möchte in diesem Artikel einige Beobachtungen entwickeln, die zeigen sollen, was unter anderem an diesem kurzen Büchlein innovativ ist und damit zu einer ersten oder erneuten Lektüre einladen.[2]
Vielen Lesern des Octavius fällt die Stimmung der *urbanitas*, der Höflichkeit und gebildeten Ausdrucksweise, der Freundschaft und des gegenseitigen Respekts auf. Die Rahmenhandlung ist von Urlaubsstimmung, persönlicher Nähe und Sensibilität geprägt. Drei Freunde, alle Rechtsanwälte, die in Rom tätig sind, disputieren am Strand des alten Ostia, veranlasst durch eine religiöse Geste von Caecilius, einem der Protagonisten, über die wahre Verehrung der Götter/des Gottes und kommen schließlich zu dem Ergebnis, dass die Christen die wahre Gottesverehrung *(vera religio)* praktizieren, während die römische Götterverehrung Aberglaube *(superstitio)* sei.

1. Textform und Thema

Zunächst soll genauer bestimmt werden, welches Hauptthema den Text prägt und welche Textform Minucius Felix gewählt hat, um seine Aussageintention umzu-

[1] In der offenen Frage, ob Tertullian bei der Abfassung seines *Apologeticum* (ca. 197 n. Chr.) den *Octavius* benutzt hat oder umgekehrt Minucius Felix auf das *Apologeticum* zugreift, überzeugen mich die Argumente derjenigen Philologen, die Letzteres vertreten. Das Hauptargument ist, dass Minucius Felix bei der inhaltlichen Ausgestaltung seiner Schrift verschiedene literarische Quellen benutzte (u. a. Cicero *De natura deorum*, Seneca, Vergil, Tacitus), diese aber umdeutete oder für seine Zwecke rearrangierte. Bei Tertullian lässt sich dieses Verfahren nicht so deutlich beobachten. Daher ist anzunehmen, dass Minucius mit Tertullians Text so umgegangen ist wie mit den nichtchristlichen Texten.

[2] Der Text ist leicht zugänglich als Reclamausgabe: M. Minucius Felix 1993. Sie folgt der kritischen Textausgabe, die Kytzler 1965 im Köselverlag herausgegeben hat. – Ich danke Jürgen Zangenberg, Renate Noack und Winfried Noack für hilfreiche inhaltliche und formale Verbesserungsvorschläge.

setzen. Ich beginne mit einem Gliederungsvorschlag des Textes, der gleichzeitig eine knappe Inhaltsangabe sein soll:

A: Hinführung und Rahmenhandlung

1: Hinführung: Sehr persönlich und emotional gehaltene Rückerinnerung des Autors Minucius Felix an den *verstorbenen* Octavius, der ihm Freund in allen Lebenslagen gewesen war. Erinnerung an ein besonderes Gespräch, von dem ab Kap. 2 berichtet wird:

2–4: Rahmenhandlung: Spaziergang der drei Freunde am Gestade und Strand von Ostia und der Auslöser der Disputation: Caecilius ehrt eine Serapis-Statue, was Missfallen bei Octavius hervorruft, was wiederum Caecilius kränkt. Er fordert eine Disputation zwischen ihm und Octavius zur Klärung der angemessenen religiösen Lebensweise.

B: Die Disputation, der gespielte Gerichtsprozess:

5–13: *Das Plädoyer des Caecilius*: Er entfaltet seine Kritik bezüglich der Möglichkeit, Genaueres über die Natur der Götter zu erfahren (5 und 13). Konsequenz daraus ist nicht der Atheismus, sondern die Treue zur traditionellen, altehrwürdigen und erfolgreichen Götterverehrung Roms (6–7). Dann folgen massive Angriffe auf Kultpraxis und Gottesverehrung der Christen (8–12: u. a. Vorwurf der Verschwörung, Tötung von Säuglingen bei nächtlichen Versammlungen), Infragestellung bestimmter Lehren der Christen, vor allem des Weltgerichtes und der Auferstehungshoffnung.

14–15: *Kurzer Wortwechsel zwischen Caecilius und Minucius Felix*, der von den Freunden zum „Richter" ernannt wurde, zur Unterscheidung zwischen rhetorischer Form und Wahrheitsgehalt.

16–38: *Plädoyer des Octavius*, das Schritt für Schritt auf die Argumente des Caecilius eingeht: Widerlegung der skeptischen Haltung des Caecilius (16–19); die Götterverehrung der Römer wird als Aberglaube (superstitio) entlarvt und die Wirksamkeit von Götterstatuen durch Dämonen erklärt (20–27). Widerlegung der Angriffe auf die Kultpraxis und Gottesverehrung der Christen als hahnebüchener Unsinn (von Dämonen verursacht) und Erweis des christlichen Glaubens als wahre Gottesverehrung, als *vera religio* (28–38), die auch bezüglich des Weltgerichts und der Auferstehung philosophisch bestehen kann.

C: Ergebnis und Schluss

39–40: Caecilius nimmt den Richterspruch des Minucius vorweg, er erklärt Octavius, aber auch sich selbst zum Sieger, da er durch ihn vom Irrtum zur Wahrheit gefunden habe. Alle freuen sich.

Die Bezeichnung des Textes als „Dialog" ist einerseits zwar richtig und dennoch nicht präzis genug. Ein Dialog, bei dem die Gesprächspartner in einem ständigen Hin und Her ihre Argumente oder Fragen austauschen, wie z. B. in vielen platoni-

schen Dialogen, in Justins „Dialog mit dem Juden Tryphon“ oder zumindest immer wieder in Ciceros Schrift „de natura deorum“, die Minucius Felix ausführlich für seine Schrift benutzt hat,[3] liegt nicht vor. Die Gliederung zeigt, dass die Schrift schwerpunktmäßig in *Rede und Gegenrede* zweier Parteien unterteilt ist, getrennt durch eine kleine Auseinandersetzung zwischen Caecilius und Minucius, des „(Schieds-)Richters“ (*arbiter* 4,6 oder *iudex* 5,1; 15,1), der zum Schluss seinen Urteilsspruch (*sententia*) fällen soll.[4] Der Autor lässt die befreundeten Anwälte am Ufer des Meeres eine *philosophische Disputatio* durchführen, die an die Form des öffentlichen *Gerichtsprozesses* (*genus iudicale*) auf dem Forum angelehnt ist.[5] Auf die vom Autor bewusst gewählte Mischform zwischen philosophischer Diskussion und Rechtsprozess weisen auch die Begriffe hin, die verwendet werden: *quaestio* (40,2), *disputatio* (1,5; 4,4–5), *sententia* (5,1; 40,1), *iudex* (5,1; 15,1).

Das Hauptthema lässt sich aus drei Textabschnitten erschließen, die zusammenfassenden (1,5) oder abschließenden Charakter haben (13,5 und 38,7):

> 1,5: Wenn ich nun in Gedanken die ganze Zeit unseres freundschaftlichen Zusammenlebens an mir vorüberziehen lasse, dann fesselt meine Aufmerksamkeit vor allem jene Unterredung, in der er in einer tiefgreifenden Argumentation den Caecilius, der damals noch im Wahn des Aberglaubens befangen war, zur wahren Gottesverehrung bekehrte („... in illo praecipue *sermone* eius mentis meae resedit intentio, quo Caecilium *superstitiosis vanitatibus* etiamnunc inhaerentem *disputatione gravissima* ad *veram religionem* reformavit“).[6]
>
> 13,5: Und so ist auch meine Meinung, dass man unlösbare Fragen als Fragen auf sich beruhen lassen soll und sich nicht kühn und keck auf die eine oder andere Ansicht festlegen darf, da doch so viele große Männer bei bloßen Mutmaßungen stehengeblieben sind; denn sonst macht sich entweder ein altweiber-

[3] Wobei auch Cicero seine Gesprächspartner z. T. sehr lange Argumentationen entwickeln lässt, fast das gesamte Buch II (von 4–168) enthält das ununterbrochene Plädoyer des Stoikers Lucilus Balbus. Vgl. Geisau (1968, 975–976): „M. F. ‘ Gesprächsmuster ist offenbar Cic. *De natura deorum*, in dem die epikureische und die stoische Götterlehre durch Velleius bzw. Balbus zusammenhängend vorgetragen werden, so dass zu jeder These die Gegenthese zu finden ist ...“

[4] Vgl. Geisau (1968, 954): „Echtes Gespräch finden wir nur zu Anfang, in der Mitte und am Schluss, viel weniger als etwa in Tacitus’ *Dialogus de oratoribus* mit seinem lebhaften und eher zwanglosen Hin und Her. Der ‚Octavius‘ besteht, abgesehen von einer die Situation darlegenden Einleitung, aus Rede und Gegenrede vor einem Schiedsrichter, dessen Rolle M. F. selbst übernimmt.“ Zur Einsetzung eines Schiedsrichters vgl. Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 4,2–5,2.

[5] Geisau (1968, 976): „Es sind also zwei große Monologe (*actio* 8,3, 15,1 oder *propositio* 16,2 und *responsio* 16,2; sie entsprechen der *probatio* und *refutatio* im Betrieb der Rhetorenschule), von knappen Dialogen umgeben und in einen erzählenden Rahmen hineingestellt.“ Vgl. auch Voss 1970, 40: „Das Werk ist als Redestreit angelegt, bei dem die Gegner ihre Auffassungen in zusammenhängenden Darlegungen vortragen. Mit ihrer Folge von Klage und Gegenklage im Beisein eines Schiedsrichters ist die Auseinandersetzung einem Streit vor Gericht angenähert.“ Voss kann auch davon sprechen, dass „die Ausführungen als Gerichtsreden angelegt sind“ (46) und auf den „Prozesscharakter der Auseinandersetzung“ (46) hinweisen.

[6] Die Übersetzungen lehnen sich an die Reclamausgabe von Kytzler (1993) an.

> hafter Aberglaube breit oder aber die Religiosität geht gänzlich zugrunde („... ne aut *anilis* inducatur *superstitio* aut *omnis religio* destruatur“).
>
> 38,7: Warum sollten wir undankbar sein, warum es uns selbst missgönnen, wenn das wahre Wissen über Gott in dieser unserer Zeit zur Vollkommenheit gelangt ist? Genießen wir unser Glück, fällen wir über das Rechte ein ausgewogenes Urteil: der Irrglaube werde gebannt, Gottlosigkeit gesühnt, die wahre Gottesverehrung aber bleibe bewahrt („... cohibeatur *superstitio*, inpietas expietur, *vera religio* reservetur“).

Das Hauptthema ist demzufolge die wahre Gottesverehrung (*vera religio)*. Genau dieses Thema ist in seiner inhaltlichen Ausführung umstritten und wird darum zum Problem, zur Frage.
„Caecilius“[7] repräsentiert die Auffassung, dass die wahre *religio* darin besteht, auf metaphysische Gewissheiten bezüglich der Götter aufgrund kritischer Einwände[8] zu verzichten und deshalb vielmehr die alten überlieferten römischen Kultgebräuche (*religiones traditas*) zu pflegen wie auch die Kulte, die die Römer durch militärische Siege zu ihren eigenen gemacht haben, d. h. die durch Tradition und Übernahme entstandene Götterverehrung (*disciplinam maiorum*) zu achten.[9] Die Macht der Götter zeige sich in ihrer Fähigkeit, bei richtiger Verehrung (*pietas, religio*) – Erfüllung der Opfer, Reinheit der Jungfrauen, Ritualpflege selbst in Notsituationen – Erfolg zu geben, gerade auch militärisch und damit politisch. Weitere Aufgaben der Götter seien: die Zukunft zu offenbaren, Schutz in Gefahren zu geben, Heilmittel bei Krankheiten, Hilfe den Elenden, Trost in der Trübsal und Linderung im Leiden zu sein (7,6).

---

[7] Die Anführungszeichen bezeichnen die *Figuren*, die Minucius Felix als Autor gestaltet hat. Ich verstehe sie – ungeachtet tatsächlicher Personen und Erlebnisse – als *repräsentative, typisierte* Vertreter ihrer Position, die in der Gesamtkomposition der Dichtung bestimmte Funktionen zu erfüllen haben. Geisau (1968) argumentiert dahingehend, dass der Octavius ein *historischer Dialog* ist (dem also ein tatsächlich geführtes Gespräch zugrunde liegt), und zwar in Auseinandersetzung mit Speyer (1964), der gewichtige Argumente für den Charakter als *fiktiver Dialog* ins Gespräch gebracht hat.

[8] Dies geschieht in Anlehnung an die platonische Akademie, die unter Arkesilaos, Karneades und Philon von Larissa einen gemäßigten Skeptizismus (Probabilismus) entwickelte, der auf die ursprüngliche sokratische Grundhaltung zurückgreifen wollte: Der Mensch könne das absolute Wissen nicht erlangen. „Caecilius“ spielt die Rolle, die der Pontifex „Cotta“ in Ciceros *de natura deorum* zu vertreten hat. Zum von der pyrrhonischen Skepsis geprägten Charakter des Skeptizismus von „Caecilius“ vgl. Gärtner (1995, 141–147; dort 145): „Ich meine nun, Minucius lässt seinen Caecilius sich zwar auf Arkesilaos und Karneades berufen, rückt ihn aber, was die Tendenz seiner Argumentation angeht, deutlich in die Nähe der pyrrhonischen Skepsis.“

[9] Die Verbindung von philosophischem Skeptizismus mit einer kulturellen und politischen Treue zur vorgegebenen Götterverehrung repräsentiert eine Einstellung in der Oberschicht, die noch Ende des 4. Jh. gängig war; vgl. die Bittschrift des Symmachus 3,8: „Da nämlich unser Verstand im Dunkeln tappt, wie könnten wir bessere Kenntnis von den Göttern besitzen als durch Erinnerung [an ihren Beistand] und sichtbare Erfolge? Und wenn eine lange Reihe von Jahren eine Religion bestätigen, dann sollten wir so vielen Jahrhunderten die Treue bewahren und unseren Eltern Folge leisten, so , wie diese mit Erfolg ihren Altvorderen folgten“ (Übersetzung nach Ritter 1985, 186).

„Octavius“, der wie „Minucius“ ehemals die gleiche (römische) Lebensweise (*genus vitae* 5,1) vertrat, aber dann zur Lebensweise der Christen überwechselte, verkörpert die gegenteilige Position. Philosophische Argumentation führt gerade nicht zur Unsicherheit bezüglich des Wesens der Götter, sondern auf die Spur des *einen* Gottes, dessen ganze Wahrheit nun gerade den Christen und nicht den Römern bekannt ist und somit die Grundlage für die wahre *religio* bildet. „Octavius“ hat im Streitgespräch die Funktion, den römischen Götterglaube wie auch die römische Kultpraxis in stark abwertender Weise als *superstitio* zu entlarven, im diametralen Gegensatz zur Position des „Caecilius“, der gerade die christliche Lebensweise als *anilis superstitio* (altweiberhafter Aberglaube 13,5) aufzudecken versucht.
Wir halten fest: In Frage steht, welche Lebensform (*vivendi genere*) – traditionelle römische oder die christliche Lebensform – *religio* ist, und zwar im Unterschied zum Aberglauben, zur *superstitio*. Minucius Felix lässt die Plädoyers der Freunde an der Leitdifferenz *religio/superstitio* entlanglaufen.[10] Diese ist binär konstruiert (entweder/oder), was einen dritten Wert ausschließt. Die ebenfalls verwendeten binären Unterscheidungen Irrtum vs. Wahrheit (*error/veritas*) und Unwissenheit vs. Weisheit (*inscientia/sapientiam)* sind ihr zuzuordnen. Das Entweder-Oder dieser Differenzen spiegelt sich in Rede und Gegenrede des gespielten Gerichtsprozesses.

2. Das Bezugsproblem

Ich möchte jetzt genauer nach dem Bezugsproblem fragen, das der Autor Minucius Felix mit dieser „Versuchsanordnung“ im Blick hat und auf eine bestimmte Weise lösen möchte. Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass im Prozess-Spiel der Freunde nicht nur philosophische Schulmeinungen auf dem Spiel stehen, sondern *sinngebende Identitäten und Lebensformen*.[11] Das entspricht dem Ideal philosophischer Freundschaft. „Caecilius“ beginnt daher seine Argumentation im Blick auf zwei Lebensformen:

> Lieber Marcus, du hast natürlich über die Frage, die wir jetzt genauer untersuchen wollen, eine feste Meinung; hast du doch beide Lebensformen (*utroque*

[10] Auf die Unterscheidung *religio licita*/*illicita* wird zwar angespielt, aber sie erhält die tragende Rolle wie in Tertullians *Apologeticum,* das viel stärker an dem Problem der Prozesse gegen Christen orientiert ist. Die Plädoyers haben nicht nur mögliche kriminelle Delikte im Focus, sondern nehmen auch den philosophischen Wahrheitsgehalt der jeweiligen Lebensstile in den Blick. Das gibt der Schrift insgesamt eine andere Tendenz, als sie bei Tertullian vorliegt. Dies spricht m. E. ebenfalls für eine Datierung nach Tertullian, in die erste Hälfte des 3. Jh. hinein, in der Christenverfolgungen vor allem in Nordafrika nachließen.
[11] Hadot (1999) hat nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass besonders in der Kaiserzeit Philosophie als Lebensform begriffen wurde, die die gesamte Lebensführung umfasst (125–126, 180–184). An dieses Konzept knüpfen die frühchristlichen Apologeten an.

> *vivendi genere*) gründlich kennengelernt und dann die eine aufgegeben und die andere angenommen. Wenn du aber jetzt die Waagschalen hältst, musst du dich ganz auf den Standpunkt eines unparteiischen Richters (*aequissimi iudicis*) stellen. Keine der beiden Parteien darfst du begünstigen. Sonst könnte der Verdacht entstehen, dass dein Richterspruch (*sententia*) mehr deiner eigenen Überzeugung entspringt und weniger auf unseren Argumenten beruht (5,1).

„Caecilius" steht – wie sein Plädoyer zeigt – für eine *römische* Identität, deren besonderer Charakter gerade darin besteht, dass traditionelle *religio* und politische Macht Roms in einem unauflösbaren Strukturzusammenhang gesehen werden, indem der politische Erfolg auf die strenge Einhaltung der Kultrituale zurückgeführt wird.[12] Zu dieser Lebensform gehört auch die Teilnahme an Vergnügungen, Schauspielen, Festzügen und öffentlichen Speisungen (12,5–6). Die Distanz der Christen zu diesen kulturellen Praktiken führt „Caecilius" auf religiöse Angst zurück (12,5). In exkludierender Weise charakterisiert „Caecilius" in einer sehr abwertenden Fremdbeschreibung den christlichen Glauben und Kult sowohl als philosophisch unbrauchbar, weil angstgeprägt, wie auch politisch gefährlich. Dass Christen Römer im rechtlichen Sinne sein können, kommt nicht in den Blick; ihre Praxis ist aus seiner Sicht mit römischer Lebensweise, mit dem „Römertum", nicht vermittelbar, sie ist nicht anschlussfähig. Die Christen stehen aus seiner Sicht außerhalb dem weit gespannten Möglichkeitsspielraum derjenigen Lebensform, die römischen Charakter hat. Mit diesem harten Urteil konfrontiert er zwei Christen, mit denen er freundschaftlichen Umgang pflegt.

„Octavius" wiederum steht für die Identität als *Christianus*,[13] der zur Verteidigung seiner Lebensführung als *religio* die römische Kultpraxis als *superstitio* angreift (*Romana superstitio* 24,10; *superstitio Romanis* 25,1), und dabei auch die politische Identität Roms einbeziehen muss. Dies tut er tatsächlich in äußerst negativer Weise in Kapitel 25: Der Anfang Roms sei auf Unrecht und auf Verbrechen gegründet. Eine positive Beziehung zur römischen Identität wird inhaltlich nicht anvisiert. Zwar bezieht sich „Octavius" auf „unsere Vorfahren" (*maioribus enim nostris* 20.3, *maiores nostri* 20,5), die hinsichtlich der Götter unvorsichtig und leichtgläubig gewesen seien. Gemeinsame Basis ist die Bildung: „Diese abwegigen Ammenmärchen lernen *wir* von unseren unerfahrenen Eltern, und, was noch schwerer wiegt, wir erarbeiten sie uns selbst in unseren Studien und im Unterricht, hauptsächlich aus den Werken der Dichter" (23,1). Er redet dann aber die offizielle römische Lebensweise mit „ihr" an: „Eure Götter" (22,5), „eure Völker" (31,2), „eure Geschichten, eure Tragödien" (31,3), „eure Ehrenstellen, eure Purpurstreifen" (31,6). So entsteht der Eindruck, dass Christen

[12] Dies ist ein klassischer Topos römischer Identität, vgl. Cicero, *De natura deorum* 2,8; 3,5; *De haruspicum responso* 9,10.

[13] Diese Selbstbezeichnung taucht mehrmals im Plädoyer des Octavius auf, ohne jemals auf Jesus als den Christus Bezug zu nehmen, auf den der Name verweist: 18,11; 20,1; 27,7; 28,2; 28,4–5; 35,5–6; 37,1; 37,3.

Menschen sind, die sich weder mit dem römischen Staat noch mit dessen Religion identifizieren.[14] In Kapitel 28 spricht er von seiner vorchristlichen Zeit:

> „wir waren ja in derselben Lage wie ihr und hatten dieselben Ansichten, solange wir noch blind und taub waren“ (*et nos enim idem fuimus et eadem vobiscum quondam adhuc caeci et hebetes sentiebamus*).

Die Christen sind, weil sie der Wahrheit anhängen, verglichen mit den irrenden, abergläubischen Römern „viel besser“ (*multo vobis meliores* 35,5). Er setzt auf die komplexere Struktur monotheistischer Welterklärung, beansprucht für diese höhere Plausibilität, gerade auch aus philosophischer Perspektive.[15] Ja, die Christen sind nicht als gefährlicher Geheimbund, sondern vielmehr als sittlich besonders ausgezeichnete philosophische Lebensform zu begreifen:

> Und dass sich unsere Zahl von Tag zu Tag vergrößert, das kann ja schließlich nicht ein Beweis für einen Irrweg (*crimen erroris*) sein, sondern zeugt für eine gute Sache. Denn nur einer Lebensform (*genere vivendi*), die in ihrer Vorzüglichkeit andere in den Schatten stellt, bleiben ihre alten Anhänger treu und schließen sich neue an (31,7).

„Caecilius“ bleibt trotz dieser offensiven Verteidigung für „Octavius“ *Natalis mei* (mein Natalis) und *meus frater* (mein Bruder), d. h. auf der Ebene der Freundschaft bleiben sie miteinander verbunden, *trotz* (noch) divergierender Lebensformen.

Aufgrund dieser Beobachtungen ist es genauer möglich, das Bezugsproblem zu bestimmen, das Minucius Felix bearbeitet. Es ist die massive Ablehnung der christlichen Lebensform durch die römische Mehrheitsgesellschaft. Die abweichende Lebensform der Christen,[16] ihre Devianz vom Üblichen, Vertrauten, wird

---

[14] Die Identität als *Christianoi*, von griechischer und jüdischer Lebensform unterschieden, führt im Diognetbrief zu folgender Zuordnung: „Obwohl sie griechische und barbarische Städte bewohnen, wie es einen jeden traf, und die landesüblichen Sitten befolgen in Kleidung und Kost sowie im übrigen Lebensvollzug, legen sie doch eine erstaunliche und anerkanntermaßen eigenartige Beschaffenheit ihrer Lebensführung an den Tag. Sie bewohnen das eigene Vaterland, aber wie Beisassen. Sie nehmen an allem teil wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremde. Jede Fremde ist ihr Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde ...“ (*Schrift an Diognet* 5,4–5).

[15] Vgl. 20,1: „Die Meinungen fast sämtlicher Philosophen von Rang habe ich dargelegt; alle haben den einen Gott, wenn auch unter vielerlei Namen, gelehrt. Ja, man könnte meinen, die Christen wären die Philosophen von heute – oder die Philosophen wären schon damals Christen gewesen (*aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos)*.“

[16] Berner (1992, 56–60), führt in diesem Zusammenhang den Begriff der „Daseinshaltung“ ein und konstatiert: „Die Ablehnung des Christentums im römischen Staat kann aus der Unvereinbarkeit verschiedener religiöser Daseinshaltungen erklärt werden ... Aus der römischen Sicht erscheint das Christentum als eine verkehrte Einstellung zur Gesellschaft und zum diesseitigen Leben überhaupt.“ (59) Im Gegensatz zur Religionserfahrung von Stammes- und Volksreligionen als „primäre Religionen“, die wie die römische dem vitalen Leben und der Lebenssteigerung dienen, neigen Hochreligionen als „sekundäre Religionen“ (zu denen auch das neue Christentum gehört) eher zur Abwendung und zum Freiwerden vom diesseitigen Leben (so Berner im Anschluss an Theo Sundermeiers Differenzierung zwischen „primärer“ und „sekundärer“ Religion). Diese weltdistan-

nicht geachtet, sondern verachtet. Die Verachtung erzeugt Vorurteile und Behauptungen über ihre Lebensweise, die aus christlicher Sicht unwahr sind, ja in ihrer Groteskheit und Überzogenheit erneut einer Erklärung bedürfen (Minucius Felix führt sie auf das Wirken von Dämonen zurück).
Die Ausgrenzung christlicher Sinngehalte als *superstitio* wurde auch von philosophisch gebildeten Rhetoren und Anwälten betrieben, also von Angehörigen der Bildungselite des Reiches, die wiederum in engem Kontakt zur Oberschicht und zum Kaiserhaus standen, wie z. B. Fronto, auf den sich Minucius Felix explizit bezieht.[17]
Ein semantisches Instrument zur Exklusion christlicher Kommunikation wurde die Unterscheidung *religio/superstitio*.[18] Es ist allerdings zu beachten, dass der semantische Gehalt beider Begriffe variieren kann und nur dann einen Gegensatz bildet, wenn sie im Bedeutungskontext unmissverständlich als Gegensatz eingeführt werden. Minucius Felix kann an einigen Stellen *superstitio* ohne negative Konnotation verwenden und meint dann nur den besonderen Eifer der Gottesverehrung.[19] Synonym zu *religio* steht *superstitio* nicht nur in 6,2, sondern auch in 5,7, wo beide Begriffe aus philosophischer aufgeklärter Perspektive (Skeptizismus, Epikureismus) eine negative Konnotation erhalten, weil sie Ausdruck von Angst und Furcht seien:

> Woher dann die religiöse Scheu, woher die Angst, die Aberglaube ist (*unde haec religio, unde formido, quae superstitio est*)?

Der christliche Kult wird auch als *libidum religio*, als Ritual der Lüste bezeichnet (9,3) oder als verdrehte, schlechte Gottesverehrung (*prava religio*[20] 10,1) abgewertet. Ebenso aber gilt, dass *religio* und *superstitio* als binäre Unterscheidung

---

zierte Lebensform führte zur Ablehnung, nicht die Fremdartigkeit an sich, wie z. B. die Integration der dionysischen Religion mit ihrer lebensteigernden Daseinshaltung in die römische Kultur zeige (58–59).

[17] M. Cornelius Fronto, römischer Rhetor und Anwalt, der aus dem afrikanischen Numidien stammte (Cirta). Er war u. a. Erzieher des Kaisers Marc Aurel und im Jahr 143 Konsul. Bekannt sind Briefe, die er an die Kaiser Marc Aurel, Lucius Verus und Antonius Pius schrieb. Als *superstitio* beurteilten u. a. auch Tacitus (*Annalen* 15.44.3–5), Sueton (*Nero* 16,2) und Plinius der Jüngere (*Briefe* 10.96.8) das Christentum.

[18] Auf diese Leitunterscheidung bin ich durch die spannende Darstellung *Religions of Rome* (Beard, North und Price 1998) gestoßen, deren Autoren darauf aufmerksam machen, dass „römische Religion“ Grenzen der Toleranz gegenüber Fremdkulten kannte und angemessene wie unangemessene Formen der Gottesverehrung („proper and improper religious activity“) unterschied: „A pair of Roman terms, religio and superstitio, provides a starting point: two key terms with which the Romans debated the nature of correct religious behaviour ... (215); vgl. auch Berner 1992, Berner 2004 und Martin 2004.

[19] So in 6,2: Die Gallier bewundern die Kühnheit der Gottesverehrung der Römer („et per Gallorum acies mirantium superstitionis audaciam pergunt telis inermes, sed cultu religionis armati“), oder in 10,3: Der christliche Gott ist so unbedeutend, dass er nicht einmal der *Romana superstitio*, dem religiöse Übereifer der Römer, zu Ohren gekommen ist.

[20] Vgl. Plinius, *Briefe* (epist.) 9.33.9: Als *religio prava* wird das falsch und schlecht eingesetzte Ritual eines Legaten bezeichnet, das das Gegenteil vom Bezweckten bewirkt.

eingesetzt werden *können,* und dann entsteht das Phänomen, dass *religio* nur an *superstitio* erkannt werden kann, also den Gegenwert braucht, um sich selbst als *religio* beobachten zu können.

Die Unterscheidung hat eine doppelte Stoßrichtung, eine *seelsorgerlich-philosophische*[21] und eine *politisch-gesellschaftliche*. Als seelsorgerlich verwendete Unterscheidung gebraucht, differenzierte der philosophische Diskurs irrtümliche von wahren Formen der Gottesverehrung. Irrtümlich ist eine Gottesverehrung dann, wenn sie Angst und Furcht in der Seele erzeugt.[22] Als politisch-gesellschaftliche Unterscheidung diente sie in Rom der Identitätssicherung als Volk und Staat und der Bestimmung von Anschlussfähigkeit: *religio* bedeutete für die römische Oberschicht – aus systemtheoretischer Sicht reformuliert – ein systemstabilisierender, systemerhaltender Kontakt mit numinosen Mächten. *Religio* – vor allem die Staatsfeste, der öffentliche Kult und die Praktiken der Auguren (Vogelschauer) und Haruspizen (Eingeweideschauer) – absorbierte routiniert und bewährt Unsicherheit in mehrdeutigen Lagen (vor Kriegen, bei Katastrophen u. a.). Als *superstitio* hingegen beobachtete man religiöse Praktiken, denen man unterstellte, Unruhe zu stiften und chaotisierend zu wirken.

Das klassische Beispiel war für die Römer der Kybele-Kult (Bacchanalienskandal). Die Res Publica sah sich durch sie in ihrem Bestehen bedroht. Je massiver diese Bedrohung eingeschätzt wurde, desto stärker mussten die rechtlichen Maßnahmen sein, die zu ergreifen waren. Das galt vor allem dann, wenn größere Gruppen sich zu bestimmten Kulten trafen und möglicherweise eine Verschwörung gegen den Staat hätten anzetteln können. Aus der Sicht von *religio* erscheint *superstitio* in jedem Fall als nichtadäquate Ersatzleistung, die den Errungenschaften von *religio* – nämlich die Res Publica zu erhalten – nicht genügt. *Superstitio* dient nicht dem Ganzen, sie ist vielmehr partikular, egoistisch und asozial angelegt, sie baut nicht auf, sondern zerstört. Anerkannte und erprobte *religio* hingegen fungiert am Gemeinwohl orientiert systemerhaltend. *Superstitio* ist das Christentum für den gebildeten Römer also nicht nur aufgrund übertriebener Gottesfurcht, sondern auch aufgrund von Kulthandlungen, die die gesellschaftliche Ordnung zu untergraben scheinen.[23]

---

[21] „Seelsorge" meint hier die antike Sorge für einen heilsamen Umgang mit den Affekten und Leidenschaften, versteht Seelsorge als Lebenskunst, wie sie vor allem von der Stoa, aber in der Kaiserzeit auch von anderen philosophischen Schulen entwickelt wurde; vgl. Hadot 1999.

[22] Diese Wertung ist kennzeichnend für den Epikureismus (vgl. Cicero, *De nat. deor*. 1,45; 55–56; 117–118); vgl. auch Plutarchs Traktat über den Aberglauben, der ganz auf einer seelsorgerlichen, heilenden Linie liegt. Für ihn ist Aberglaube (*deisidaimonia*) mehr als ein kognitiver Irrtum, er ist ein falscher Affekt (*pathos*), also eine mit psychisch belastenden Emotionen verbundene Meinung. Die Folgen sind Verstörung, Verzagtheit und unruhiger Schlaf, die dann wiederum mit sinnlosen magischen Praktiken bekämpft werden. Wahre Gottesverehrung (*eusebeia*) hingegen ist von Freude im Umgang mit den Göttern geprägt.

[23] Diese Verbindung ist charakteristisch für die Oberschicht der Kaiserzeit, vgl. Martin (2004, 135): „It is therefore clear that when Pliny the Younger, Tacitus, and Seutonius, as examined in Chapter 1 above, worried about the *superstitio* of Christianity they were reflecting not just the philosophical criticism of superstition, which tended to see it as shameful and ridiculous but not necessarily of

Ich halte fest: Das Bezugsproblem, das Minucius Felix – wie andere Apologeten auch – bearbeitet, ist die aus christlicher Sicht prekäre Exklusion christlicher Kommunikation und Kultpraxis, u. a. mit der Zuschreibung als *prava religio*, als *superstitio*, die die römische Ordnung angeblich gefährdet und gleichzeitig angstgeprägte Züge haben soll.

3. Die besondere Lösung des Bezugsproblems durch Minucius Felix

Wie löst der Autor dieses Problem? Ich denke, dass er eine besondere Kommunikationsstrategie gewählt hat, die sich von den Strategien anderer Apologeten unterscheidet.
Zunächst einmal das rhetorische „Setting“: *Formal* stellt er die Figuren des Prozess-Spiels in die Welt der römischen Bildungsschicht hinein, die als Anwälte Kontakt zur Oberschicht haben und deren Sprache sprechen; er inkludiert christliche Kommunikation in die Oberschicht virtuell qua Text hinein. Somit wird jede asymmetrische Kommunikation mit der Führungsschicht vermieden, wie sie für die apologetischen Mahn- und Bittschriften (Athenagoras, Justin) oder gerichtliche Verteidigungsschriften (Tertullians *Apologeticum*) typisch waren. Die Frage nach dem Charakter christlicher Lebensform wird von Personen ausgetragen, die als Anwälte selbst Teil der römischen Öffentlichkeit sind, also von ihrer beruflichen Rolle her formal und organisatorisch in die Leitkultur inkludiert sind. Verstärkt wird dieser Eindruck durch die scheinbar selbstverständliche Bezugnahme auf anspruchsvolle semantische Traditionen (Cicero, Seneca, Vergil, Tacitus, Platon u. a.), die typisches Bildungswissen der Oberschicht repräsentieren und vor allem auch philosophisch anschlussfähig sind.[24]
Der Konflikt über die wahre Gottesverehrung wird zudem von drei Freunden ausgetragen, die in der text*internen* Kommunikation auf soziale Symmetrie, also auf gleichrangigen Status achten.

> Wir setzten uns, wie er vorgeschlagen hatte, nieder, und zwar so, dass die beiden sich zu meinen Seiten setzten und mich in die Mitte nahmen. Natürlich nicht aus Ehrerbietung oder aus Rücksicht aus Rang oder Würden; die Freundschaft nimmt ja stets nur Gleiche auf oder aber stellt die Freunde einander gleich. Vielmehr sollte ich wie ein Schiedsrichter den beiden als Nachbar Gehör schenken können und in der Mitte die beiden Kontrahenten trennen (4,6).

---

great importance politically. Rather, these Roman writers also were introducing into the picture the particularly Roman fear of *superstitio* as politically subversive and socially dangerous, as a threat to Rome itself.“

[24] Vgl. Geisau (1968, 999): „Durch Cicero brach M. F. dem Christentum die Bahn zur gleichberechtigten Auseinandersetzung mit der überlieferten Weltweisheit, indem er es vor dem Forum einer skeptischen Generation, die für blendende Wortkunst empfänglich war, wirksam verteidigte.“ Aland 1983, 18, Anm. 45, weist darauf hin, dass die von Minucius zitierten Autoren Schulautoren waren, deren Kenntnis bei der Oberschicht vorauszusetzen ist.

„Caecilus“ ist ein Freund des „Minucius“, obwohl sie (noch) nicht den gleichen Glauben haben. Die Freundschaftssemantik, die besonders in den einführenden Kapiteln und zum Schluss verwendet wird, gibt den höflichen und gebildeten Grundton an, der trotz heftiger, zum Teil unter die Gürtellinie treffender[25] Plädoyers bestimmend ist. In diesem Kontext erweisen sich die Protagonisten, und damit der Autor selbst, als unterhaltende Meister der römischen Sprache, Rhetorik und Tradition, die spätestens seit Cicero auch die Integration griechischer Philosophie umfasste. Nichts könnte römischer sein als die *Form*, die der Christ Minucius Felix seinem Text gibt.

Die Form des Streitgesprächs mit einem Richter als Beobachter gibt ihm weiter die Möglichkeit der Beobachtung zweiter Ordnung (d. h. beobachten können, *wie* andere beobachten): Der Autor konstruiert eine Perspektive, aus der heraus er jeweils beobachten kann und dies auch darzustellen weiß, *wie* einerseits römische *religio* sich selbst beschreibt und zu welcher Art von Fremdbeschreibung des Christentums sie fähig ist (nämlich als *superstitio*), und *wie* andererseits Christen ihre Lebensform beschreiben, als *vera religio*, und welche Deutung der römischen Götterverehrung von Christen gegeben wird (nämlich als *superstitio*).

Minucius Felix beobachtet einerseits, *wie* die dominante Kultur – repräsentiert durch „Caecilius“ – ihre eigene Religiosität wie auch die Religiosität der Christen beobachtet. Er vermag damit zweierlei über die Figur des „Caecilius“ zu leisten: eine *negative Fremdbeschreibung* der christlichen Lebensweise wie auch eine *positive Selbstbeschreibung* einer von Christen als Aberglaube abgelehnten Lebensweise. Es ist schon bemerkenswert, wie im Gerichtsduell zwei Parteien ihre *eigene* Sicht präsentieren können: Der Christ Minucius Felix lässt „Caecilius“ kein christliches Zerrbild der römischen Religion präsentieren, sondern eine starke, zunächst überzeugende Version, die vermutlich nicht untypisch für die aufgeklärte römische Oberschicht Anfang des 3. Jahrhunderts war.[26] Ein *Christ* lässt also eine

[25] Aggressive, den Gegner abwertende Diskussionsbeiträge sind nicht ungewöhnlich; vergleiche nur die Angriffe, die die Protagonisten des Gesprächs im ciceronischen Dialog *De natura deorum* gegeneinander führen (z. B. 1,42–43), und zwar im Rahmen eines privaten, freundschaftlichen Austauschs (1,61). Eine wichtige Rolle spielt hier wohl auch der Unterhaltungsaspekt für Zuhörer und Leser (Spannungsaspekt: Wer gewinnt, wer führt die härteren Schläge?).

[26] Aland (1983, 22): „Schon der äußere Aufbau des Werkes macht das Konzept des Verfassers im Unterschied zum gesamten apologetischen Schrifttum der Alten Kirche deutlich: Als erster und einziger der Autoren lässt Minucius einen Heiden zu Wort kommen und ihn sein ‚genus vivendi‘ (5,1) vertreten ... Die Rede des Heiden muss in erster Linie lebenswahr sein, das heißt die angesprochene Leserschicht muss sich darin wiederfinden können, selbst wenn sie mit dem einen oder anderen Argument im Einzelnen nicht übereinstimmt. Gewiss sind nicht alle Gebildeten Skeptiker gewesen, wie der hier auftretende Caecilius. Da aber seine Argumente durch die Übereinstimmung mit Ciceros Cotta aus nat. deor. gewissermaßen legitimiert waren, konnte ein Andersdenkender die Argumente aus seiner Schicht stammend akzeptieren.“ Barbara Aland versucht in ihrem lesenswerten Artikel zu zeigen, wie stark der Text an die Denk- und Rezeptionsmuster der römischen Bildungsschicht angepasst ist.

nichtchristliche religiöse Haltung sich selbst so beschreiben, wie sie sich selbst hätte beschreiben können![27]

Allerdings zwingt er „Caecilius", die römische *religio* als *einen* Fall möglicher Religionsausübung zu präsentieren. Die römische Religion wird aus der Perspektive des gerichtlichen Plädoyers zu einer philosophischen Lebensform, die man wählen oder ablehnen kann! Sie wird zu einer Möglichkeit, neben die andere Möglichkeiten treten dürfen.[28] Die Form der Beobachtung zweiter Ordnung führt somit zu der Fähigkeit, einen „interreligiösen" Dialog zu kreieren.[29] Der Vertreter der gesellschaftlich selbstverständlichen Formen von *religio* ist durch die Disputationsform schon in der Defensive, da die Disputation den bisher nicht hinterfragten Status seiner *religio* außer Kraft setzt. Er wird gewissermaßen dazu gezwungen, seine Lebenspraxis als „Konfession" zu verteidigen. Schon dadurch hat der christliche Glaube gewonnen, er wird diskussionswürdig, etabliert sich als religiöse Alternative im philosophischen Gewand, die nicht einfach totgeschwiegen werden kann.[30] Inhaltlich nun tritt der christliche Disputationsgegner als klarer Sieger hervor, und zwar, das ist die nächste Pointe,[31] mit philosophischen und rechtlichen Argumenten, die dem Bildungspublikum bekannt sind und plausibel, anschlussfähig erscheinen können (gewonnen vor allem aus Cicero, Seneca und Platon). Christlicher Glaube ist damit vernünftiger und moralischer als die römische *religio*, die sich aufgrund der aus römischer Bildungstradition gewonnenen Nachweise als irrational, sogar als kriminell und somit als *superstitio* erweisen lässt. Der *Christianus* belehrt den Freund der alten Religion. In Bezug auf das inhaltliche Ergebnis gewinnt der Dialog eine asymmetrische Form, da „Caecilius" die Überlegenheit der Argumentation von „Octavius" anerkennt, ja sich dieser neuen Lebensform sogar anschließen möchte.[32]

Welches Publikum visiert Minucius Felix an? Die Schrift mit ihrer besonderen Erzählform hebt zunächst einmal das Statusbewusstsein von Christen. Hier ist ihr Glaube Thema derjenigen Schicht, durch die sie in der Regel bisher doch

---

[27] Aland (1983, 21) spricht von der erstaunlichen „Elastizität des Autors, die ihn seine Werbeschrift und Apologie ganz und gar vom Denk- und Empfindungsvermögen seiner Leser her aufbauen ließ, und zwar so konsequent, wie es schwerlich in irgendeiner andern frühchristlichen Schrift zu beobachten ist." Für Aland ist die anvisierte Lesergruppe die römische Oberschicht. Ich präzisiere: Die „impliziten" Leser sind Angehörige der Oberschicht, ob sie Christen sind oder nicht! Der Witz bei M. F. ist ja gerade der, dass bei ihm Christen selbst ganz selbstverständlich, ohne es direkt zu thematisieren, zu dieser Schicht dazugehören.

[28] Interessant ist, wie „Caecilius" zu Beginn seines Plädoyers (5,1) die römische Lebensweise als *eine* Möglichkeit anführt. Etwa 150 Jahre später, im 4. Jh. n. Chr. *müssen* „Heiden" angesichts des christlich dominierten Reiches so argumentieren!

[29] Hösle (2006, 101) hat keine Scheu, den Octavius als „interreligiösen Dialog" zu bezeichnen.

[30] Vgl. Voss (1970, 326): „Während Justin, in der Wirklichkeit wie in seinem Dialog, in selbstverständlichem Kontakt mit Nichtchristen steht und argumentiert, unternimmt Minucius es, die Christen als diskussionsfähig zu erweisen. Diese Aufgabe hat er erfüllt, durch die Anlage des Werkes und mehr vielleicht noch durch seinen stilistischen Rang."

[31] Auf die Aland (1983) hinweist und das auch ausführlich begründet (23–30).

[32] Vgl. dazu Hösle 2006, 292–293.

bekämpft wurde. Für christliche Leser (von ihnen kennen wir zumindest Cyprian, Laktanz[33] und Hieronymus) ist sie somit eine Ermutigung zu einer christlich geprägten selektiven Aneignung der römischen Leitkultur bei Absage an den traditionellen Götterglauben (und damit verbunden auch an die politische Statushierarchie des Reiches). Gleichzeitig ermöglichte sie es Lesern aus der römischen Bildungs- und Führungsschicht, zum einen aufmerksam auf die philosophische Substanz des christlichen Glaubens zu werden und zum anderen auf unterhaltsame Weise politisch-rechtliche Ängste vor der Lebensform des christlichen Glaubens zu verlieren. Wie viele gebildete Nichtchristen tatsächlich diese Schrift gelesen haben, wissen wir nicht. Einer von ihnen zumindest war der Redner und Rechtsanwalt Cyprian von Karthago, der wohl Ostern 246 Christ wurde und den Text kannte,[34] möglicherweise schon bevor er Christ wurde.

Minucius Felix lässt freilich offen, welche Konsequenzen seine apologetische Strategie für die politisch-gesellschaftliche Dimension des christlichen Glaubens hat. Andere Apologeten haben dem römischen Staat Angebote gemacht in die Richtung, dass das Gemeinwesen mit Hilfe der christlichen *vera religio*, d. h. mit der Macht des wahren christlichen Gottes, besser fährt (z. B. Origenes in *Wider Celsos* 8,69–73). Konstantin der Große hat diesen Schritt dann tatsächlich gewagt. Die konstantinische Wende war bezüglich der Unterscheidung *religio/superstitio* eine kopernikanische Wende für das Reich. Das Christentum hatte damit eine unerwartete Anerkennung gewonnen, aber die Distanz zur *Statushierarchie* Roms („eure Ehrenstellen, eure Purpurstreifen“) verloren, die für Minucius Felix noch konstitutives Element christlicher Existenz war, das er aber mit seiner Intervention paradoxerweise unterlief.

Literatur

Aland, Barbara: „Christentum, Bildung und römische Oberschicht. Zum *Octavius* des M. F.“ Horst-D. Blume und Friedhelm Mann (Hg.): *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie.* Münster: Aschendorff, 1983, 11–30.

Beard, Mary, John North und Simon Price: *Religions of Rome. Vol. 1: A History.* Cambridge: University Press, 1998.

[33] „Von denen (der Gebildeten), die mir bekannt sind, hatte Minucius Felix als Rechtsanwalt (causidicos) keinen geringen Rang (non ignobilis). Sein ‚Octavius‘ betiteltes Buch zeigt, welch fähiger Verteidiger der Wahrheit er hätte sein können, wenn er sich ganz dieser Aufgabe gewidmet hätte“ (inst. 5,1,22 Übersetzung v. Kytzler).

[34] Vgl. Sage (1975, 51): „The Octavius of Minucius Felix ... forms the intellectual background for the milieu that led Cyprian to adopt Christianity as an alternative to what seemed a disintegrating and shattered pagan world view.“

Berner, Ulrich: „Religio und Superstitio. Betrachtungen zur römischen Religionsgeschichte.“ Theo Sundermeier (Hg.): *Den Fremden wahrnehmen: Bausteine für eine Xenologie.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992, 45–64.

Berner, Ulrich: „Moderner und antiker Religionsbegriff.“ Kurt Erlemann und Karl Leo Noethlichs (Hg.): *Neues Testament und antike Kultur.* Bd. 1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2004, 13–22.

Gärtner, Hans Armin: „Die Rolle und die Bewertung der skeptischen Methode im Dialog Octavius des Minucius Felix.“ Manfred Wacht (Hg.): *Panchaia: Festschrift für Klaus Thraede.* Münster, 1995, 141–147.

Geisau, Hans von: „Minucius Felix.“ *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften (RE) Suppl. 11.* Stuttgart: Metzler, 1968, 952–1002 und 1365–78.

Hadot, Pierre: *Wege zur Weisheit oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt am Main: Eichborn, 1999.

Hösle, Vittorio: *Der philosophische Dialog: Eine Poetik und Hermeneutik.* München: Beck, 2006.

Kytzler, Bernhard (Hg.): *Minucius Felix' Octavius, Lateinisch-Deutsch.* München: Kösel Verlag, 1965.

Martin, Dale: *Inventing Superstition from the Hippocratics to the Christians.* Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Minucius Felix: *Octavius, Lateinisch/Deutsch.* Hg. und übersetzt von Bernhard Kytzler. Stuttgart: Reclam, 1993.

Sage, Michael M.: *Cyprian*. Patristic Monograph Series 1. Philadelphia: Patristic Foundation, 1975.

Speyer, Wolfgang: „Octavius, der Dialog des M. F.: Fiktion oder historische Wirklichkeit.“ *Jahrbuch für Antike und Christentum* 7 (1964), 45–51 (= ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld.* WUNT 50, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 14–20).

Ritter, Adolf (Hg.): *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*. Bd. 1: Alte Kirche. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1985.

Voss, Bernd Reiner: *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur.* München: Fink, 1970.

Spes Christiana 17, 2006, 21–44

Zur rechtlichen Lage von Freikirchen im Deutschland des 19. Jahrhunderts

Harald Mueller, Hannover

Christliche Minderheitskirchen und ihre Mitglieder sahen sich im 19. Jahrhundert in Deutschland wechselvollen verfassungsrechtlichen Gegebenheiten ausgesetzt. Es soll im Folgenden versucht werden, einen Überblick über die juristischen Bedingungen zu gewinnen, die das Entstehen und Existieren von Freikirchen und die Religionsausübung ihrer Glieder betroffen haben.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts wurde die religiöse Landschaft auf dem Gebiet des damaligen Deutschen Reiches durch die drei großen im Westfälischen Frieden als gleichberechtigt anerkannten Konfessionen beherrscht, d. h. im Ergebnis durch die katholische, die evangelisch-lutherische und die reformierte Kirche. Die politischen Territorien waren konfessionell noch weitgehend einheitlich geprägt, kleinere christliche Gemeinschaften, sofern sie überhaupt vorhanden waren, galten als Separatisten und Sektierer. Daran hatten zunächst auch Ideen der Aufklärung nicht viel ändern können, weil die fortbestehende Staatstheorie des Absolutismus und das damit verbundene Staatskirchentum hier enge Grenzen setzte. Der absolute Monarch stand nicht nur an der Spitze des Staates, sondern war auch – zumindest in evangelischen Territorien im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments – Oberhaupt der Staatskirche. Alles war der Staatsräson untergeordnet. Kirche diente als Staatsanstalt den religiösen Bedürfnissen der Staatsbürger und ihrer Lenkung und Disziplinierung. Die Geistlichen waren Staatsdiener. Individuelle Frömmigkeit der Untertanen wurde in dem Moment argwöhnisch beobachtet, in dem sie sich in privaten Zusammenkünften Gleichgesinnter außerhalb der Kirche äußerte. So sind pietistische Strömungen mit ihrer Konventikelfrömmigkeit – wie ein Rückblick ins 18. Jahrhundert zeigt – sehr schnell in den Verdacht geraten, Umtriebe zu fördern, die mit der geltenden Auffassung vom absolutistisch geführten Staat nicht übereinstimmten (Theisinger 1975, 26; Ebers 1930, 9; Kalb 1907, 174).

Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf (1700–1760) geriet in Kursachsen in Schwierigkeiten, als er auf seinem Landgut Berthelsdorf Flüchtlinge aus Mähren aufnahm, die in ihrer habsburgischen Heimat um ihres Glaubens willen verfolgt worden waren. Die von den „Exulanten“ gegründete Siedlung Herrnhut knüpfte an die vorreformatorische aus Böhmen und Mähren stammende Brüder-Unität an. Als sich Kaiser Karl VI. bei August dem Starken über die Aufnahme der Flüchtlinge beschwerte, weil er befürchtete, zu viele Untertanen zu verlieren, wurde Zinzendorf 1736 aus Sachsen ausgewiesen. Erst 1749 wurde die Herrnhuter Brü-

dergemeine als eine der sächsischen Landeskirche verbundene Gemeinschaft anerkannt. Die enormen missionarischen Aktivitäten Zinzendorfs und seiner Herrnhuter reichten nicht nur in entfernte Erdteile, sondern berührten auch weite Kreise der für pietistische Strömungen offenen Bevölkerung in Deutschland (v. Krones 1900, 346; Heussi 1971, 399).
Das 1743 in Württemberg erlassene „Pietistenreskript" versuchte, die von der Obrigkeit argwöhnisch beobachteten Aktivitäten zu steuern und herrnhuterische Einflüsse zurückzudrängen (Hauptstaatsarchiv Stuttgart, A 39 Bü 38; Text auszugsweise bei Burkhardt 2003, 37). Die Teilnehmerzahl pietistischer Konventikel war auf vier Haushalte oder fünfzehn Personen begrenzt. Die Erbauungsstunden sollten weder mit dem gewöhnlichen Gottesdienst kollidieren noch in der Nacht oder an entlegenen Plätzen stattfinden. Fremde Personen durften ohne Wissen des Ortsgeistlichen nicht teilnehmen. War ein Geistlicher anwesend, gab es inhaltlich keine Beschränkung. War kein Geistlicher anwesend, sollte auf Predigtvortrag, Schriftauslegung und freies Beten verzichtet werden. Das Urteilen über andere Mitmenschen, die Obrigkeit und das Predigtamt war gänzlich verboten.

1. Die Entwicklung der Religionsfreiheit in Preußen am Vorabend des 19. Jahrhunderts

Für die Frage, wie die rechtlichen Bedingungen für christliche Minderheiten zu Beginn des 19. Jahrhunderts beschaffen waren, muss die Situation Preußens als bedeutende deutsche Territorialmacht besonders interessieren. Bereits der dem reformierten Bekenntnis angehörige Soldatenkönig, Friedrich Wilhelm I., hatte keine Scheu gezeigt, Dissidenten wie Zinzendorf in seinem Staat aufzunehmen. Die im Zuge der Gegenreformation verfolgten und aus Österreich ausgewiesenen Protestanten, gleich ob lutherisch oder reformiert, fanden ebenfalls im damaligen Preußen Zuflucht. Friedrich der Große als Anhänger der Aufklärung ist für seine Randnotiz von 1740 berühmt geworden, in der er geäußert hat:

> Die Religionen müssen alle toleriert werden ... hier muss jeder nach seiner Fasson selig werden (Heussi 1971, 402).

Er ist sogar so weit gegangen, die Ansiedlung von Muslimen aus bevölkerungspolitischen Gründen zu befürworten. Man werde gegebenenfalls für sie Moscheen bauen (Theisinger 1975, 23; Kalb 1907, 173).
Das im Folgenden wegen seiner staatskirchenrechtlichen Bestimmungen behandelte Preußische Allgemeine Landrecht (ALR) von 1794 geht auf Reformansätze zurück, die noch unter der Zeit Friedrichs des Großen auf den Weg gebracht worden waren, zu seinen Lebzeiten aber nicht mehr vollendet werden konnten. Sein Nachfolger und Neffe, Friedrich Wilhelm II., verfügte bereits 1786 kurz nach seinem Regierungsantritt, dass bei der Fortsetzung der Arbeiten an dem neuen Gesetzbuch die Stände, also insbesondere der Adel, stärker einzubinden

seien. Von dieser Seite waren die im aufklärerischen Geist verfassten Entwürfe kritisch beäugt worden, weil hierdurch überkommene Privilegien des Ständesystems in Frage gestellt wurden. Friedrich Wilhelm II. stand unter dem Einfluss freimaurerischer Tendenzen und war ein Gegner der Aufklärung (Hattenhauer 1996 a, 11).
Einer seiner Berater war Johann Christoph von Woellner (1732–1800), der sich unter Friedrich dem Großen noch vergeblich um Aufnahme in den Adelsstand bemüht hatte und von diesem als „betriegerischer und intriganter Pfaffe“ abqualifiziert worden war (Hattenhauer 1996 a , 11). Woellner, ein Angehöriger des alchimistischen Rosenkreuzerordens, in den schließlich auch der König eintrat, war von 1788 bis 1798 Staats- und Justizminister in Preußen (Heussi 1971, 407). Seine Person ist wegen des auf ihn zurückgehenden Religionsedikts vom 9. 7. 1788 erwähnenswert. Woellner, der selbst Anhänger der lutherischen Konfession war, versuchte mit dem Instrument des Religionsedikts, unter Androhung von Strafen bis hin zur Amtsenthebung alle vom Augsburgischen Bekenntnis abweichenden Lehren von Preußens Kanzeln zu verbannen und damit aufklärerische Tendenzen unter den Pastoren zu bekämpfen. Diese Maßnahmen blieben mit Ausnahme der Amtsenthebung des freigeistig redenden Predigers Johann Heinrich Schulz aus Gielsdorf – nach seiner Haartracht „Zopf-Schulz“ genannt (Theisinger 1975, 59 ff.) – weitgehend wirkungslos und wurden unter dem nachfolgenden König Friedrich Wilhelm III. (1797–1840) bald außer Kraft gesetzt. Bedeutsam war das Woellner’sche Religionsedikt jedoch im Hinblick auf die Position von Minderheitenkirchen, weil § 2 des Edikts – gleichsam als Nebeneffekt – eine Bestandsgarantie für die damals in Preußen geduldeten Minderheitenkirchen enthielt. Die Bestimmung lautet wörtlich:

> Die in Unsern Staaten bisher öffentlich geduldeten Secten sind, ausser der jüdischen Nation, die Herrnhuter, die Mennonisten [sic] und die böhmische Brüdergemeine ... (Theisinger 1975, 21).

Wie stark der Einfluss Woellners auf die Arbeiten an einem allgemeinen Gesetzbuch in Preußen war, ist nicht ganz klar. Als Förderer der Reform ist er jedenfalls nicht in Erscheinung getreten, was nach seiner mittlerweile erreichten Zugehörigkeit zum Adel angesichts der von dieser Seite vorgetragenen Kritik am Reformvorhaben nicht verwundert. Schließlich standen die kodifikatorischen Bemühungen sogar vor dem Scheitern, als das bereits fertige „Allgemeine Gesetzbuch für die Preußischen Staaten“ durch Kabinettsordre vom 18. 4. 1792 kurz vor dem für den 1. 6. 1792 geplanten Inkrafttreten suspendiert wurde (Hattenhauer 1996 a, 14). Als die Kodifikation dann nach nochmaliger Überarbeitung am 1. 6. 1794 mit seinen über 19.000 Paragraphen unter dem Titel „Preußisches Allgemeines Landrecht“ in Kraft treten konnte, war man den Interessen der Stände entgegengekommen.
Dennoch hatte sich der Geist der Aufklärung aus dem Werk nicht verbannen lassen. Allerdings war es mit seiner Wiedergabe des damaligen Rechtssystems

bereits zum Zeitpunkt des Inkrafttretens veraltet (Schmidt-Eichstaedt 1975, 11). Nur wenige Jahre zuvor war das Gleichheitsideal durch die Französische Revolution in einer Weise emporgehoben worden, an der die zukünftige Rechtsentwicklung in Deutschland nicht mehr auf Dauer vorbeigehen konnte. So ist es nicht verwunderlich, dass das ALR in Rheinpreußen nur etwa 10 Jahre lang gegolten hatte bis zur Einführung des Code Civil, der auch nach der Niederlage Napoleons dort zunächst nicht außer Kraft gesetzt wurde. In anderen preußischen Provinzen hat das ALR länger überlebt, wobei das Gesetzbuch von Anfang an als Subsidiärrecht gedacht war, also hinter positivem örtlichem Recht zurückzutreten hatte. Ohne Zweifel hatte das ALR Einfluss auf die Rechtsanwendung auch in außerpreußischen Territorien, da es als Kodifikation von der Handhabung her Vorteile bot gegenüber den in Deutschland ansonsten gültigen gemeinrechtlichen Bestimmungen.

2. Das staatskirchenrechtliche System des Preußischen Allgemeinen Landrechts

Die staatskirchenrechtlichen Regelungen des ALR sind – soweit sie nicht durch die preußischen Verfassungen von 1848/50 überholt wurden – letztlich erst 1919 durch die religionsrechtlichen Bestimmungen der Weimarer Reichsverfassung abgelöst worden und haben von daher die meisten anderen Normen des ALR überlebt. Der dem ALR zugrundliegende Korporationsbegriff hat selbst noch auf das heutige Verständnis von Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts eingewirkt (Schmidt-Eichstaedt 1975, 11).
Die maßgeblichen Bestimmungen finden sich im elften Titel des zweiten Teils des ALR (Text bei Hattenhauer 1996 a). Paragraph 2 lautet:

> Jedem Einwohner im Staate muss eine vollkommene Glaubens- und Gewissensfreyheit gestattet werden.

Damit ist jedoch noch nichts darüber ausgesagt, ob und inwieweit diese Freiheit auch sichtbar ausgelebt werden darf. Bedeutsam ist daher § 7:

> Jeder Hausvater kann seinen häuslichen Gottesdienst nach Gutdünken anordnen.

Aber § 9 schränkt ein:

> Heimliche Zusammenkünfte, welche der Ordnung und Sicherheit des Staats gefährlich werden könnten, sollen, auch unter dem Vorwande des häuslichen Gottesdienstes, nicht geduldet werden.

Das ALR geht ursprünglich davon aus, dass es zwei legale Rechtsformen von Religionsgemeinschaften gibt (Theisinger 1975, 114 ff.; Anschütz 1912, 185). Paragraph 17 lautet:

> Die vom Staat ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften haben die Rechte privilegierter Corporationen.

Zu diesen öffentlich-rechtlichen Körperschaften gehörten allerdings lediglich die Gemeinden der katholischen, der lutherischen und der reformierten Kirche, also der drei seit dem Westfälischen Frieden reichsrechtlich anerkannten Bekenntnisse (Weber 1966, 52; v. Campenhausen 2002, 308; Theisinger 1975, 120).
Die zweite im ALR für Religionsgemeinschaften vorgesehene Rechtsform ergibt sich aus § 20:

> Eine Religionsgesellschaft, welche der Staat genehmigt, ihr aber die Rechte öffentlich aufgenommener Kirchengesellschaften nicht beygelegt hat, genießt nur die Befugnisse geduldeter Gesellschaften.

Eine staatliche Genehmigung war also erforderlich. Die Rechte sind aus den folgenden Bestimmungen ersichtlich:

> Einer geduldeten Kirchengesellschaft ist die freye Ausübung ihres Privatgottesdienstes verstattet (§ 22).
> Zu dieser gehört die Anstellung gottesdienstlicher Zusammenkünfte in gewissen dazu bestimmten Gebäuden ... (§ 23).
> Eine bloß geduldete Kirchengesellschaft kann aber das Eigenthum solcher Gebäude ohne besondere Erlaubniß des Staats nicht erwerben (§ 24).
> Ihr ist nicht gestattet, sich der Glocken zu bedienen oder öffentliche Feyerlichkeiten außerhalb den Mauern ihres Versammlungshauses anzustellen (§ 25).

Anders als das Woellner'sche Religionsedikt sah das ALR den Kreis der geduldeten Religionsgemeinschaften nicht als einen für alle Zukunft geschlossenen an. Er veränderte und erweiterte sich auch in der Folgezeit (Schoen 1903, 167). Es gab schließlich Differenzierungen durch Konzessionen, die dazu führten, dass es neben den öffentlich-rechtlich anerkannten Kirchen und den geduldeten Religionsgesellschaften noch solche gab, die zwar einen Korporationsstatus besaßen, dennoch aber den drei großen Bekenntnissen rechtlich nicht gleichgestellt waren. Schoen zählt in seinem Lehrbuch (1903, 169) zu den Religionsgesellschaften ohne Korporationsrechte, also zu den geduldeten, besonders die Irvingianer, Deutschkatholiken, freien Gemeinden, Nazarener, Quäker, Anglikaner, Darbyisten und Methodisten. Zu den im öffentlichen Recht nicht gleich den „Kirchen" ausgezeichneten Religionsgesellschaften mit Korporationsrechten gehörten zu dieser Zeit abgesehen von den Juden die Herrnhuter, Altlutheraner, Kohlbrüggianer, Mennoniten und Baptisten (s. a. die Entscheidung des Reichsgerichts vom 1. 2 . 1906, RGZ 62, 355, Doose 1963, 85).
Die Religionsausübung jeder Kirchengesellschaft, ob öffentlich aufgenommen oder bloß geduldet, war der Oberaufsicht des Staates unterworfen (§ 32 ALR). Paragraph 33 bestimmte hierzu:

> Der Staat ist berechtigt, von demjenigen, was in den Versammlungen der Kirchengesellschaft gelehrt und verhandelt wird, Kenntniß einzuziehen.

Festzuhalten ist, dass unter dem ALR alle Glaubensgemeinschaften, die nicht einer der vorstehend genannten Kategorien zuzuordnen waren, keinerlei Rechte besaßen. Die einzelnen Gläubigen konnten ihr Bekenntnis allenfalls im eng beschränkten Rahmen eines privaten Hausgottesdienstes ausüben. Die Möglichkeit einer freien und vom Staat unbeeinflussten Vereinsbildung stand zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung (Theisinger 1975, 111; Reichsgericht RGZ 62, 359).

3. Die Verfassungsentwicklung im Deutschland des 19. Jahrhunderts

3.1 Die Entwicklung vor 1848

Als im Jahre 1806 die Staaten des Rheinbundes aus dem Reichsverband ausschieden, war dies das Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Die napoleonischen Eroberungszüge haben die politische und verfassungsmäßige Ordnung der deutschen Einzelstaaten in nachhaltiger Weise beeinflusst und teilweise völlig neu gestaltet. In diesem Zusammenhang soll als erstes eine Staatsgründung erwähnt werden, die nach dem Untergang Napoleons sogleich wieder von der Landkarte verschwunden ist. Es handelt sich um das Königreich Westfalen, das einen großen Teil Nordwestdeutschlands bis zur Elbe umfasste und dem König Jérôme, einem Bruder Napoleons, übertragen wurde. Während der kurzen Zeit der Existenz dieses Staates von 1807 bis 1813 wurde ihm eine Verfassung gegeben, die dem französischen Gleichheitsideal verpflichtet war und Schluss machte mit den überkommenen Standesunterschieden bisheriger Staatsorganisation (Hattenhauer 1996 b, 68 ff.; s. a. Hartung 1969, 193; Hecker 2005, 109). Art. 10 der westfälischen Verfassung lautete:

> Das Königreich Westphalen soll durch Constitutionen regiert werden, welche die Gleichheit aller Untertanen vor dem Gesetze und die freie Ausübung des Gottesdienstes der verschiedenen Religionsgesellschaften festsetzen (Pölitz 1832; Bussek 2004).

Eine Beschränkung auf die drei Bekenntnisse des Westfälischen Friedens findet sich hier zumindest dem Wortlaut nach nicht (anders die Formulierung in der Verfassung des Großherzogtums Frankfurt – ebenfalls eine napoleonische Schöpfung – vom 16. August 1810. Dort ist die freie Ausübung des Gottesdienstes lediglich den „verfassungsmäßig aufgenommenen“ Religionsbekenntnissen vorbehalten). Die Ausübung des Gottesdienstes war ausdrücklich von der Verfassungsgarantie umfasst.
Es ist schwer abzuschätzen, welchen Einfluss dieser Verfassungsansatz gehabt hätte, wenn ihm eine längere Lebenszeit beschieden gewesen wäre (Hattenhauer

1996 b, 68). Nach der Niederlage Napoleons gewannen jedoch die Kräfte der Restauration Oberhand in dem Bestreben, die alte Ordnung wiederherzustellen. In den linksrheinischen Gebieten allerdings, in denen bereits in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts französisches Recht und französische Verwaltungsstrukturen eingeführt worden waren, konnte diese Entwicklung auch nach 1815 nicht mehr rückgängig gemacht werden. Der Code Civil beispielsweise galt dort bis zur Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches im Jahre 1900 fort.
Anders war die Lage in den süddeutschen Mittel- und Kleinstaaten, wo Säkularisationen und Mediatisierungen in den Jahren 1803 bis 1806 zu völlig umgestalteten und konfessionell heterogenen Gebilden geführt hatten. Der Zwang, diesen Territorien inneren Zusammenhalt zu verleihen, hat die Verfassungsentwicklung in diesen Ländern sicherlich begünstigt (Hartung 1969, 197 ff.). In den norddeutschen Gebieten hingegen sind nach 1815 die alten landständischen Verfassungen weitgehend wiederhergestellt worden. Preußen gar kam bis 1848 völlig ohne Verfassung aus. Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele aufgezeigt werden, wie Religionsfreiheit in der Zeit bis 1848 konstitutionell verankert war und welchen Raum freikirchliche Gruppierungen hierbei überhaupt nutzen konnten. In Art. 16 der Akte des Deutschen Bundes vom 8. Juni 1815 ist bestimmt:

> Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.

Aus dieser wohlklingenden Gewährleistung ist jedoch keineswegs der Schluss zu ziehen, dass religiöse Minderheiten hieraus irgendwelche Freiheitsansprüche hätten herleiten können. Geschützt waren lediglich die drei anerkannten Bekenntnisse. Die Überlegung, „christliche Secten, z. B. Anabaptisten, Mennoniten, Herrnhuter u. s. w.“ in den Anwendungsbereich mit einzubeziehen, wurde als bedenklich empfunden (Weber 1818, 217), allerdings wurde auch festgestellt, dass die Herrnhuter in Sachsen als augsburgische Konfessionsverwandte staatlich anerkannt und daher nicht als Sekte anzusehen seien.
In den Verfassungen der einzelnen Territorialstaaten ist die Religionsfreiheit entweder im Grundrechtsteil – wenn ein solcher vorhanden war – berücksichtigt worden oder bei der Regelung der Beziehungen zwischen Kirchen und Staat. Die jeweilige Regelungsdichte erscheint im Verfassungsvergleich sehr unterschiedlich. Festzuhalten ist aber, dass praktisch durchgängig die Freiheit der öffentlichen Religionsausübung schon vom Wortlaut her den drei anerkannten Bekenntnissen vorbehalten war. Die württembergische Verfassungsurkunde vom 25. September 1819 gewährte z. B. in § 27:

> Jeder, ohne Unterschied der Religion, genießt im Königreiche ungestörte Gewissensfreiheit. Den vollen Genuß der staatsbürgerlichen Rechte gewähren die drei christlichen Glaubensbekenntnisse. Andere christliche und nicht christliche Glaubensgenossen können zur Theilnahme an den bürgerlichen Rechten nur in dem Verhältnisse zugelassen werden, als sie durch die Grund-

> gesetze ihrer Religion an der Erfüllung ihrer bürgerlichen Pflichten nicht gehindert werden.

Der in die Regelung der Staatsorganisation eingebettete § 70 lautet sodann:

> Jeder der drei im Königreiche bestehenden christlichen Confessionen wird freie öffentliche Religionsübung und der volle Genuß ihrer Kirchen-, Schul- und Armenfonds zugesichert.

Als weiteres Beispiel für eine einschränkende Gewährleistung der Religionsfreiheit mag die sächsische Verfassung vom 4. September 1831 dienen:

> Jedem Landeseinwohner wird völlige Gewissensfreiheit, und, in der [sic] bisherigen oder der künftig gesetzlich festzusetzenden Maaße, Schutz in der Gottesverehrung seines Glaubens gewährt (§ 32).
>
> Die Mitglieder der im Königreich aufgenommenen, christlichen Kirchengesellschaften genießen gleiche bürgerliche und politische Rechte. Alle andere Glaubensgenossen haben an den staatsbürgerlichen Rechten nur in der [sic] Maaße einen Antheil, wie ihnen derselbe, vermöge besonderer Gesetze, zukommt (§ 33).

Ohne Differenzierung nach dem Bekenntnis formuliert hingegen § 30 der kurhessischen Verfassung vom 5. Januar 1831:

> Jedem Einwohner steht vollkommene Freiheit des Gewissens und der Religionsübung zu. Jedoch darf die Religion nie als Vorwand gebraucht werden, um sich irgend einer gesetzlichen Verbindlichkeit zu entziehen.

Diese Textstelle gibt Anlass, auf eine Problematik bei der Betrachtung der unterschiedlichen Verfassungsgewährleistungen hinzuweisen. Ein freiheitlicher Verfassungswortlaut ist noch lange kein Beweis dafür, dass im jeweiligen Staat auch tatsächlich die versprochene Religionsfreiheit gewährt wurde. Anspruch und Wirklichkeit klafften oft weit auseinander. So wurde die sich in Kurhessen ab 1839 ausbreitende freireligiöse Bewegung der „Lichtfreunde“, die sich mit den gegen Ultramontanismus und Volksfrömmigkeit gerichteten „Deutschkatholiken“ verbunden hatten, 1845 infolge der orthodox-protestantischen Religionspolitik des Kurprinzen verboten, ohne dass der liberale Verfassungswortlaut hiergegen eine Hürde gewesen wäre (Berding 1999, 124).
Bei der Frage, inwieweit religiöse Vereinigungen außerhalb der Großkirchen überhaupt im Blickfeld der damaligen Verfassungsgeber lagen, sind die folgenden Regelungen aus § 32 des hannoverschen Staatsgrundgesetzes vom 6. August 1840 aufschlussreich:

> Jeder Landes-Einwohner genießt völlige Glaubens- und Gewissensfreiheit und ist zu Religionsübungen mit den Seinigen in seinem Hause berechtigt. Die Mitglieder der evangelischen und römisch-katholischen Kirche genießen gleiche bürgerliche und politische Rechte. Hat der König christliche Secten

> aufgenommen, so genießen sie die bürgerlichen Rechte und haben das Recht zum Privat-Gottesdienste. Der Genuß der politischen Rechte muß ihnen aber durch ein besonderes Gesetz verliehen werden, und die Befugniß zur öffentlichen Religionsübung steht ihnen nur in dem Falle zu, wenn der König sie ausdrücklich ihnen eingeräumt hat. Auch die Mitglieder solcher Secten dürfen sich durch Berufung auf Glaubenssätze ihren staatsbürgerlichen Pflichten nicht entziehen.

Eine vergleichbare Regelung hatte bereits die von König Ernst August auf fragwürdige Weise im Jahr 1837 außer Kraft gesetzte Verfassung von 1833 enthalten (Ebhardt 1840, 45, 73).
Wie es seinerzeit mit dem Entgegenkommen gegenüber religiösen Minderheiten auf hannoverschen Territorien tatsächlich bestellt war, zeigt eine nicht aufgehobene Verordnung von König Georg II. aus dem Jahr 1748. Hierin hatte er verfügt,

> daß alle herrenhutische Schrifften, ... das Gesangbuch und die Reden des Grafen von Zinzendorff in Unsern Landen nicht geduldet werden sollen (Jelten 1984, 148).

Eine Sonderrolle hinsichtlich der Gewährleistung von Religionsfreiheit nimmt die bereits vom 26. Mai 1818 stammende bayerische Verfassung ein. Neben der in Paragraph 9 enthaltenen damals üblichen Regelung, wonach jedem Einwohner vollkommene Gewissensfreiheit und das Recht zur privaten Hausandacht gewährt wird sowie den drei christlichen Religionsgesellschaften gleiche bürgerliche und politische Rechte, gibt es eine umfangreiche Beilage betreffend die äußeren Rechtsverhältnisse des Königreichs Bayern. Der zweite Abschnitt dieses Edikts handelt von „Religions- und Kirchengesellschaften“. Es finden sich dort ausdrückliche Regelungen auch für Minderheitenkirchen:

> Religions- oder Kirchengesellschaften, die nicht zu den bereits gesetzlich aufgenommenen gehören, dürfen ohne ausdrückliche königliche Genehmigung nicht eingeführt werden (§ 26).
>
> Eine Religionsgesellschaft, welche die Rechte öffentlich aufgenommener Kirchengesellschaften bei ihrer Genehmigung nicht erhalten hat, wird nicht als eine öffentliche Corporation, sondern als eine Privatgesellschaft geachtet (§ 32).
>
> Es ist derselben die freie Ausübung ihres Privatgottesdienstes gestattet (§ 33).
>
> Zu dieser gehört die Anstellung gottesdienstlicher Zusammenkünfte in gewissen dazu bestimmten Gebäuden, und die Ausübung der ihren Religionsgrundsätzen gemäßen Gebräuche sowohl in diesen Zusammenkünften, als in den Privatwohnungen der Mitglieder (§ 34).

> Den Privat-Kirchengesellschaften ist aber nicht gestattet, sich der Glocken oder sonstiger Auszeichnungen zu bedienen, welche Gesetz oder Gewohnheit den öffentlichen Kirchen angeeignet haben (§ 35).
>
> Die Eigenthumsfähigkeit der nicht öffentlichen Kirchengesellschaften wird nach ihrer Aufnahmsurkunde, wenn in dieser darüber nichts festgesetzt ist, nach den Rechten der Privatgesellschaften bestimmt. (§ 45).

Bayern differenzierte damit – insoweit vergleichbar mit dem System des preußischen ALR – die Religionsgesellschaften nach dem Grad ihrer staatlichen Konzessionierung. Bei dieser noch auf das alte *ius reformandi* zurückgehenden Sichtweise (Herrmann 1849, 33) blieb es in Bayern bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts, während in Preußen, wie noch zu zeigen sein wird, eine Änderung durch die Verfassungsentwicklung ab 1848 eintrat und Religionsgesellschaften ohne Korporationsstatus als Unterfall des Vereinsrechts begriffen wurden (Schiller 2003, 266). Erwähnt werden soll in diesem Zusammenhang das preußische Religionspatent vom 30. März 1847 (Grotefend 1900, Bd. 1, 507), in dem erstmals ausdrücklich der freie Kirchenaustritt geregelt wurde. Außerdem wurde in Aussicht gestellt, zukünftig das ALR hinsichtlich der Gründungsmöglichkeiten für neue Religionsgemeinschaften zu ergänzen. Nach wie vor unterlagen jedoch bis zu diesem Zeitpunkt neue religiöse Gruppierungen in Preußen noch der obrigkeitlichen Genehmigung. Gleichsam zur Bekräftigung wurden die maßgeblichen Bestimmungen des ALR bei der Veröffentlichung des Religionspatents im Anhang abgedruckt (Grotefend 1900, Bd. 1, 507; Anschütz 1912, 187).

3.2 Die Entwicklung ab 1848

Einen Höhepunkt in der deutschen Verfassungsentwicklung des 19. Jahrhunderts stellten die Revolutionsereignisse des Jahres 1848 dar, die letztlich 1849 zu einer gemeinsamen Verfassung für Deutschland und zum Versuch einer Reichsgründung führten. Bereits am 5. Dezember 1848 hatte der preußische König unter dem Eindruck der sich abzeichnenden revolutionären Ereignisse seinem Staat – obwohl er bislang kein „beschriebenes Blatt zwischen sein Land und Gott“ kommen lassen wollte (Görtemaker 1994, 96) – eine „oktroyierte“ Verfassung gegeben. Diese enthielt Grundrechte und gewährte in Art. 11 die

> Freiheit des religiösen Bekenntnisses, der Vereinigung zu Religions-Gesellschaften ... und der gemeinsamen öffentlichen Religions-Übung ...

Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 28. März 1849 lautete schließlich hinsichtlich des hier interessierenden Gegenstands:

> § 144: Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren.

> § 145: Jeder Deutsche ist unbeschränkt in der gemeinsamen häuslichen und öffentlichen Übung seiner Religion ...
>
> § 147: Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche. Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.
>
> § 151: Die Standesbücher werden von den bürgerlichen Behörden geführt.

Diese neuartigen und umfangreichen Gewährleistungen wurden später Vorbild für die staatskirchenrechtlichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung und haben damit bis in unser heutiges Grundgesetz hineingewirkt. Während der Beratungen des Paulskirchenparlaments waren sogar noch weitergehende Schritte erwogen worden. Ein Vorschlag lautete, mit Rücksicht auf die Mennoniten, die in Preußen geduldet und vom Wehrdienst befreit waren, in der Verfassung die Kriegsdienstverweigerung aus Glaubensgründen zumindest zu erwähnen und das Weitere einem Gesetz zu überlassen (Wigard 1849, 1751).

In der juristischen Literatur wurde eine neue Phase des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat festgestellt. Es wurde hierbei sogar die Frage aufgeworfen, ob nun alle Religionsgesellschaften einschließlich der großen Kirchen gleichberechtigt nebeneinander gegenüber dem Staat nur noch den Status von Sekten hätten (Herrmann 1849, 33). Verschiedene Länderverfassungen hatten sich der neuen Entwicklung angepasst. So entfiel beispielsweise im Königreich Hannover § 6 des Gesetzes vom 5. September 1848 das bisherige Genehmigungserfordernis für kleinere Religionsgemeinschaften (s. o. § 32 der Verfassung von 1840). Damit wurde die allgemeine Vereinsfreiheit ausdrücklich auf das Gebiet der religiösen Zwecke erstreckt (Ebhardt 1860, 65; Herrmann 1849, 7, 18; Doose 1963, 79).

Nachdem der preußische König Friedrich Wilhelm IV. am 3. April 1849 die ihm angebotene Kaiserkrone, die er als „Hundehalsband“ und „aus dem Dreck der Revolution geschmiedet“ (Görtemaker 1994, 136, 138) abqualifizierte, zurückgewiesen hatte, waren die auf Reichseinheit und eine freiheitliche Verfassung gerichteten Bestrebungen gescheitert. Gleichwohl ließ sich die angestoßene Entwicklung nicht mehr völlig ungeschehen machen trotz der in den deutschen Territorien mit unterschiedlicher Heftigkeit einsetzenden Reaktion.

Ein besonderes Negativbeispiel stellte in diesem Zusammenhang Kurhessen unter der Ägide des Ministers Hassenpflug dar. 1852 wurde die Verfassung für mehrere Jahre außer Kraft gesetzt (Wippermann 1880, 8). Diese Zeit der Wirren ließ für religiöse Toleranz gegenüber Minderheiten keinen Raum. In diese Periode fällt beispielsweise die Unterdrückung baptistischer Christen durch Verhaftungen oder durch behördlich angeordnete Zwangstaufen ihrer Kinder (Beispiele bei Lehmann 1912, 194 ff.).

Anders war die Situation in Preußen. Die Verfassung von 1848 wurde im Jahr 1850 einer Totalrevision unterzogen. Diese ließ allerdings interessanterweise die

Gewährleistung der Religionsfreiheit unversehrt. Auch im Großherzogtum Oldenburg führte die am 22. November 1852 erfolgte Revision des erst am 18. Februar 1849 in Kraft getretenen Staatsgrundgesetzes nicht zu einer Abkehr von den Paulskirchengrundrechten. Die Bildung neuer Religionsgesellschaften war in Art. 76 der oldenburgischen Verfassung ausdrücklich gewährleistet:

> Neue Religions-Gesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.

Die Verleihung von Korporationsrechten konnte allerdings nur durch ein Gesetz erfolgen (Art. 77). Für nichtkorporierte Gesellschaften galt das allgemeine Vereins- und Versammlungsrecht, wie sich aus einem Umkehrschluss aus Art. 75 ergibt.
Trotz alledem dürften auf Seiten der christlichen Minderheiten in Deutschland die an den Aufbruch von 1848 geknüpften Hoffnungen in der Folgezeit im Wesentlichen unerfüllt geblieben sein. Eine grundlegende Verbesserung ihrer Position hat sich in der Wirklichkeit nur in langsamen Schritten vollzogen. In Preußen beispielsweise wurde die neugewonnene Vereinigungsfreiheit sogleich wieder eingeschränkt durch das Gesetz vom 11. März 1850 zur

> Verhütung eines die gesetzliche Freiheit und Ordnung gefährdenden Mißbrauchs des Versammlungs- und Vereinigungsrechtes (Grotefend 1900, Bd. 1, 659).

Es diente dazu, missliebige politische Tendenzen sowie aufrührerische Zusammenkünfte zu verhindern, indem Versammlungen, in denen „öffentliche Angelegenheiten“ erörtert wurden, 24 Stunden vorher von der zuständigen Behörde genehmigt werden mussten. Dieses Gesetz ist, obwohl es eigentlich dazu nicht gedacht war und Vereine von Religionsgemeinschaften mit Korporationsrechten auch ausdrücklich von der Anwendung ausgenommen waren, in der Folgezeit zur Reglementierung von religiösen Gruppierungen ohne Korporationsrechte verwendet worden (Anschütz 1912, 205; Giebel 2000, 57).
Die nach dem Ende des Deutsch-Französischen Krieges in Kraft getretene Reichsverfassung vom 16. April 1871 enthielt ebenso wie schon die Verfassung des Norddeutschen Bundes von 1867 keinen Grundrechtskatalog. Damit hat sie für die hier interessierenden Fragen wenig zu bieten, wobei allerdings eine Besonderheit erwähnt werden muss. Das Gesetz des Norddeutschen Bundes vom 3. Juli 1869 sah vor:

> Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Theilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntniß unabhängig sein.

Dieses Gesetz wurde durch § 2 der Reichsverfassung von 1871 auf das gesamte Deutsche Reich übergeleitet. Damit war jedoch nicht etwa völlige Religionsfreiheit im heutigen Sinn erzielt. Die Bildung und Zulassung religiöser Gemeinschaften hatte sich weiterhin nach den verfassungsmäßigen Bedingungen der einzelnen Territorialstaaten zu vollziehen, die nach wie vor unterschiedlich waren (Müller-Volbehr 2004, 84; Doose 1963, 93; zur weiten Auslegung des Gesetzes vom 3. Juli 1869 durch das Reichsgericht siehe die Entscheidung vom 11. Juli 1898, RGSt 31, 237, in der es um die Strafbarkeit der Störung eines baptistischen Gottesdienstes in Köthen ging). Ein in ganz Deutschland gleicher religionsverfassungsrechtlicher Standard ist vor 1919 nicht erreicht worden.

Trotz dieser in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fortbestehenden Unzulänglichkeiten hatte sich seit 1848 in staatskirchenrechtlicher Hinsicht ein bedeutender Wandel vollzogen. Ebers bezeichnete diese Zeit als Periode der „Staatskirchenhoheit des konstitutionellen Staates“ in Abgrenzung zur vorangegangenen Epoche des „polizeistaatlichen Staatskirchentums“ (Ebers 1930, 131). Die Zeit ab 1848 stellte damit in Bezug auf Religionsfreiheit eine Verbesserung der bisherigen Situation dar, war aber gleichwohl noch gekennzeichnet durch eine enge Verbindung zwischen Kirche und Staat, eine besondere Staatsaufsicht über die Religionsgemeinschaften und eine imparitätische Behandlung seitens des Staates (Ebers 1930, 26 ff., 126, 129).

Während die freie Religionsausübung und die Vereinigungsfreiheit in einigen Territorien – wenn auch zögerlich – umgesetzt wurden, blieben andere Staaten beim bisherigen System. Bayern beispielsweise, dessen Verfassung durch die Revolutionsereignisse unberührt geblieben war, hielt an der alten Unterscheidung fest: Hausandacht für jeden Bürger, Privatgottesdienst für die mit Genehmigung zugelassenen Religionsgesellschaften und öffentliche Religionsausübung nur für die anerkannten oder ausdrücklich mit diesem Recht beliehenen Religionsgesellschaften. Völlig rückständig blieben die beiden mecklenburgischen Staaten, die bis zur Beratung des sogenannten Toleranzantrags im Jahre 1900 darauf beharrten, dass nach dem Westfälischen Frieden nur die lutherische Kirche zur öffentlichen Religionsausübung berechtigt und die Angehörigen anderer Konfessionen auf einfache Hausandacht ohne Geistliche beschränkt seien (Ebers 1930, 31–32).

Der von der Zentrumspartei während der Jahre 1900 bis 1912 fünfmal erfolglos in den Reichstag eingebrachte Toleranzantrag hatte zum Gegenstand, die Gleichberechtigung aller Religionsgemeinschaften reichsrechtlich zu verankern. Selbst die katholische Kirche hatte in einigen evangelisch dominierten Staaten Schwierigkeiten. So kam es vor, dass katholische Geistliche den evangelischen Ortspfarrer um Erlaubnis fragen mussten, wenn sie eine Begräbnisrede halten wollten. In Sachsen konnten katholische Gutsbesitzer mit Geldstrafen belegt werden, wenn sie polnische Landarbeiter an ihren lediglich als Hausandachten zugelassenen Gottesdiensten teilnehmen ließen (Sebaldt 1994, 20–27).

4. Die tatsächliche Situation von Freikirchen

Nachdem die juristischen Gegebenheiten, unter denen Minderheitenkirchen im 19. Jahrhundert in Deutschland entstehen und existieren konnten, umrissen sind, soll im Folgenden versucht werden, anhand einiger Einzelbeispiele aufzuzeigen, wie sich die rechtlichen Rahmenbedingungen in der Praxis auswirkten. Dazu sollen zur Veranschaulichung drei Freikirchen herausgegriffen werden, deren Entstehung in Deutschland in den Untersuchungszeitraum fällt.

4.1 Die Methodisten

Der in England beheimatete Methodismus gelangte, nachdem es zu Anfang des 19. Jahrhunderts vereinzelt zu Kontakten in Ostfriesland, Göttingen und Hamburg gekommen war (Burkhardt 2003, 376), mit Christoph Gottlob Müller 1830/31 in das vom Pietismus geprägte Württemberg. Müller hatte während der napoleonischen Wirren seine Heimat verlassen und war nach London gereist, wo er mit dem wesleyanischen Methodismus in Berührung kam. Als er 1830 in seinen Heimatort Winnenden zurückkehrte, entfaltete er sogleich eine fruchtbringende Missionstätigkeit. Die Positionierung innerhalb des bereits vorhandenen pietistischen Spektrums führte schon bald zu Auseinandersetzungen. So hatte der örtliche Pfarrer der evangelischen Landeskirche Sorge, dass das Wirken Müllers nicht in den Schranken des 1743 erlassenen Pietistenreskripts geschehe und dadurch behördliches Einschreiten drohe. Er befürchtete, dass hierunter sämtliche pietistischen Privatversammlungen zu leiden hätten.
Der Pfarrer sah sich in der Pflicht, das Konsistorium, also die zur Ausübung kirchlicher Aufgaben im Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments bestellte Behörde (hierzu Kalb 1907, 164) zu benachrichtigen. In der Tat wurde diese Institution aktiv, indem sie die Kreisregierung zum Einschreiten bewog. Auslösender Anlass war interessanterweise die Feindseligkeit des kurz vor Müller in Winnenden eingetroffenen herrnhuterischen Missionars, der nicht müde wurde, Müller gegenüber dem landeskirchlichen Pfarrer zu bezichtigen. Im September 1831 kam es zu einem Verhör Müllers vor dem Stadtschultheißen und im Oktober vor dem Oberamt. Die Angelegenheit beruhigte sich, nachdem Müller – etwas doppelbödig – angegeben hatte, nur besuchsweise in Winnenden bleiben zu wollen (Burkhardt 2003, 208).
Weil er nicht mehr die württembergische Staatsangehörigkeit besaß, bekam er später ernsthafte Schwierigkeiten mit dem Aufenthaltsrecht. Nachdem ihm Schwärmerei vorgeworfen worden war, sollte er ausgewiesen werden (Burkhardt 2003, 220 ff.). Erst 1836 erhielt er wieder die Staatsbürgerschaft. 1837 kam es statt des befürchteten Verbots der methodistischen Gemeinschaftsarbeit zu einer von der Kreisregierung ausgesprochenen Gleichstellung mit den anderen pietistischen Bewegungen (Burkhardt 2003, 281).

Eine wesentliche Rolle für das Ausmaß der Freiheitsgewährung spielte der Umstand, dass Müller seine Bewegung als in der evangelisch-lutherischen Landeskirche verwurzelt ansah. Für Methodisten war es seinerzeit Pflicht, den kirchlichen Sonntagvormittagsgottesdienst zu besuchen und sakramentale Ereignisse wie Abendmahl, Taufen und Trauungen dort zu erleben und nicht etwa eigenständig zu zelebrieren. Dies änderte sich in Württemberg, als dort 1872 das sogenannte Dissidentengesetz in Kraft trat:

> Die Bildung religiöser Vereine außerhalb der vom Staat als öffentliche Körperschaften anerkannten Kirchen ist von einer staatlichen Genehmigung unabhängig. Es steht diesen Vereinen das Recht der freien gemeinsamen Religionsausübung im häuslichen und öffentlichen Gottesdienst, sowie die selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zu ... (Burkhardt 2003, 403; Steckel 1982, 86; Voigt 2004, 74).

Die württembergischen Methodisten machten hiervon Gebrauch und trennten sich nun klar von der Landeskirche. Schon im September 1872 hatte C. J. Barratt die erste Taufe vollzogen, ab 1873 wurde regelmäßig das Abendmahl ausgeteilt, die Gottesdienste wurden auf Sonntagvormittag verlegt und eigene Kapellen errichtet. Die Bischöfliche Methodistenkirche und die Evangelische Gemeinschaft, die aus Nordamerika 1849/50 über Bremen nach Deutschland gekommen waren, hatten diesen Bruch mit der Landeskirche schon einige Jahre früher vollzogen (Voigt 2004, 76, 82; Steckel 1982, 87, 94).
In Bayern erhielt die Methodistische Gemeinschaft (Wesleyaner) 1885 die Anerkennung als Privatkirchengesellschaft gemäß der dort geltenden Verfassung von 1818. Drei Jahre zuvor war dort bereits die Bischöfliche Methodistenkirche in gleicher Weise anerkannt worden (Voigt 2004, 76, 82). Der in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Reichsgründung aufkommende Nationalismus schuf das Klima für zum Teil polemische Angriffe gegen die Methodisten. Sie wurden – mitunter auch von Kirchenvertretern – als „undeutsch“ und „ausländisches Gewächs“ abqualifiziert (Steckel 1982, 156; Voigt 2004, 120).

4.2 Die Baptisten

Ganz anders als die methodistische Erweckung vollzog sich der Beginn baptistischen Wirkens in Deutschland. 1834 ließ sich Johann Gerhard Oncken (1800 bis 1884), der sich in England bekehrt hatte, in der Elbe bei Hamburg taufen. Die Gründung von „Gemeinden gläubig getaufter Christen“ sowie die intensive Missionstätigkeit von Oncken, Lehmann und Köbner mit ihren Tauf- und Abendmahlsgottesdiensten stellten eine ungeheure Herausforderung für die von der Landeskirche dominierte religiöse Ordnung dar. Ein harmonisches Miteinander war unter diesen Gegebenheiten nicht zu erwarten. Hinzu kam, dass das damalige

Personenstandsrecht in kirchlicher Hand lag. Taufen und Eheschließungen konnten mit zivilrechtlicher Wirkung nur durch Geistliche der Landeskirche vorgenommen werden. Die hierfür zu entrichtenden Stolgebühren – benannt nach der zu den Anlässen getragenen Amtstracht der Pfarrer – trugen zu ihrem Einkommen bei. Von daher war es nicht verwunderlich, dass der Baptismus von Anfang an auf erheblichen Widerstand traf.

Die Sendboten des Baptismus versahen unter geradezu abenteuerlichen Umständen ihren Dienst. Häufig war der Ablauf so, dass der örtliche Geistliche der Landeskirche, wenn er auf das Tätigwerden baptistischer Missionare aufmerksam wurde, umgehend das zuständige Konsistorium informierte, welches wiederum die Polizeibehörden zum Einschreiten veranlasste. Die Verfolgung durch Gendarmen und Landdragoner mit Inhaftierungen, Geldbußen und Ausweisungen über die jeweilige Landesgrenze gehörten zum Alltag baptistischer Missionstätigkeit in den Anfangsjahren (Jelten 1984, 99; Lehmann 1912, 186 ff.). Im Königreich Hannover wurde Oncken ab 1840 steckbrieflich gesucht, nachdem man ihn förmlich ausgewiesen hatte mit der Androhung, ihn im Übertretungsfall wie einen Vagabunden zu behandeln und über die Grenze zu transportieren (Jelten 1984, 76). Neben derartigen polizeirechtlichen Maßnahmen sollten zwangsweise durchgeführte Kindertaufen dazu dienen, ein Abweichen vom Bisherigen zu verhindern. Auf die schwierige Situation in Kurhessen, die bis in die fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts anhielt, ist schon hingewiesen worden (Lehmann 1912, 194 ff.).

In Hamburg wurde Oncken 1840 mit einer vierwöchigen Gefängnisstrafe wegen „verbotener Conventikel“ belegt, weil er behördlichen Verboten zuwider Versammlungen, Taufen und Abendmahle durchgeführt hatte. Die Kosten des Gefängnisaufenthalts wurden anschließend durch Pfändung seines Mobiliars beigetrieben (Giebel 2000, 48). Die Situation änderte sich allerdings, als 1842 ein großer Brand Hamburg verwüstete und die Baptisten obdachlos gewordenen Bürgern Hilfe leisteten. Nachdem dies beim Senat bekannt geworden war, nahm die behördliche Verfolgung ab. Als die Baptisten schließlich nach mehrfachen Eingaben am 21. Mai 1858 in Hamburg im Rahmen einer „Concession“ anerkannt wurden, mag auch das ruhige Verhalten während der Revolution 1848/49 eine günstige Rolle gespielt haben (Giebel 2000, 51 ff.). Gestattet war ihnen nun freie und ungestörte Religionsausübung, allerdings durften keine Taufen unter freiem Himmel in offenen Gewässern stattfinden (Giebel 2000, 53).

In Berlin reagierte König Friedrich Wilhelm IV. zunächst ungehalten auf das Taufen in freien Gewässern (Giebel 2000, 55). Oncken wurde seit dem 18. Oktober 1841 das Betreten des preußischen Staates verboten. Als Oncken 1852 in Berlin erschien, um den von einem Schlaganfall betroffenen Lehmann zu vertreten, wurde er ausgewiesen. Ausländische Diplomaten intervenierten beim König, was schließlich zur Duldung Onckens führte. Kolportagetätigkeit wurde erlaubt und der König stellte in einer Privataudienz mit Oncken, Lehmann und C. Schauffler 1855 die rechtliche Anerkennung in Aussicht (Giebel 2000, 57). Auf den Weg gebracht wurde sie jedoch erst 1875 in der Regierungszeit Wilhelms I.

durch den liberalen Kultusminister Adalbert Falk. Die Baptisten in Preußen erhielten nun mit Gesetz vom 7. Juli 1875 die Möglichkeit, Korporationsrechte zu erhalten (Grotefend 1900, Bd. 3, 68; zur vergleichbaren Regelung für die Mennoniten siehe Gesetz vom 12. Juni 1874, Grotefend 1900, Bd. 2, 887). Im Jahre 1877 wurde dies für die Gemeinde in Barmen und 1879 für Berlin verwirklicht (Giebel 2000, 61). Mit diesem Status war den betreffenden Gemeinden zwar Rechtsfähigkeit verliehen worden. Eine Gleichstellung mit den öffentlich-rechtlich anerkannten großen Kirchen war damit jedoch nicht verbunden. Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts haben Baptisten in Deutschland erstmals 1930 erfahren.
Schwierigkeiten gab es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts auch im Königreich Sachsen. Wie Erlebnisse baptistischer Prediger in Planitz und Chemnitz zeigen, ist behördlicherseits gegen die „Störung des religiösen Friedens“ vorgegangen worden, indem teilweise das Singen und Beten sowie das Erheben von Kollekten in den Versammlungen beanstandet und der Ablauf der Veranstaltungen durch Polizeibedienstete überwacht wurden (Fiehler 1892, 6). In Sachsen hatte es bis 1869 noch Zwangstaufen von Kindern gegeben (Giebel 2000, 70; zur schwierigen Situation der Baptisten auch in Schaumburg-Lippe s. Donat 1955, 29 ff.).

4.3 Die Adventisten

Das Aufkommen der Adventisten in Deutschland fällt in das Ende des hier gesetzten Untersuchungszeitraums. Die im Folgenden dargestellten Ereignisse reichen sogar geringfügig in das 20. Jahrhundert hinein. Sie sollen wegen ihres thematischen Zusammenhangs gleichwohl berücksichtigt werden.
Unabhängig von der Adventbewegung in den USA hatte sich in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts in erwecklichen Kreisen des Bergischen Landes eine Gruppe sabbathaltender Christen um Johann Heinrich Lindermann zusammengefunden. 1876 wurde die erste Adventgemeinde in Deutschland in Solingen gegründet (Pfeiffer 1989, 7; s. a. Heinz 1986, 16). Große Wellen scheint das Aufkommen dieser religiösen Gruppierung seinerzeit nicht geschlagen zu haben. Eine vom „Königlichen Consistorium der Provinz Westfalen“ veranlasste Stellungnahme der evangelischen Landeskirche „Sectirern und Separatisten gegenüber“ vom 16. Dezember 1885 erwähnt die frühen Adventisten nicht (Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Bestand 7/3450).
Eine über den lokalen Bereich hinausreichende Dynamik entfaltete sich erst, als Ludwig Richard Conradi 1889 nach Hamburg kam und dort missionarisch zu wirken begann. Conradi (1856–1939) war 1872 aus Deutschland in die USA ausgewandert und dort mit der Adventbotschaft in Berührung gekommen. Die Gründung einer Adventgemeinde in Hamburg bildete die Basis zu einer schnellen Ausbreitung des Werks in Deutschland und Europa (Padderatz 1978, 58 ff.). Obwohl der Adventismus theologisch gesehen mit Wiederkunftserwartung, Sabbat-

heiligung, Erwachsenentaufe und Beachtung eines gesunden Lebensstils eine erhebliche Sprengkraft enthielt, begegneten Conradi bei seinem Wirken in Deutschland nicht dieselben intensiven Verfolgungen, wie sie der Baptist Oncken 50 Jahre früher erleiden musste. Das Ende des 19. Jahrhunderts war geprägt von einer zunehmenden Entkirchlichung zumindest in den großen Städten. Wirtschaftliche und soziale sowie parteipolitische Fragen standen im Vordergrund. Religiös geprägte Auseinandersetzungen wie der gegen den Katholizismus und die Politik der Zentrumspartei gerichtete Kulturkampf waren erst vor kurzem beendet worden.
Neben den großen Landeskirchen war das Vorhandensein freikirchlicher Gruppierungen nichts völlig Ungewöhnliches mehr. Baptisten und Methodisten hatten wie erörtert in einigen deutschen Staaten bereits einen gewissen Grad rechtlicher Anerkennung erlangt. Die Verfassungsentwicklung seit 1848 hatte dazu geführt, dass in Preußen wie auch in manchen anderen Ländern Vereinigungsfreiheit bestand und freikirchliche Zusammenschlüsse daher in der Rechtsform des Vereins unabhängig von staatlicher Genehmigung möglich geworden waren. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich Conradi 1889 in Hamburg innerhalb dieser Gegebenheiten bewegte. Mit der handelsrechtlich eingetragenen Firma „Internationale Traktatgesellschaft in Hamburg“ (Staatsarchiv Hamburg, Politische Polizei SK 197, Schreiben Conradis vom 22. Oktober 1902) schuf er eine Basis für die weitere Ausbreitung der Adventbotschaft. Die erste Gemeinde wurde in der Sophienstraße gegründet, die im damals noch preußischen Altona lag (Padderatz 1978, 65). 1893 erwarben die Adventisten, nachdem sie sich als „Hamburger Verein der Siebenten-Tag-Adventisten“ [sic] konstituiert hatten, ein Grundstück am Grindelberg 15a, das zuvor den Methodisten gehört hatte (Padderatz 1978, 118, 120).
Die Adventisten wirkten durch Kolportage und Bibelstunden. Conradi selbst trat in seinem Wirken gegenüber der Öffentlichkeit vor allem als Vortragsredner in Erscheinung, der zu Fragen der zukünftigen politischen und religiösen Entwicklung aus biblischer Sicht Stellung nahm. Die Tätigkeit der Adventisten blieb allerdings von behördlichem Argwohn nicht verschont. So sind in der Frühphase adventistische Versammlungen durchaus von Polizeiagenten überwacht worden, die entsprechende Berichte fertigten. Das auf diese Weise in Hamburg zusammengetragene Aktenmaterial zeigt, dass die eingesetzten Beamten theologisch zwar teilweise überfordert waren, andererseits aber keinen Anlass für ein behördliches Einschreiten sahen. Der Effekt der Überwachung war sogar der, dass auswärtige – auch ausländische – Stellen, die sich bei der Hamburger Polizei nach den Erfahrungen mit Adventisten erkundigten, eine durchaus positive Einschätzung erhielten, was sich wiederum günstig für die Situation der Adventisten in den Gebieten, aus denen die Anfrage kam, auswirkte (Padderatz 2005, 25 ff.).
Auch in Bayern hatten sich adventistische Gemeinden anfangs des 20. Jahrhunderts zunächst als Verein konstituiert. Vereinigungsfreiheit bedeutete jedoch nicht automatisch Kultusfreiheit. So wurden auch hier adventistische Versammlungen polizeilich überwacht. In Augsburg stellte beispielsweise der zur Beobachtung

einer adventistischen Versammlung an einem Samstag im Jahre 1906 eingesetzte Kriminalschutzmann fest:

> Die heute vormittags stattgefundene Zusammenkunft der Adventisten begann um 9 h und endete um 10 ¾ h. Anwesend waren incl. Kinder 36 Personen. In Abwesenheit des I. Vorstandes ... hielt der II. Vorstand ... sowie der Kassier ... Vorlesungen aus der Bibel mit Erklärung der Bibelstellen. Auch stellten sie an die versammelten Mitglieder Fragen aus der Bibel, welche diese beantworten mussten. Gottesdienstliche Handlungen wie Gebete, Gesänge etc. wurden nicht vorgenommen (Stadtarchiv Augsburg, Bestand 49 Nr. 499 „Vereinigung der Adventisten vom Siebenten-Tage“).

Der Polizist hatte augenscheinlich an einem Kernstück adventistischen Gottesdienstes – der Sabbatschule – teilgenommen, ohne den gottesdienstlichen Charakter überhaupt wahrzunehmen. Ob seine Anwesenheit die Veranstaltung in ihrem Ablauf beeinflusst hatte? Ohne Gesang und Gebet dürfte eine am Samstagvormittag stattfindende adventistische Zusammenkunft sonst kaum durchgeführt worden sein.
In den Sommerferien fanden die Gottesdienste vormittags, ansonsten erst nachmittags statt, was sich aus entsprechenden von der Gemeinde selbst vorgenommenen Mitteilungen an den Magistrat ergibt. Die Situation in Bayern änderte sich jedoch mit der Entschließung des Innenministeriums vom 19. April 1907:

> Seine königliche Hoheit Prinz Luitpold ... haben sich allergnädigst bewogen befunden, den Adventisten vom siebenten Tage die freie Ausübung ihres Privatgottesdienstes in Bayern nach den §§ 32 und ff. der II. Verfassungsbeilage zu gestatten.

Es wurde im Begleitschreiben ausdrücklich darauf hingewiesen,

> dass mit der Zulassung als Privatkirchengesellschaft die staatsbürgerlichen Pflichten ihrer Anhänger, insbesondere in Bezug auf Schule und Militärdienst in keiner Weise berührt werden (Stadtarchiv Bonn, Bestand Pr 40/507).

Das Institut der Privatkirchengesellschaft stammte – wie bereits dargestellt – aus der frühkonstitutionellen Zeit des 19. Jahrhunderts, als von Vereinigungsfreiheit für neue religiöse Bewegungen noch nicht die Rede war. Dass die Rechtsform der Privatkirchengesellschaft in Bayern bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts überlebt hatte, war eigentlich ein Merkmal rückwärtsgewandter Kirchenpolitik. Andererseits ergab sich aber hierdurch für die Adventisten die Möglichkeit, außerhalb des allgemeinen Vereinsrechts einen Status zu erlangen, der ihnen ein Mindestmaß rechtlicher Anerkennung als Kirche gewährte. Diese staatliche Anerkennung in Bayern ist für den deutschen Adventismus ein Unikum geblieben. In den übrigen Ländern blieb es lange Zeit bei der Rechtsform des Vereins.
Behördliche Repressionen werden aus Sachsen berichtet. Um gegen „verbotene Versammlungen“ vorgehende Polizeibeamte über den gottesdienstlichen Charak-

ter der Veranstaltung im Unklaren zu lassen, wurden mitunter Kaffeetassen und Gebäck auf dem Tisch im Versammlungsraum bereitgehalten (Böttcher 2001, 16). Es dürfte in der Frühzeit des deutschen Adventismus noch zu weiteren vergleichbaren Schwierigkeiten bei der gemeinsamen Religionsausübung gekommen sein. Allerdings sind derartige Ereignisse in der Regel nicht in verifizierbarer Form für die Nachwelt festgehalten worden. Zu einer Anerkennung der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten als Körperschaft des öffentlichen Rechts ist es nach fruchtlosen Versuchen, die Anerkennung bereits in den zwanziger Jahren zu erhalten (hierzu Czukta 1985), erst in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, für die neuen Bundesländer erst nach der Wiedervereinigung, gekommen.

5. Zusammenfassung

Die rechtliche Situation christlicher Minderheiten im Deutschland des 19. Jahrhunderts war geprägt durch wechselvolle verfassungsrechtliche Gegebenheiten. Reichsrechtlich anerkannt waren seit dem Westfälischen Frieden lediglich die evangelisch-lutherische, die katholische und die reformierte Kirche. Sie besaßen die Befugnis zu öffentlicher Religionsausübung jedenfalls in dem von ihnen dominierten Territorium. Die Duldung religiöser Minderheiten hing demgegenüber ganz vom Wohlwollen des jeweiligen Landesfürsten ab. Das Preußische Allgemeine Landrecht von 1794 sah neben der freien Hausandacht im privaten Bereich lediglich die Existenz der staatlich aufgenommenen großen Kirchen sowie die der geduldeten Religionsgesellschaften vor. Letztere waren von staatlicher Genehmigung abhängig und auf die Ausübung des Privatgottesdienstes, das heißt ohne Glocken und öffentliche Feierlichkeiten außerhalb des Versammlungshauses, beschränkt. Eine allgemeine Vereinigungsfreiheit gab es nicht.
Der Einfluss des Gleichheitsideals der Französischen Revolution, die Kriege Napoleons sowie die politische Neuordnung nach seinem Untergang brachten die Verfassungsentwicklung in Deutschland in Bewegung. Zwar setzte nach 1815 die Restauration ein. Gleichwohl kam es in den meisten Territorien in der Folgezeit zum Inkrafttreten von Verfassungen. Die öffentliche Religionsausübung wurde jedoch weiterhin nur den jeweils staatlich aufgenommenen großen Bekenntnissen zugebilligt. Religiöse Minderheiten konnten bestenfalls die Genehmigung als geduldete Religionsgesellschaft mit der Befugnis zum Privatgottesdienst erhalten und waren ansonsten auf die private Hausandacht beschränkt.
Die revolutionären Ereignisse im Jahr 1848 brachten einen Umschwung hin zu mehr Freiheitsrechten. Höhepunkt war die 1849 in Kraft getretene Paulskirchenverfassung, die das Staatskirchentum abschaffte und umfassende Religionsfreiheit sowie allgemeine Vereinigungsfreiheit vorsah. Nach dem Scheitern dieser Bewegung setzte zwar eine rückwärts gewandte Reaktion ein. Gleichwohl ließ sich das Erreichte nicht mehr völlig ungeschehen machen. Ein Teil der deutschen Länder hatte sich bereits neue Verfassungen gegeben, in denen – wie in Preußen – allge-

meine Vereinigungsfreiheit sowie Religionsausübungsfreiheit gewährt waren. Religiöse Minderheiten ohne Rechtsfähigkeit fielen nun in diesen Territorien unter das Vereinsrecht und waren von staatlicher Zulassung unabhängig.
Unterhalb einer öffentlich-rechtlichen staatlichen Anerkennung, wie sie die drei großen Bekenntnisse innehatten, gab es beispielsweise in Preußen die Möglichkeit, durch verliehene Korporationsrechte Rechtsfähigkeit zu erlangen. Bayern hielt durchgängig bis ins 20. Jahrhundert am alten System der staatlichen Konzessionierung und der damit einhergehenden Rechtsform der Privatkirchengesellschaft fest. Manche Länder blieben bis zum Ende des 19. Jahrhunderts völlig rückständig und ließen nur die Religionsausübung der Landeskirche zu. In den mecklenburgischen Staaten und in Sachsen hatten selbst Katholiken Schwierigkeiten in der Ausübung ihres Glaubens.
Am Aufkommen von Methodisten, Baptisten und Adventisten in Deutschland zeigt sich beispielhaft, wie sich die rechtlichen Rahmenbedingungen auf die Entstehung christlicher Freikirchen praktisch ausgewirkt haben. Die 1830 im pietistisch geprägten Württemberg erscheinenden Methodisten hatten Anfangs nicht die Absicht einer Trennung von der Landeskirche. Gleichwohl ist ihnen von Seiten der Behörden wie auch der evangelisch-lutherischen Kirche mit Skepsis entgegengetreten worden. Den Schritt in die kirchliche Eigenständigkeit vollzogen die unterschiedlichen methodistischen Gemeinschaften erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In Württemberg gaben die sogenannten Dissidentengesetze, die die Notwendigkeit staatlicher Zulassung von Minderheitenkirchen aufgehoben hatten, hierzu einen Anstoß. In Bayern erfolgte die Anerkennung methodistischer Gemeinschaften als Privatkirchengesellschaft.
Als die Baptisten in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts auftraten, riefen ihr Tauf- und Kirchenverständnis heftigen Widerstand bei Landeskirchen und Behörden hervor. Demzufolge kam es zu entsprechenden Verfolgungen, die teilweise dramatische Züge trugen. Von Verhaftungen wegen unerlaubten Predigens und Taufens sowie von behördlich angeordneten Zwangstaufen baptistischer Kinder finden sich vielfach detailreiche Zeugnisse in der baptistischen Literatur. Diese Bedrückungen haben sich in einigen deutschen Staaten bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts fortgesetzt. Teilweise ist es aber auch – wie in Preußen – zur Anerkennung baptistischer Gemeinden durch Zubilligung von Korporationsrechten gekommen, wobei dieser Status nicht gleichzusetzen war mit der öffentlich-rechtlichen Stellung der großen Bekenntnisse.
Die Adventisten traten in Deutschland erst am Ende des 19. Jahrhunderts auf. Eine größere Ausbreitung setzte mit dem Wirken Conradis ab 1889 in Hamburg ein. Die Adventisten fanden eine rechtliche Situation vor, in der die wesentlichen Kämpfe um Religionsfreiheit bereits von anderen ausgefochten worden waren. Gleichwohl kam es nach wie vor zu polizeilichen Überwachungen und behördlicher Skepsis. Die frühen Adventisten hielten sich innerhalb der ihnen zur Verfügung stehenden Gegebenheiten des Vereinsrechts. Lediglich in Bayern kam es 1907 zur Anerkennung als Privatkirchengesellschaft.

Festzuhalten ist, dass es am Ende des 19. Jahrhunderts, nachdem die Revolution von 1848, das Werden des Nationalstaats, der Kulturkampf, die zunehmende Industrialisierung mit ihren wirtschaftlichen und sozialen Themen sowie eine Entkirchlichung in den großen Städten die gesellschaftliche und politische Entwicklung in Deutschland geprägt hatten, um die Religionsfreiheit insgesamt besser bestellt war als zu Beginn des hier gesetzten Untersuchungszeitraums. Dennoch war aus Sicht christlicher Freikirchen keineswegs ein befriedigender Zustand erreicht. Insbesondere eine gemeinsame und nach außen wirkende Religionsausübung war nach wie vor in gewissen Territorien von Schwierigkeiten begleitet. Eine rechtliche Gleichstellung mit den Großkirchen ist nirgendwo hergestellt worden. Erst die 1919 in Kraft tretende Weimarer Reichsverfassung hat hier das Tor für Veränderungen aufgestoßen.

Literatur

Anschütz, Gerhard: *Die Verfassungsurkunde für den preußischen Staat vom 31. Januar 1850.* Aalen: Scientia, 1974 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1912).

Berding, Helmut: „Religionspolitik im Kurfürstentum Hessen (1813–1866).“ Anselm Doering-Manteuffel, Kurt Nowak (Hg.): *Religionspolitik in Deutschland: Martin Greschat zum 65. Geburtstag*. Stuttgart: Kohlhammer, 1999, 115–126.

Böttcher, Manfred: *Dialog und Zeugnis: Interkonfessionelle Kontakte und Konflikte einer Freikirche in der DDR.* Friedensauer Schriftenreihe, Reihe B: Gesellschaftswissenschaften 4. Frankfurt a. M.: Lang, 2001.

Burkhardt, Friedemann: *Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2003.

Bussek, Holger, Martin Damken, Thomas Müller und Martin Regenbrecht (Hg.): *Deutsche Verfassungen.* Berlin: Heptagon, 2004. CD-ROM.

Campenhausen, Axel Frhr. von: „Entwicklungsstufen der Religionsfreiheit in Deutschland.“ *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 47, 2002, 303–313.

Czukta, Dirk: „Die Weimarer Republik – eine Chance? Die Bemühungen der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten um Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts in der Weimarer Republik.“ Diplomarbeit, Theologisches Seminar Marienhöhe, 1985.

Donat, Rudolf: *Werden und Wirken einer christlichen Gemeinde in hundert Jahren 1854–1954.* Kassel: Oncken, 1955.

Doose, Ulrich: „Die rechtliche Stellung der evangelischen Freikirchen in Deutschland.“ Diss. Universität Marburg, 1963.

Ebers, Godehard Josef: *Staat und Kirche im neuen Deutschland.* München: Max Huber, 1930.

Ebhardt, Christian Hermann (Hg.): *Gesetze, Verordnungen und Ausschreiben für das Königreich Hannover aus dem Zeitraume von 1813 bis 1839.* Bd. 6. Hannover: Königliche Hofbuchdruckerei der Gebrüder Jäneke, 1840.

Ebhardt, Christian Hermann (Hg.): *Die Staatsverfassung des Königreichs Hannover.* Hannover: Carl Rümpler, 1860.

Fiehler, H.: „Freud' und Leid in Planitz (Sachsen)." *Der Wahrheitszeuge*, 1892, 6–7.

Giebel, Astrid: *Glaube, der in der Liebe tätig ist: Diakonie im deutschen Baptismus von den Anfängen bis 1957.* Baptismus-Studien 1. Kassel: Oncken, 2000.

Görtemaker, Manfred: *Deutschland im 19. Jahrhundert: Entwicklungslinien.* 4. Aufl. Opladen: Leske und Budrich, 1994.

Grotefend, G. A. (Hg.): *Preußisch-Dt. Gesetzessammlung.* 3. Aufl. Bd. 1, 1806 bis 1859, Bd. 2, 1860–1874, Bd. 3, 1875–1885. Düsseldorf: Schwann, 1900.

Hartung, Fritz: *Deutsche Verfassungsgeschichte vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart.* 9. Aufl. Stuttgart: K. F. Koehler, 1969.

Hattenhauer, Hans: *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794.* 3. Aufl. Neuwied, Kriftel, Berlin: Luchterhand, 1996 a.

Hattenhauer, Hans: *Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts.* 4. Aufl. Heidelberg: C. F. Müller, 1996 b.

Hecker, Michael: *Napoleonischer Konstitutionalismus in Deutschland.* Berlin: Duncker und Humblot, 2005.

Heinz, Daniel: *Ludwig Richard Conradi: Missionar der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa.* Archiv für Internationale Adventgeschichte 2. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1986.

Herrmann, E.: *Über die Stellung der Religionsgemeinschaften im Staate, besonders nach dem Hannoverschen Verfassungsrecht und den Grundrechten.* Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1849.

Heussi, Karl: *Kompendium der Kirchengeschichte.* 13. Aufl. Tübingen: Mohr, 1971.

Jelten, Margarete: *Unter Gottes Dachziegel: Anfänge des Baptismus in Nordwestdeutschland.* Bremerhaven: Ditzen , 1984.

Kalb, Ernst (Hg.): *Kirchen und Sekten der Gegenwart.* 2. Aufl. Stuttgart: Verlag der Buchhandlung der evangelischen Gesellschaft, 1907.

Krones, F. von: „Zinzendorf, Nicolaus Ludwig." *Allgemeine Deutsche Biographie.* Bd. 45, Berlin: Duncker und Humblot, 1971 (Nachdruck der 1. Auflage von 1900).

Lehmann, Joseph: *Geschichte der deutschen Baptisten.* 1. Teil. Kassel: Oncken, 1912.

Müller-Volbehr, Jörg: „Das Christliche in Deutschland – ein rechtshistorischer Rückblick." *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 49, 2004, 73–88.

Padderatz, Gerhard: *Conradi und Hamburg: Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde (1889–1914) unter besonderer Berücksichtigung der organisatorischen, finanziellen und sozialen Aspekte.* Hamburg: Selbstverlag, 1978.

Padderatz, Gerhard: „What Do You Do to Fight the Dangerous Adventist Sect? The Hamburg Police Department and the Advancement of the Adventist Church in Europe.“ Rudi Maier (Hg.): *A Man with a Vision: Mission. A Festschrift Honoring Russell L. Staples.* Berrien Springs: Andrews University, Department of World Mission, 2005, 27–34.

Pfeiffer, Baldur: *Die Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland.* Hamburg: Advent-Verlag, 1989.

Pölitz, Karl Heinrich Ludwig (Hg.): *Die europäischen Verfassungen seit dem Jahre 1789 bis auf die neueste Zeit.* Bd. 1. 2. Aufl. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 1999 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig; F. A. Brockhaus, 1832).

Schiller, Gernot: „Kompetenzrechtliche Aspekte eines Verbotes von Religionsgemeinschaften.“ *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 48, 2003, 257–283.

Schmidt-Eichstaedt, Gerd: *Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts?* Berlin: Carl Heymanns, 1975.

Schoen, Paul: *Das evangelische Kirchenrecht in Preußen.* Bd. 1. Berlin: Carl Heymanns, 1903.

Sebaldt, Martin: *Katholizismus und Religionsfreiheit: Der Toleranzantrag der Zentrumspartei im Deutschen Reichstag.* Europäische Hochschulschriften Reihe III, 625. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 1994.

Steckel, Karl, und C. Ernst Sommer (Hg.): *Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche.* Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1982.

Theisinger, Thomas: *Die Irrlehrefrage im Wöllnerschen Religionsedikt und im System des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten von 1794: Eine rechtsgeschichtlich-rechtsdogmatische Untersuchung.* Diss. Heidelberg 1975.

Voigt, Karl Heinz: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert).* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004.

Weber, Carl Gottlieb: *Systematische Darstellung des im Königreiche Sachsen geltenden Kirchenrechts.* 1. Teil. Leipzig: Johann Friedrich Hartung, 1818.

Weber, Hermann: *Die Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts im System des Grundgesetzes.* Schriften zum öffentlichen Recht 32. Berlin: Duncker und Humblot, 1966.

Wigard, Franz (Hg.): *Reden für die deutsche Nation: 1848/1849; stenographischer Bericht über die Verhandlungen der Deutschen Constituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt am Main.* München: Moos, 1988 (Nachdruck der Ausgabe Frankfurt a. M. 1849).

Wippermann, Karl: „Hassenpflug.“ *Allgemeine Deutsche Biographie.* Bd. 11. Berlin: Duncker und Humblot, 1969 (Nachdr. der 1. Aufl. von 1880), 1–9.

Spes Christiana 17, 2006, 45–68

Adventisten, Ellen White und das Sola-Scriptura-Prinzip

Rolf J. Pöhler, Theologische Hochschule Friedensau

Die Frage, ob Siebenten-Tags-Adventisten das reformatorische Sola-Scriptura-Prinzip bejahen, demzufolge die Bibel die höchste und letztverbindliche Autorität für Glauben und Leben der Christen darstellt, ist seit langem ein Gegenstand interkonfessioneller wie intrakonfessioneller Diskussionen. Obwohl sich Adventisten wiederholt zugunsten dieses hermeneutischen Grundsatzes ausgesprochen haben,[1] fragen kirchliche Beobachter ebenso wie kundige Insider, ob Adventisten – angesichts der besonderen Rolle und Bedeutung, die sie der Visionärin Ellen G. White (1827–1915) zuerkennen – an dieser Stelle stets konsequent gedacht und kongruent gehandelt haben.

Dieses Problem taucht – wenn auch teilweise in anderer Form und Begrifflichkeit – bei allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften auf, insofern sie der Heiligen Schrift normative Geltung zuschreiben und gleichzeitig der eigenen Lehrtradition, der menschlichen Vernunft sowie der gegenwärtigen Welterfahrung ein gewisses ‚Mitspracherecht' bei der Schriftauslegung einräumen. Der folgende Beitrag geht dieser Frage mithilfe einer Analyse repräsentativer adventistischer Aussagen zum Thema nach und kommt dabei zu einem differenzierten Ergebnis. Besondere Aufmerksamkeit gilt in diesem Zusammenhang den Bekenntnisaussagen der adventistischen Weltsynode von 1980 zur Bibel und zu Ellen White.[2]

---

[1] Siehe z. B. *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* 2003 (1957), 25–26; Dederen 2000, 42–43 und 60–61; Gulley 2003, 804 (33 Einträge zu „Sola Scriptura" im Index); und Pöhler 2007.

[2] In einem Referat über „The Relationship between the Bible and the Writings of Ellen G. White", gehalten 1974 auf einer Bibelkonferenz, legte Thomas H. Blincoe eine repräsentative Zusammenstellung von Aussagen führender Adventisten des 19.–20. Jh. zum Verhältnis von Bibel und Ellen White vor. Sie gab den Anstoß für diese Studie, in der ich einige dieser Äußerungen kommentiert und im Licht von Whites eigenen Aussagen bewertet habe. Eine frühere Fassung von Teil 3.1 und 3.2 wurde in *Aller Diener*, Nr. 1, 1982, 93–99, und *Stufen*, März 1982, 34–42, veröffentlicht. Verweise auf englische Ellen-White-Literatur verwenden die üblichen Abkürzungen; siehe das Abkürzungsverzeichnis, Seite 66.

1. Die frühen Siebenten-Tags-Adventisten

1.1 James und Ellen White: Die Bibel als einzige Richtschnur

Bereits im Jahr 1847 – sechzehn Jahre, bevor die Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten organisiert wurde, und etwa zweieinhalb Jahre, nachdem Ellen Harmon (White) ihre erste Vision hatte – machte ihr Mann James White eine Aussage, die aufgrund ihrer Kürze und Deutlichkeit besticht:

> Die Bibel ist eine vollkommene und vollständige Offenbarung. Sie ist unsere einzige Richtschnur für Glauben und Leben... Echte Visionen sollen uns zu Gott und seinem Wort hinführen.[3]

Dieses Bekenntnis zur Verbindlichkeit und Einzigartigkeit der Bibel wurde von seiner jungen Frau Ellen offenbar geteilt, die vier Jahre später im Schlusswort ihres ersten Buches erklärte:

> Lieber Leser, ich empfehle dir das Wort Gottes als die Richtschnur deines Glaubens und Handelns. Durch dieses Wort sollen wir gerichtet werden. Gott hat in diesem Wort versprochen, in den „letzten Tagen" Visionen zu geben, nicht als eine neue Richtschnur des Glaubens, sondern zum Trost seines Volkes und um jene zu korrigieren, die von der biblischen Wahrheit abirren (E. White 1851, 64 [= EW 78]; dt. in: White 1993, 68–69).

Wenige Monate zuvor, im April 1851, hatte James White einen Aufsatz veröffentlicht, in dem er seine klare Haltung zur Vorrangstellung der Schrift gegenüber allen Charismen näher erläuterte:

> Wenn alle Glieder der Gemeinde ... die Heilige Schrift sorgfältig erforschten, ... wären sie in der Lage, ihre gesamte Pflicht in allen „guten Werken" daraus zu lernen... Jeder Christ ... sollte ernsthaft darum beten, dass der Heilige Geist ihm hilft, die Schrift nach der ganzen Wahrheit und allen seinen Pflichten zu erforschen. Er besitzt nicht die Freiheit, sich von der Schrift abzuwenden, um seine Pflichten von irgendeiner Geistesgabe zu erfahren. Wir sagen, dass er in dem Moment, in dem er das tut, die Geistesgaben an eine falsche Stelle setzt und eine äußerst gefährliche Position einnimmt (J. White 1851, 70).

Im Oktober 1854 fügte er dem Neudruck dieses Artikels die folgende Aufforderung hinzu:

> Lasst uns die ganze Bibel nehmen, und lasst sie – und sie allein – die Richtschnur unseres Glaubens und unserer Pflicht sein. Stellt die Geistesgaben an ihren angemessenen Platz, und alles ist in Harmonie.[4]

---

[3] *A Word to the „Little Flock"* 1847, 13. Viele der repräsentativen adventistischen Aussagen zum Thema finden sich in voller Länge in *Witness of the Pioneers* 1961.

Auch Jahrzehnte später vertrat seine Frau immer noch dieselbe Überzeugung, als sie betonte:

> Gottes Wort ist der unfehlbare Maßstab. Die Zeugnisse [gemeint sind die Aussagen und Veröffentlichungen Ellen Whites] dürfen nicht den Platz des Wortes einnehmen... Alle sollten ihre Auffassung anhand der Schrift beweisen und jeden Punkt, den sie als Wahrheit ausgeben, mithilfe des offenbarten Wortes Gottes belegen.[5]

Möglicherweise hatte sie nicht nur die allgemeine Christenheit im Blick, sondern auch Glieder ihrer eigenen Glaubensgemeinschaft, als sie in ihrem Buch *The Great Controversy* erklärte:

> Eine Rückkehr zu dem protestantischen Grundsatz, die Bibel und nur die Bibel als Richtschnur des Glaubens und der Pflicht zu betrachten, ist notwendig.[6]

Sie und ihr Ehemann – die Mitbegründer der Siebenten-Tags-Adventisten – stimmten dem reformatorischen Sola-Scriptura-Prinzip offenbar vorbehaltlos zu. Gleichzeitig waren sie von der Echtheit der visionären Begabung Ellen Whites sowie von der Übereinstimmung ihrer Botschaften mit der Heiligen Schrift überzeugt. Nach ihrem Verständnis sind prophetische Träume und Visionen in der Bibel angekündigt (Joel 3,1 f.) und bezeugt (Apg 21,9; 1 Kor 14,29–32 u. a.) und deshalb auch heute noch zu erwarten. Allerdings dürfen sie nicht als Richtschnur für das Denken und Leben, Glauben und Handeln eines Christen oder einer Gemeinde verwendet werden. Vielmehr sollen sie die Hörer und Leser zur Heiligen Schrift selbst hinführen und das Verständnis biblischer Aussagen vertiefen und, falls nötig, korrigieren.[7]

Damit stellt sich eine grundsätzliche Frage: Setzen Adventisten, indem sie Ellen Whites prophetisches Charisma als genuin anerkennen, ihre eigene protestantische Grundposition *nolens volens* außer Kraft? Wenn Ellen Whites Botschaften wie die der biblischen Schreiber von Gott „eingegeben" (2 Tim 3,16) sind und sie vom Heiligen Geist „getrieben" redet und schreibt (2 Petr 1,21), beanspruchen ihre Schriften dann nicht auch dieselbe Autorität? Wäre es dann nicht logisch und konsequent zu behaupten, dass ihre Bücher – zusätzlich und neben der Bibel –

---

[4] White 1854, 62. Whites Ansicht über die einzigartige Rolle der Bibel spiegelt die Haltung der „Christian Connexion" wider, zu der er ebenso wie Joseph Bates und Joshua V. Himes (Mitbegründer der Millerbewegung) gehört hatte. Die „Christian Connexion" war Teil des sog. „Restoration Movement", die die Bibel als einzige Glaubens- und Lebensregel betrachtete und Glaubensbekenntnisse strikt ablehnte. Siehe dazu Pöhler 2000, 27–30; und Knight 2001, 205–207.

[5] Brief 12, 1890; in: Ev 256 (dt.: White 1980, 244); eigene Übersetzung.

[6] White 1958 [=GK], 204–205; vgl. dazu White 1994 [= GKnA], 126: „Und wer wollte bestreiten, dass auch heute eine Rückkehr zu dem reformatorischen Grundsatz nötig ist, dass allein die Bibel Richtschnur für unseren Glauben und unser Leben sein kann?"

[7] An der Frage, wie die Visionen das Verständnis der Bibel vertiefen und gegebenenfalls korrigieren können, ohne dabei selbst zur Richtschnur für den Glauben zu werden, entscheidet sich, ob das Sola-Scriptura-Prinzip *de facto* gilt oder nicht.

Maßstab und Kriterium für Glauben und Leben eines Christen sind? Tatsächlich haben manche Adventisten diese Schlussfolgerung gezogen. Sie haben damit allerdings nicht nur das Sola-Scriptura-Prinzip – gewollt oder ungewollt – in Frage gestellt, sondern auch Ansichten vertreten, die nicht mehr in Übereinstimmung mit Ellen Whites eigener, lebenslanger Überzeugung stehen.

1.2 Die Konferenzerklärung von 1855: Visionen als zusätzliche Richtschnur

Im Namen einer Konferenz sabbathaltender Adventisten, die im November 1855 in Battle Creek, Michigan, stattfand, erarbeiteten drei dazu beauftragte Personen eine Erklärung, in der es in Bezug auf die Rolle Ellen Whites heißt:

> Wir prüfen sie [die Visionen] anhand der Bibel, indem wir sie [die Bibel] zur großen Richtschnur machen, um alles zu beurteilen; was immer nicht mit ihr in Übereinstimmung steht, mit ihrem Geist und ihren Lehren, weisen wir ohne zu zögern zurück.[8]

Dieser Satz impliziert die Anerkennung und Anwendung des Sola-Scriptura-Prinzips und ist dem sehr ähnlich, was Ellen White Jahrzehnte später (1888–1889) so formulierte:

> Wahre Christen betrachten die Heilige Schrift als die Schatzkammer der von Gott eingegebenen Wahrheit und als Prüfstein für jede Eingebung.[9] – Alle Lehren, selbst wenn sie als Wahrheit angenommen worden sind, müssen am Gesetz und am Zeugnis [d. h. an der Heiligen Schrift] geprüft werden; können sie dieser Prüfung nicht standhalten, dann ist kein Licht in ihnen (Original in 5T 575; dt.: White 1963, 196).

Doch dann fährt der Bericht folgendermaßen fort:

> Wenn wir sie [die Visionen] als von Gott kommend und in völliger Übereinstimmung mit seinem geschriebenen Wort stehend betrachten, müssen wir unsere Verpflichtung anerkennen, bei ihren Lehren zu bleiben und uns von ihren Ermahnungen korrigieren zu lassen. Zu sagen, dass sie von Gott sind, uns aber nicht von ihnen prüfen zu lassen, bedeutet, dass wir Gottes Willen nicht als Maßstab oder Richtschnur für Christen ansehen, was inkonsequent und absurd ist („Address of the Conference“ 1855, 78–79).

Diese Position ist logisch und konsequent. Dennoch steht sie in Spannung zu früheren wie späteren Aussagen von James und Ellen White, denen zufolge die Bibel die einzige Richtschnur für Glauben und Leben eines Christen ist. Man darf

---

[8] „Address of the Conference“ 1855, 78–79. Bei den drei Personen handelte es sich um Joseph Bates, J. H. Waggoner und M. E. Cornell.

[9] GK 193; vgl. dazu GknA 119: „Für Menschen, die echte Nachfolger Christi sein wollen, kann es aber nur einen Maßstab geben – das Wort Gottes! An diesem Wort muss alles gemessen werden, wie vernünftig, machtvoll oder fromm es auch daherkommen mag.“

der Erklärung durchaus eine positive Intention unterstellen, wäre es doch in der Tat inkonsequent und unlogisch, Ellen Whites prophetische Rolle theoretisch anzuerkennen und gleichzeitig *in concreto* zu missachten.[10] Ihre Visionen als göttlich „inspiriert" anzusehen, zwingt aber nicht zu der Schlussfolgerung, dass sie deshalb auch – wie die Bibel – als „Maßstab oder Richtschnur für Christen" zu betrachten sind.
Eine hermeneutisch reflektierte Antwort, die prophetische Rede als von Gott gegeben anerkennt, ohne dabei das Sola-Scriptura-Prinzip abzuschwächen, könnte so lauten: Selbst wenn Bibel und Visionen übereinstimmen, ist es die primäre Funktion einer Vision, zur Heiligen Schrift hinzuführen und dazu beizutragen, deren Botschaft besser zu verstehen. Dagegen ist es die Rolle der Bibel und der Bibel allein, als Richtschnur für unseren Glauben und unser Leben zu dienen. Anders gesagt: die inhaltlich-theologische Qualität außerbiblischer, als inspiriert geltender Schriften verleiht ihnen nicht die gleiche hermeneutische Funktion, die der Heiligen Schrift als dem einzigen Kanon (Maßstab, Richtschnur) der christlichen Kirche zukommt.
Nicht indem man Visionen zur verbindlichen Richtschnur oder zum gültigen Maßstab erklärt, gibt man ihnen den Platz, den sie legitimerweise beanspruchen, sondern indem man sie anhand der Bibel prüft und mit ihrer Botschaft vergleicht. Wenn man dabei neue Einsichten gewinnt, gilt es, diese nicht aufgrund der Visionen, sondern unter Berufung auf die Heilige Schrift selbst zu beherzigen. Die Konferenzerklärung 1855 hat diesen grundlegenden funktionalen Unterschied ignoriert und so – um mit James White zu sprechen – eine „gefährliche Position" eingenommen.

1.3 Uriah Smith: Geistesgaben in Lotsenfunktion

Die Auswirkungen dieser neuen Denkweise ließen nicht lange auf sich warten. In einem Beitrag vom 13. Januar 1863 unter der Überschrift „Verwerfen wir die Bibel, wenn wir die Visionen anerkennen?" verwendete Uriah Smith, späterer langjähriger Schriftleiter des *Review and Herald*, eine Illustration, mit der er seine Sicht von der Rolle Ellen Whites veranschaulichen wollte. Er verglich die Gemeinde mit einem Schiff auf einer Seereise. Es besitzt einen Reiseführer – die Bibel –, der „genügend Instruktionen für die gesamte Reise enthält." Unter anderem kündigt das Buch das Auftreten eines Lotsen im gefährlichen, letzten Teil der Reise an. Dieser Lotse wird „Anweisungen geben", wie es die jeweiligen Umstände erfordern; „auf ihn müsst ihr achten" (Smith 1863, 52).

[10] Der Konferenzbericht scheint James White im Auge gehabt zu haben, der seit 1851 die Visionen seiner Frau nicht im *Review and Herald* veröffentlicht hatte, entweder aufgrund eigener Skrupel oder wegen des Widerstands der Leser.

Uriah Smith behauptet zwar nicht, dass Ellen White dieser Lotse ist, sondern es sind „die Gaben des Geistes ... wo und in wem auch immer“ sie sich manifestieren. Doch im Augenblick scheint sie für ihn die einzige zu sein, die diese Gaben besitzt und die er deshalb im Auge hat. Nach Smith ist es die Aufgabe des Lotsen, Anweisungen zu erteilen, während die Mannschaft angehalten ist, diese genau zu beachten. Es ist also nicht so, dass der Lotse der Mannschaft zum richtigen Verständnis des „Reiseführers“ verhilft, der das eigentliche Kriterium der Entscheidungen bildet. Vielmehr ist es der Lotse selbst, der die Befehle erteilt und dessen Wort zu befolgen ist.
Man vergleiche damit die folgenden Aussagen von Ellen White, die dasselbe Bild verwenden:

> Wir alle benötigen einen Führer ... so wie der Seemann an der Sandbank oder im felsigen Fluss einen Lotsen braucht; und wo finden wir diesen Führer? Wir verweisen euch auf die Bibel ... sie ist ein unfehlbarer Führer unter allen Umständen, bis zum Ende der Lebensreise... Die Bibel ist die Karte ... Der Seemann, der Karte und Kompass besitzt, aber nicht verwendet, ist dafür verantwortlich, dass er das Leben der Menschen an Bord gefährdet... Wir haben einen Reiseführer, das Wort Gottes, und es ist unentschuldbar, wenn wir den Weg zum Himmel verpassen, da uns klare Anweisungen gegeben worden sind (White 1906, 9).

> In seinem Wort hat Gott den Menschen die für das Seelenheil nötige Erkenntnis anvertraut. Die Heilige Schrift soll als eine maßgebende, untrügliche Offenbarung seines Willens angenommen werden. Sie ist der Maßstab für den Charakter, die Verkünderin der Grundsätze, der Prüfstein der Erfahrung... Die Schrift erklärt ausdrücklich, dass das Wort Gottes der Maßstab ist, an dem alle Lehren und jede Erfahrung geprüft werden müssen (GK 9).

> Der Bibel wird zu wenig Beachtung geschenkt; deshalb hat der Herr ein kleineres Licht gegeben, um Männer und Frauen zu dem größeren Licht hinzuführen (White 1903, 15).

Für Ellen White ist die Bibel offenbar Seekarte und Lotse in einem. Nach ihrem Verständnis ist es nicht die Funktion des „kleineren Lichts“ – eine in Anspielung an Genesis 1,16 gewählte Umschreibung ihrer eigenen Visionen –, Maßstab und Norm für die Entscheidungen des Einzelnen oder der Gemeinde zu sein. Vielmehr ist es seine Aufgabe, zum „größeren Licht“ (zur Schrift) hinzuführen und zum besseren Verständnis der biblischen „Anweisungen“ beizutragen. Mit der Illustration vom Lotsen und seiner Anwendung auf Ellen White hatte Uriah Smith – in den Worten von James White – „die Geistesgaben an eine falsche Stelle [ge]setzt und eine äußerst gefährliche Position“ eingenommen. Bis heute wird diese Illustration gern verwendet, ohne dass dabei über die hermeneutischen Implikationen dieses Vergleichs nachgedacht wird (*Was Adventisten glauben* 1996, 322).

1.4 George I. Butler: Unterordnung der „Zeugnisse“

Einen anderen Lösungsansatz bieten die folgenden beiden Zitate aus der Feder eines frühen Präsidenten der Generalkonferenz, George I. Butler. Sie stammen aus den Jahren 1883 und 1888:

> Wir halten sie [die Visionen] der Bibel gegenüber nicht für übergeordnet oder in gewissem Sinne für gleichwertig. Die Schrift ist unsere Richtschnur, an der wir alles messen, die Visionen ebenso wie alles andere ... Sollte die Bibel zeigen, dass die Visionen nicht mit ihr übereinstimmen, würde an der Bibel festgehalten und die Visionen würden aufgegeben werden (Butler 1883, 12).

> Ich glaube, dass die Zeugnisse von Gott sind, weil sie mit der Bibel übereinstimmen... Und wenn jemand sagt, dass die Zeugnisse der Bibel widersprechen, würde ich ihm raten, sich an die Bibel zu halten. Denn die Bibel sollte der Maßstab sein, an dem alles gemessen wird (Butler 1888).

Die Ähnlichkeit dieser Sätze mit diversen Äußerungen von Ellen White ist unverkennbar:

> Ich bin der gleichen Überzeugung wie Du, dass nur die Bibel Fundament unseres Glaubens sein kann (Original: 2SM 85; dt.: White 1992, 86).

> ... dass die Zeugnisse nicht gegeben wurden, um an die Stelle der Bibel zu treten (Original: 5T 663; dt.: White 1963, 251).

> Stimmen die Zeugnisse nicht mit dem Worte Gottes überein, dann verwerft sie (Original: 5T 691; dt.: White 1963, 273).

Butlers Ansicht entspricht dem ersten Teil der Erklärung von 1855, vermeidet es aber, ähnlich logische, hermeneutisch jedoch problematische Schlussfolgerungen daraus abzuleiten. Er erklärt Ellen Whites visionäre Botschaften nicht zum verbindlichen Maßstab für die Gemeinde, sondern betrachtet sie als inspirierte Zeugnisse, die jeweils an den Aussagen der Schrift zu messen sind. Seine Akzeptanz dieser Zeugnisse steht im direkten Verhältnis zu deren Übereinstimmung mit der Bibel. Das heißt nicht, dass er sie für inhaltlich unvereinbar hält; doch um die richtigen Prioritäten zu wahren, stellt er den Grundsatz auf: Visionen müssen stets anhand der Bibel geprüft und ggf. auch abgelehnt werden, falls sie der Heiligen Schrift widersprechen. Diese Haltung ergibt sich für ihn folgerichtig aus dem reformatorischen Sola-Scriptura-Prinzip.

2. Stimmen aus dem 20. Jahrhundert

2.1 Die Stellungnahmen von 1933 und 1938: reformatorische Gesinnung

In den 1930er Jahren erschütterten zwei Faktoren nahezu zeitgleich den deutschen Adventismus: zum einen der offene und schmerzhafte Bruch mit dem langjährigen Leiter Ludwig R. Conradi, zum anderen die existenzgefährdende, akute Bedrohung durch den NS-Staat. Beide Entwicklungen haben deutliche Spuren hinterlassen, die auch die Haltung der deutschen Adventisten zur Bibel und zu Ellen White mitgeprägt haben.[11] So wurde nach dem kurzzeitigen Verbot der Gemeinschaft im Herbst 1933 eine „Denkschrift" verfasst, in der die theologische Nähe zu anderen christlichen Konfessionen und Bekenntnissen hervorgehoben wurde. Die Darlegung der „Hauptsätze des christlichen Bekenntnisses der Gemeinschaft" beginnt mit den Worten:

> Wir glauben an die Hl. Schrift, Altes und Neues Testament, als die unantastbare Grundlage des christlichen Glaubens und alleinige Richtschnur in allen Fragen des Glaubenslebens. Wir stehen somit mit den großen Reformatoren und den bedeutendsten Theologen der Vergangenheit und Gegenwart aller Konfessionen auf gleichem Boden.

Dieses Bekenntnis zum reformatorischen Sola-Scriptura-Prinzip fand seine Entsprechung in einem Beschluss der Gemeinschaftsleitung aus dem Jahr 1938 über „Unsere Stellung zum Geist der Weissagung". Darin wird Ellen White als ein „auserwähltes Werkzeug Gottes" bezeichnet, deren Bücher jedoch „nicht als Ersatz der Bibel anzusehen" sind. Ganz im Sinne Whites wurde betont, dass die Bibel „die ausschließliche Regel und Richtschnur in Glaubensangelegenheiten" bleiben muss.

2.2 Lewis H. Christian: Geistgewirkte Glaubenseinheit

In seinem Buch *The Fruitage of Spiritual Gifts* (1947) schrieb Lewis H. Christian, Vizepräsident der Generalkonferenz der Siebenten-Tags-Adventisten:

> Der Zweck der geistlichen Gaben besteht darin, das Volk Gottes im Glauben zu festigen, damit sie eins sind im Denken und Urteilen über die [Lehren der] Schrift... Es ist Gottes Plan, dass die Gemeinde anstelle eines Glaubensbekenntnisses die Geistesgaben besitzen sollte, insbesondere die Gabe der

[11] Zum Folgenden siehe Hartlapp 1996–1997, 164–185. Dort finden sich auch die Quellenangaben.

> Weissagung, um auf diese Weise widersprüchliche Auslegungen der Schrift zu verhindern.[12]

Nach Christian dienen die Visionen Ellen Whites also vor allem der Glaubens- und Lehreinheit der Gemeinde, eine Aufgabe, die in anderen christlichen Kirchen dem Glaubensbekenntnis zukommt. Mit dieser Auffassung weicht er deutlich von Ellen Whites Position ab, die den allgemeinen Konsens der frühen Siebenten-Tags-Adventisten in folgende Worte kleidete:

> Die Bibel, und die Bibel allein, soll unser Glaubensbekenntnis sein, das einzige Band der Einheit. Alle, die sich vor diesem heiligen Wort beugen, werden in Eintracht leben.[13]

Christian bezeichnete White zwar nicht ausdrücklich als das adventistische „Credo", schrieb ihr aber dennoch eine entscheidende – regulative und konsensbildende – Funktion zu, die sonst von einem Glaubensbekenntnis erwartet wird. Ellen White dagegen wollte nur der Bibel selbst diese normative Rolle zugestehen; für sie bestimmt die Schrift, was Adventisten glauben, nicht ihre Schriften. Sie war davon überzeugt, dass aufrichtige, geistgeleitete Christen im Verständnis der biblischen Wahrheit übereinstimmen werden, unterstützt durch ihre eigenen Schriften. Denn „die Bibel ist ihr eigener Ausleger" (White 1891, 737 = FE 187) – eine hermeneutische Regel, die sich aus dem Sola-Scriptura-Prinzip ergibt. Es scheint, dass Christian und andere das reformatorische „sola scriptura" bzw. Whites volle Unterstützung dieses Prinzips nicht in gleicher Weise verstanden und geteilt haben.

2.3 T. Housel Jemison: Funktionale Abgrenzung

In seinem Buch *A Prophet Among You* (1955) schrieb T. Housel Jemison folgende Sätze:

> Die Bibel und die Schriften des Geistes der Weissagung dienen unterschiedlichen Zwecken, dennoch bilden sie eine Einheit, um den Willen Gottes seinem Volk mitzuteilen... Beide stehen jeweils allein in ihrem zugeteilten Wirkungsbereich... Die Bibel steht allein als die Richtschnur für Glauben und Leben des Christen ... die Schriften Ellen Whites ... sollen drei grundlegenden Zielen dienen: (1) Aufmerksamkeit auf die Bibel zu lenken, (2) beim Verstehen der Bibel zu helfen, und (3) dazu beizutragen, biblische Prinzipien

[12] Christian 1947, 13. Christian paraphrasierte ausführlich, was J. N. Andrews bereits Jahrzehnte zuvor geschrieben hatte, fügte jedoch den Hinweis auf die „Glaubensbekenntnisse" hinzu. Vgl. Andrews 1870, 64–65.

[13] „Die Bibel, und nur die Bibel allein, soll die Grundlage unseres Glaubens sein. Nur durch sie erreichen wir Einigkeit" (White 1885, 770 [= 1SM 416]; dt. in White 1991, 438). Zur adventistischen Haltung gegenüber Credos siehe Pöhler 2000, 189–196.

> in unserem Leben anzuwenden... Ihre Schriften führen keine neuen Themen, keine neuen Offenbarungen und keine neuen Lehren ein. Sie liefern lediglich zusätzliche Details und runden Themen ab, die bereits Teil des biblischen Berichts sind. Der volle Umfang geistlicher Wahrheit ist in der Bibel enthalten. Es gibt keinen Bedarf, dem etwas hinzuzufügen (Jemison 1955, 365, 371–372).

Dies sind Aussagen, die in solcher Klarheit und Deutlichkeit nicht oft von Adventisten gemacht wurden. Sie unterscheiden zwischen der normativen Funktion der Bibel und der unterstützenden Rolle außerkanonischer Prophetie. Jemison bekennt sich ausdrücklich zur Suffizienz der Schrift, steht dezidiert auf der Grundlage des Sola-Scriptura-Prinzips und spiegelt ein klares Verständnis seiner hermeneutischen Implikationen wider. Seine Darstellung bedarf hier keiner Ergänzung außer durch den Hinweis, dass diese Position auch von Ellen White vertreten wurde:

> Das Wort Gottes vermag das umwölkteste Gemüt zu erleuchten und kann von jedem verstanden werden, der es nur verstehen will... Wenn ihr im Worte Gottes geforscht hättet mit dem Verlangen, dem Maßstab der Schrift gerecht zu werden und die christliche Vollkommenheit zu erreichen, hättet ihr die Zeugnisse nicht nötig. Die niedergeschriebenen Zeugnisse sollen keine neue Erkenntnis vermitteln, sondern die bereits offenbarten Wahrheiten des Wortes Gottes lebendig in das Herz eingraben... Durch die Zeugnisse soll keine weitere Wahrheit verkündigt werden... Die Zeugnisse sollen das Wort Gottes nicht herabsetzen, sondern erhöhen und Menschen zu ihm ziehen.[14]

2.4 *Questions on Doctrine:* Kategoriale Unterscheidung

In den Jahren 1955–56 kam es zu einer Reihe von Gesprächen zwischen führenden Adventisten und Vertretern des konservativ-evangelikalen Flügels im christlichen Spektrum Nordamerikas. Dabei wurde eine Reihe von theologischen Fragen behandelt, deren Antworten in dem Buch *Seventh-day Adventists Answer Questions on Doctrine* 1957 veröffentlicht wurden. Darin findet sich auch ein kurzes Kapitel über „Ellen G. Whites Schriften und ihr Verhältnis zur Bibel“, in dem gleich zu Beginn drei wesentliche Aussagen gemacht werden.[15]

> 1. Wir betrachten die Schriften Ellen G. Whites nicht als einen Zusatz zum Kanon der Heiligen Schrift.
>
> 2. Sie gelten auch nicht universal wie die Bibel, sondern insbesondere für Siebenten-Tags-Adventisten.

[14] 5T 663, 665; dt. in: White 1963, 251–253. „Ihre Existenz liegt nicht an Unzulänglichkeiten in Gottes Wort, sondern in Gottes Volk“ (Blincoe 1974, 36).
[15] *Questions on Doctrine*, 79–85; Zitat auf S. 79. Zum Hintergrund des Buches siehe Pöhler 2000, 164–168.

> 3. Wir stellen sie nicht der Bibel gleich, die der einzige und einzigartige Maßstab aller anderen Schriften ist.

Die nachfolgenden Ausführungen erläutern diese Thesen. Dabei wird betont, dass Ellen White nicht zur selben „Kategorie" gehört wie die biblischen Schreiber, dass ihre Schriften anhand der Bibel zu prüfen sind (nicht umgekehrt) und dass sie auch nicht die „Quelle" adventistischer Schriftauslegung (neben der Bibel) oder ein Kriterium der Kirchenmitgliedschaft bilden. In diesen Ausführungen kommt die Auffassung der damaligen Kirchenleitung – ähnlich wie bei T. H. Jemison – klar und deutlich zum Ausdruck. Allerdings gab und gibt es durchaus auch andere Denkweisen in dieser Frage, wie das folgende Beispiel zeigt.

2.5 Francis D. Nichol: Verbindliche Schriftauslegung

Im Jahr 1964 veröffentlichte Francis D. Nichol, langjähriger Schriftleiter des *Review and Herald*, ein kleines Buch mit dem Titel *Why I Believe in Mrs. E. G. White.* Unter anderem versuchte er darin aufzuzeigen, dass die Position, „Ich werde Frau White nur insoweit akzeptieren, wie sie mit der Bibel übereinstimmt", rational unstimmig ist und deshalb nicht aufrechterhalten werden kann. Seine Argumentation ist einfach: Entweder ist ihr Anspruch, echte Prophetin und in Übereinstimmung mit der Bibel zu sein, wahr – dann ist er ganz wahr, oder er ist falsch – dann ist er völlig falsch (Nichol 1964, 103–104).
Auch wenn er zu vereinfachenden Schwarz-Weiß-Aussagen neigt, betont Nichol durchaus zu Recht, dass man Ellen White nicht nur teilweise als „Botin Gottes" akzeptieren kann und dass man ihren prophetischen Anspruch deshalb insgesamt bejahen oder verneinen muss. Doch – so fragt Nichol weiter – wie kann man herausfinden, ob sie eine wahre Prophetin ist oder nur in Teilen mit der Heiligen Schrift übereinstimmt und darum nicht als echte Prophetin – vergleichbar mit denen der Bibel – angesehen werden kann? Nichol argumentiert folgendermaßen:

> Wie können wir sicher sein, dass etwas in Frau Whites Schriften nicht mit der Bibel übereinstimmt? Offensichtlich stimmt es mit unserer persönlichen Auslegung der Bibel nicht überein. Aber sind wir sicher, dass unsere Deutung eines bestimmten Bibeltexts richtig ist? Das ist der Kern des Problems und offenbart die Schwäche der vertretenen Auffassung... Ist es nicht eine der Aufgaben von Gottes Propheten, uns zu einem immer besseren Verständnis der Bibel zu führen? Aber wenn wir von vornherein steif und fest behaupten, dass unser privates Verständnis des Wortes Gottes richtig ist, wie könnten wir dann jemals hoffen, zu einem besseren Verständnis dieses Wortes geführt zu werden? In der Tat, wozu bräuchten wir Frau White dann überhaupt noch? (Ibid.).

Es stimmt: Wenn Ellen White im Widerspruch zur Bibel steht, dann widerspricht sie zunächst einmal nur unserer Sicht von dem, was die Bibel sagt bzw. meint. Aber wie können wir herausfinden, ob unsere eigene Deutung oder ihre Position

richtig oder falsch ist? Nichols Antwort ist überraschend und problematisch zugleich: Wir können es gar nicht selbst herausfinden, weil wir uns auf unser eigenes – menschliches und fehlerhaftes – Urteilsvermögen nicht verlassen können. Entweder man akzeptiert deshalb die Prophetin im Glauben *in toto* oder man lehnt sie völlig ab, was ein Zeichen von Unglauben wäre. Diese Schlussfolgerung ergibt sich aus Nichols Argumentation.

In letzter Konsequenz verwehrt diese Sicht den Gläubigen die konkrete Möglichkeit, prophetische Äußerungen und Auslegungen anhand der Heiligen Schrift zu überprüfen und dabei zu bestätigen oder zurückzuweisen. Dürfen und sollen Christen aber nicht Weissagungen – wie alle andern Wahrheitsansprüche – einer kritischen Überprüfung und Bewertung anhand der Bibel unterziehen, bevor sie sie annehmen? Schließlich ermahnte auch Paulus die Gläubigen, alles prophetische Reden zu prüfen und zu beurteilen (1 Thess 5,19–22). Offenbar ist es Christen also erlaubt, ja ausdrücklich geboten, die vorhandene bzw. fehlende Übereinstimmung prophetischer Kundgebungen mit der normativen Heilsoffenbarung festzustellen (Röm 12,6; 1 Kor 14,29).[16]

Mündige Christen werden deshalb jeden prophetischen Anspruch prüfen. In der adventistischen Literatur werden dafür mehrere Beurteilungskriterien genannt, von denen die Übereinstimmung mit der Bibel als vorrangig gilt.[17] Bei der Bewertung einzelner Aussagen Ellen Whites herrscht dagegen große Zurückhaltung. Offenbar hat hier die Argumentation Nichols – der zufolge eine Überprüfung solcher Aussagen unzulässig, ja unmöglich ist – Spuren hinterlassen. Es scheint, dass die unterschiedlichen Ansichten, die es in Bezug auf Ellen Whites Autorität vis-à-vis der Bibel unter Adventisten gibt, nicht zuletzt daher rühren, dass es an diesem Punkt keine wirkliche Eindeutigkeit und Einmütigkeit gibt. Klar und deutlich sind dagegen die folgenden Sätze Whites:

> Aber trotz alledem wird Gott in der letzten Zeit Menschen haben, für die in Sachen Glaube und Lebensführung allein die Heilige Schrift maßgebend ist... Sie stimmen einer Glaubensaussage erst dann zu, wenn es dafür ein eindeutiges „So spricht der Herr" gibt (GKnA 368; vgl. GK 596, GC 595).

> Gott erwartet von seinen Kindern, dass sie in der Heiligen Schrift nach der Wahrheit forschen, den Weg des Glaubens gehen und andere zum Mitgehen einladen. Das ist ohne den täglichen Umgang mit Gottes Wort nicht möglich. Wir haben uns mit Gottes Hilfe eine eigene Meinung zu bilden, denn am Ende

[16] In diesem Kontext hat auch das johanneische Jesuswort Bedeutung, dass „der Geist der Wahrheit" kommen und die Jünger „in alle Wahrheit leiten" wird (Joh 16,13). Es wäre eine Engführung dieses Wortes, wollte man es nur auf Propheten selber beziehen und das Priestertum aller Gläubigen davon ausnehmen (1 Petr 2,5.9; 1 Joh 2,20–27).

[17] Diese Kriterien sind: die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift (Jes 8,20), die Früchte des prophetischen Wirkens (Mt 7,20), die Erfüllung von Prophezeiungen (Jer 28,9), das Bekenntnis zu Jesus Christus (1 Joh 4,2) sowie der Charakter der visionären Phänomene. Siehe dazu Jemison 1955, 99–116; und Douglass 1998, 28–32.

> müssen wir auch für uns selbst vor Gott Rechenschaft ablegen (GKnA 370; vgl. GK 599, GC 598).

Man kann sich fragen, wie Nichol und andere Adventisten die Stoßkraft dieser Sätze übersehen, ja umgehen konnten. Schließlich forderte Ellen White selbst ausdrücklich dazu auf, ihre Schriften nur zu akzeptieren, wenn und insofern sie mit der Heiligen Schrift übereinstimmen.[18] Diese Einstellung, die auch von James White und George I. Butler geteilt wurde, ist biblisch wie rational gerechtfertigt.[19] Damit soll nicht in Frage gestellt werden, dass es die Aufgabe eines Propheten ist, zum besseren und tieferen Verständnis der Schrift anzuleiten – im Gegenteil. Doch bleibt die Schrift stets die Herrin auch über ihre Ausleger. Wer prophetische Rede ernsthaft prüft, behauptet ja nicht „steif und fest", dass sein Verständnis der Bibel richtig ist und er sich nicht korrigieren lassen will. Adventisten werden sich deshalb immer wieder vor Augen halten,

> ... dass die Schriften [Ellen Whites] nicht gegeben wurden, um an die Stelle des Glaubens, des sorgfältigen Studiums, der Eigeninitiative, der königlichen Kraft des durch Gottes Gnade geheiligten Verstands oder des Bibelstudiums zu treten (Blincoe 1974, 38).

3. Lehraussagen der Generalkonferenz (Weltsynode)

Die 1980 von der adventistischen Weltsynode in Dallas verabschiedeten „Fundamental Beliefs of Seventh-day Adventists" enthalten in Art. 1 und 17 Lehraussagen über die Bibel,[20] Ellen White[21] und ihr Verhältnis zueinander, die damals

---

[18] Siehe Ellen Whites oben zitierte Aussage („Stimmen die Zeugnisse nicht mit dem Worte Gottes überein, dann verwerft sie." [5T 691])". Sie verwahrte sich auch dagegen, dass ihre Aussagen als eine Art inspirierter Kommentar zur Bibel verwendet wurden, um damit andere Textdeutungen abzuwehren. Zwei markante Beispiele dafür liefert Knight 1998, 173–178.

[19] Blincoe unterstrich dies ebenfalls, als er von Ellen White sagte: „Sie sah jedoch keine Unvereinbarkeit zwischen ihrer göttlichen Berufung und der Unterordnung ihres Werkes unter den Maßstab des göttlichen Wortes. Sie erkannte dies als Gottes Plan an, den er in der Bibel klar zum Ausdruck gebracht hat ... Wie könnte er sonst sein Volk vor falschen Propheten und ihren ruchlosen Erzeugnissen schützen, und gleichzeitig sein Versprechen einhalten, zu seinem Volk der Übrigen durch die Zeugnisse seines Geistes zu sprechen ... ?" (Blincoe 1974, 29).

[20] Art. 1 lautet: „Die Heilige Schrift – Altes und Neues Testament – ist das geschriebene Wort Gottes, durch göttliche Inspiration heiligen Menschen anvertraut, die geredet und geschrieben haben, getrieben vom Heiligen Geist. In diesem Wort hat Gott dem Menschen alles mitgeteilt, was zu dessen Errettung nötig ist. Die Heilige Schrift ist die unfehlbare Offenbarung seines Willens. Sie ist der Maßstab für den Charakter und der Prüfstein aller Erfahrungen. Sie ist die maßgebende Offenbarungsquelle aller Lehre und der zuverlässige Bericht von Gottes Handeln in der Geschichte" (*Was Adventisten glauben* 1996, 15). Die englische Originalfassung findet sich in *Seventh-day Adventists Believe* 1988, 4 (= 2005, 11).

[21] Art. 17 lautet in der offiziellen deutschen Fassung: „Eine der Gaben des Heiligen Geistes ist die Weissagung. Diese Gabe ist ein Kennzeichen der Gemeinde der Übrigen und hat sich im Dienst von

zum Teil auf heftige Kritik gestoßen sind. Die Brisanz der Texte wird daran deutlich, dass ein deutscher adventistischer Pastor sie zum Anlass nahm, seinen Dienst zu quittieren, während ein zweiter, der kurz zuvor aus dem Predigtamt ausgeschieden war, unter Hinweis auf diese Aussagen seinen Austritt aus der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten erklärte. Das gibt Anlass dazu, einen sorgfältigen Blick auf die umstrittenen Passagen zu werfen, nach ihrer Entstehung und Intention zu fragen und sie mit früheren Bekenntnisaussagen zu vergleichen.

3.1 Die Autorität der Bibel

Auf Antrag eines Konferenzdelegierten wurde das Wort „only" aus dem Entwurf von Art. 1 der „Fundamental Beliefs" gestrichen. Dieses Vorhaben war zuvor von zwei anderen Delegierten als eine Gefährdung des reformatorischen Schriftprinzips kritisiert worden. Ihr Einwand fand jedoch nicht die Zustimmung der Mehrheit, die für die Auslassung des „only" votierte. Auf den ersten Blick scheint es sich hier also um eine bewusste Abschwächung des Sola-Scriptura-Prinzips zu handeln. Die Streichung des „allein" legt den Verdacht nahe, die Weltsynode habe sich zur Stärkung der Autorität Ellen Whites von diesem reformatorischen Grundsatz teilweise entfernt oder sogar verabschiedet.
Jedoch macht das Sitzungsprotokoll vom 25. April (*General Conference Bulletin* 1980, Nr. 9) deutlich, dass der Antragsteller, A. Leroy Moore, keineswegs darauf abzielte, das reformatorische „sola" aus dem Dokument zu streichen. Vielmehr ging es ihm darum, das „allein" von einem in seinen Augen falschen Platz zu entfernen, um es an der richtigen Stelle wieder einzufügen. Anstelle von „Die Heilige Schrift ist die einzige unfehlbare Offenbarung seines Willens („The Holy Scriptures are the only infallible revelation of His will") sollte der Satz lauten: „Die Heilige Schrift ist die unfehlbare Offenbarung seines Willens, der einzige Prüfstein der Wahrheit" („... the only test of truth").
Zur Begründung wies Moore darauf hin, dass die Bibel nicht die einzige Offenbarung des göttlichen Willens darstelle, da Gott auch durch Ellen White Offenbarungen gegeben habe. Gleichzeitig betonte er den Unterschied zwischen der Bibel und Ellen White in Bezug auf ihre Funktion („there are differences in function"); die Bibel sei „der einzige Prüfstein der Wahrheit." Ein anderer Delegierter unterstützte diesen Vorschlag mit dem Hinweis auf Gottes Offenbarung in Jesus Christus, die es nicht erlaube, die Bibel als die einzige Offenbarung seines

Ellen G. White erwiesen. Die Schriften dieser Botin des Herrn sind eine fortwirkende, bevollmächtigte Stimme der Wahrheit und geben der Gemeinde Trost, Führung, Unterweisung und Zurechtweisung. Sie heben auch deutlich hervor, dass die Bibel das Maß ist, an dem alle Lehre und Erfahrung geprüft werden muss" (*Was Adventisten glauben* 1996, 313). Für den englischen Originaltext siehe *Seventh-day Adventists Believe* 1988, 216 (= 2005, 247).

Willens zu bezeichnen. Dieses Argument verdient auch von einem reformatorischen Ansatz her Beachtung.

Moores Argumentation bringt zum Ausdruck, was Adventisten von Anfang an gesagt haben, ohne damit jemals das reformatorische Schriftprinzip in Frage zu stellen. Im Gegenteil, der Anspruch, Ellen White habe göttliche Offenbarungen erhalten, wurde üblicherweise ergänzt durch die Bekräftigung der Bibel als einziger Richtschnur für Glaube und Leben eines Christen.

Ein Blick auf frühere Bekenntnisaussagen bestätigt diesen Schluss. Noch nie zuvor war nämlich in vergleichbaren Dokumenten davon die Rede gewesen, dass die Bibel die alleinige Offenbarung des Willens Gottes enthalte. Zwar sprach man von einer „vollen Offenbarung" („a full revelation", 1872 und 1897), „einer Offenbarung" („a revelation", 1891 und 1894) oder „einer völlig ausreichenden Offenbarung" („an all-sufficient revelation", seit 1931/1932), doch nirgends findet sich in diesem Zusammenhang die Wendung „the only infallible revelation". Insofern wäre es falsch zu behaupten, 1980 sei das „allein" dort gestrichen worden, wo es bisher in den adventistischen Glaubensüberzeugungen zu finden gewesen war.[22]

Dem muss allerdings hinzugefügt werden, dass die Weltsynode es versäumte, das an einer umstrittenen Stelle gestrichene „allein" dort wieder einzusetzen, wo es bisher fast immer seinen Platz gehabt hatte, nämlich bei der Frage nach den Kriterien adventistischen Glaubens. Die eben zitierten Dokumente bezeichnen die Bibel nämlich ziemlich übereinstimmend als „die einzige unfehlbare Richtschnur" („the only infallible rule", 1872 und 1897), „eine [!] unfehlbare Richtschnur" (1891 und 1894) sowie als „die einzige irrtumsfreie Richtschnur" („the only unerring rule", 1931/1932). Genau auf dieser Linie lag auch Moores Vorschlag, die Bibel als „den einzigen Prüfstein der Wahrheit" („the only test of truth") zu bezeichnen.

Dies führt zu folgendem Zwischenergebnis: Der den Delegierten vorliegende Text, der das „only" enthielt, war theologisch anfechtbar, weil die Bibel nicht die einzige Offenbarung des Willens Gottes ist. Dagegen stellte der Änderungsvorschlag Moores nicht nur die Kontinuität mit den bisherigen Lehraussagen wieder her, sondern kennzeichnete die Schrift darüber hinaus – ganz im reformatorischen Sinne – als einzige Norm des christlichen Glaubens.

Dass die Generalkonferenz nur die erste Hälfte von Moores Votum aufgriff, die andere Hälfte dagegen ignorierte, ist mehr als bedauerlich. Doch es wäre falsch, dies als einen bewussten Versuch zu werten, das reformatorische Schriftprinzip aus dem adventistischen Denken zu verdrängen. Das Sitzungsprotokoll jedenfalls lässt keinen Zweifel an der positiven Absicht Moores, auf dessen Antrag die erfolgte Änderung zurückging. Das Plenum hielt sich bei der Frage auf, ob das „only" stehen bleiben oder gestrichen werden solle, und ließ dafür das eigentliche

[22] Zur Geschichte dieser Bekenntnistexte siehe Pöhler 2000, 124–127, 189–196; dort finden sich auch die Quellenangaben.

Anliegen Moores unbeachtet, es dort wieder einzufügen, wo es aus reformatorischer wie adventistischer Sicht tatsächlich hingehört. Dabei ist dreierlei zu beachten:

1. Die Präambel der „Fundamental Beliefs“ unterstreicht explizit den Gedanken, dass die Bibel das einzige Glaubensbekenntnis der Adventisten ist („Seventh-day Adventists accept the Bible as their only creed.“).
2. Art. 17, in dem von Ellen White die Rede ist, betont, dass „die Bibel der Maßstab ist, an dem jede Lehre und Erfahrung geprüft werden muss“ („The Bible is the standard by which all teaching and experience must be tested.“). Damit wird das Sola-Scriptura-Prinzip ausdrücklich bestätigt.
3. Die 1980 ebenfalls verabschiedete revidierte Fassung des Taufgelübdes enthielt weiterhin die seit 1942 verwendete Formulierung, dass die Bibel „die einzige Richtschnur“ für Glaubenslehre und Lebenspraxis ist („the only rule of faith and practice for the Christian“). Das erlaubt den Schluss, dass das reformatorische Schriftprinzip bei der Weltsynode von 1980 nicht zur Debatte stand.

3.2 Die Autorität Ellen Whites

Dem kann allerdings entgegengehalten werden, dass die in Art. 17 der „Fundamental Beliefs“ getroffene Aussage, Ellen Whites Schriften seien „eine fortwirkende und autoritative Quelle der Wahrheit“ („a continuing and authoritative source of truth“), sich mit dem reformatorischen Sola-Scriptura-Prinzip nur schwer, wenn überhaupt, vereinbaren lässt. Wird hier nicht eine zweite verbindliche Offenbarungs- und Wahrheitsquelle neben der Bibel postuliert oder gar etabliert und letztere damit in ihrer Vorrangstellung und Einzigartigkeit in Frage gestellt?
Die Einfügung dieser auch für adventistische Leser neuen und ungewohnten Formulierung sowie die Streichung des „allein“ in Art. 1 könnten als zwei parallele Stoßrichtungen einer reaktionären theologischen Tendenz im Adventismus gedeutet werden, die um die unangefochtene Autorität der Prophetin fürchtete und diese deshalb zu bewahren und zu festigen suchte. Dem steht allerdings entgegen, dass im unmittelbaren Zusammenhang mit der umstrittenen Formulierung ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass jede Lehre und Erfahrung – gemeint ist hier Ellen White – dem biblischen Kanon und Maßstab unterzuordnen ist.
Deshalb sollte der umstrittene Ausdruck „autoritative Wahrheitsquelle“ nicht so verstanden werden, dass dadurch die Vorrangstellung der Bibel als oberste Norm untergraben wird. Auf diese Weise wird die notwendige inhaltliche Auseinandersetzung um diese Formulierung entschärft und versachlicht. Das Problem reduziert sich dann auf die Fragestellung, ob es ratsam und richtig ist, die Rolle Ellen Whites in dieser Weise zu umschreiben. Eine theologisch wie hermeneutisch reflektierte Antwort auf die Frage, ob die Begriffe „autoritativ“ und „Quelle

der Wahrheit“ (un)geeignet sind, Aufgabe und Funktion eines nichtkanonischen Propheten zu kennzeichnen, wird die drei folgenden Hinweise berücksichtigen:

1. Das englische Wort „source“ bedeutet Quelle, Ursprung, in der Wirtschaftssprache auch Lieferant, und bezeichnet das, woher man etwas (z. B. Wasser, Leben, Information) erhält. „Source of truth“ ist deshalb alles, was uns Wahrheit „liefert“ oder vermittelt. Im Falle von Glaubensüberzeugungen geht es nicht um religiöse Wahrheit im allgemeinen oder umfassenden Sinn, sondern um die göttlich offenbarte Heilswahrheit. Die entscheidende Frage lautet also: Teilte Gott – nach adventistischem Verständnis – durch Ellen White Wahrheiten mit, die für das Heil des Menschen von Bedeutung sind?
Art. 1 der „Fundamental Beliefs“ macht deutlich, dass nach adventistischer Lehrauffassung der Wille Gottes in der Heiligen Schrift „unfehlbar“ offenbart ist.[23] Demnach offenbart Gott einem außerkanonischen Propheten des neuen Bundes keine Heilswahrheit, die nicht bereits in der Bibel selbst enthalten ist. Deshalb kann Ellen Whites Rolle nur dahingehend verstanden werden, dass sie im Auftrag Gottes Wahrheiten „liefert“ („source of truth“), die Gott bereits zuvor in der Heiligen Schrift offenbart hat. Dies entspricht auch Ellen Whites eigenem Verständnis, wollte sie doch keine zusätzliche Wahrheit („additional truth“) und keine neue Offenbarung („new light“) des Willens Gottes verkünden (5T 665; vgl. oben, Anm. 14).
Dass sich das Wort „Quelle“ als Umschreibung für diese Sicht eignet, darf bezweifelt werden. Allerdings zeigt die Bedeutungsvariante „Lieferant“, dass „source“ nicht notwendigerweise Originalität oder Ursprünglichkeit impliziert. Folglich kann Ellen White insofern als „Wahrheitslieferantin“ bezeichnet werden, als sie die Wahrheit, die Gott in der Schrift offenbart hat, in ihren prophetischen Botschaften an andere weitergibt. In diesem Sinne ist auch eine Predigt eine „Quelle der Wahrheit“, die ihrerseits anhand der Heiligen Schrift als dem Maßstab evangeliumsgemäßer Verkündigung beurteilt werden soll (vgl. Apg 17,11). Genau das aber betont Art. 17, wenn es dort heißt, dass die Bibel der „Maßstab“ ist, „an dem jede Lehre und Erfahrung gemessen werden muss.“ Die deutsche Übersetzung „Stimme der Wahrheit“ hat daher zwar nicht den Wortlaut, wohl aber den Sinn des Ausdrucks „source of truth“ treffend umschrieben.

2. In diesem Zusammenhang ist an die in der katholischen Theologie geführte Diskussion um die „Zweiquellenlehre“ zu erinnern. Dabei geht es um die Frage, ob die mündliche Tradition als zweite Offenbarungsquelle neben der Schrift anzusehen ist und demzufolge Wahrheiten enthalten kann, die nicht gleichzeitig in der Bibel zu finden sind. Während die scholastische Theologie diese Frage bejahte,

[23] Angesichts der Missverständlichkeit und Missdeutbarkeit des Wortes „unfehlbar“, das bereits 1980 von einigen Delegierten kritisiert, von der Mehrheit allerdings befürwortet wurde, ist eine Rückkehr zu der bisherigen Formulierung (1931–1980) wünschenswert, nach der die Bibel „eine völlig ausreichende Offenbarung“ des Willens Gottes enthält („the Holy Scriptures ... contain an all-sufficient revelation of His will to men“).

äußerte sich die neuere katholische Theologie aufgrund theologiegeschichtlicher, hermeneutischer und ökumenischer Überlegungen eher zurückhaltend bis ablehnend. Dabei beruft sie sich auch auf das Sola-Scriptura-Prinzip, das eine zweite Offenbarungsquelle neben der Bibel nicht ausschließe, aber deren Übereinstimmung mit der biblischen Offenbarung voraussetze (Berkouwer 1968, Kap. 4).
Vor diesem Hintergrund bedeutet der Ausdruck „source of truth" die Einführung eines theologiegeschichtlich vorbelasteten Terminus in einen Text, der keine fachtheologische Erörterung dieser Frage geben kann und soll. Deshalb wäre es ratsam, sich auch im Englischen eines anderen Ausdrucks statt „source of truth" zu bedienen. Die durch Rückübersetzung gewonnene Wendung „voice of truth" könnte die aufgeworfene Problematik weitgehend entschärfen.

3. Damit sind allerdings noch nicht die Fragen beantwortet, die durch das Wort „autoritativ" in Art. 17 entstehen. Da Art. 1 der „Fundamental Beliefs" auch die Bibel als autoritativ bezeichnet („the authoritative revealer of doctrines"), stehen Bibel und Prophetin hier scheinbar gleichrangig nebeneinander. Tatsächlich wurde das Wort „authoritative" aufgrund eines Antrags von D. A. Delafield in den Text eingefügt, um deutlich zu machen, dass Ellen Whites Schriften in der Tat Autorität besitzen. Dieser Vorschlag wurde von einem weiteren Delegierten mit den Worten kommentiert: „Ich hoffe, wir verleihen dem den größtmöglichen Nachdruck."
Die Gefahr des Missbrauchs außerkanonischer Prophetie, auf deren Autorität „größtmöglicher Nachdruck" gelegt wird, liegt auf der Hand. Auf der anderen Seite wäre es eine Verkennung des hermeneutischen Problems in der Theologie sowie eine fragwürdige Zuspitzung des Sola-Scriptura-Prinzips, wollte man die Forderung erheben, nur die Bibel allein dürfe Autorität in der Kirche Jesu beanspruchen. Dies käme dem Versuch gleich, protestantischer als die Protestanten zu sein, die die hermeneutische Bedeutung der kirchlichen Tradition nicht in Frage stellen, wohl aber dem Missbrauch dieser Tradition in der Schriftauslegung entgegentreten.[24] Eine radikale Alternative „Schrift oder Tradition" lässt sich deshalb weder theologiegeschichtlich noch hermeneutisch aufrechterhalten.
Es kann deshalb bei der Frage nach dem Verhältnis von Bibel und Ellen White nicht um ein simples Entweder-Oder gehen. Vielmehr ist darauf zu achten, die übergeordnete Autorität der Schrift (*norma normans*) von der untergeordneten Autorität Ellen Whites (*norma normata*) klar abzugrenzen, ohne letztere infrage zu stellen oder als unprotestantisch abzulehnen. Dasselbe gilt prinzipiell auch für alle anderen sekundären Autoritäten, die die Schriftauslegung unweigerlich mitbestimmen: Tradition, Lehramt, Kirche, Bekenntnis, Theologie, Vernunft, Erfahrung usw. (Whidden 1997, 211–226).
Wie das Neue Testament zeigt, sind apostolische Vollmacht und prophetische Autorität keine unvereinbaren Gegensätze, zumal die Vorstellung von Weissagun-

[24] Vgl. den sog. *consensus quinquesaeculorum*, demzufolge die christliche Tradition der ersten fünf Jahrhunderte für Protestanten wie für Katholiken gleichermaßen akzeptabel ist.

gen ohne Autorität logisch widersprüchlich ist. Deshalb stellt es noch keine Infragestellung des Sola-Scriptura-Prinzips dar, wenn einer nichtkanonischen „Botin Gottes“ oder einem anderen „Sprecher für Gott“ prophetische Autorität zuerkannt wird. Alles hängt jedoch davon ab, ob die nachgeordnete Autorität eines Propheten der vorgeordneten Autorität des biblischen Kanons tatsächlich – theoretisch wie praktisch – unterstellt ist und bleibt.

Die abgeschwächte deutsche Wiedergabe des englischen „authoritative“ mit „bevollmächtigt“ im Zusammenhang mit Ellen White – im Gegensatz zu „maßgebend“ im Falle der Bibel – soll den Unterschied zwischen Bibel und Prophetin in der Frage ihrer jeweiligen Autorität zum Ausdruck bringen. Außerhalb des deutschen Sprachraums hilft sie allerdings nicht viel weiter. Die Crux der adventistischen Position liegt jedenfalls in der Frage, ob Ellen White trotz der prinzipiellen Anerkennung ihrer prophetischen Aufgabe und der damit verbundenen Autorität der normativen Heiligen Schrift de facto untergeordnet ist und bleibt.[25]

In summa: Es wäre irreführend, die auf der Weltsynode von 1980 verabschiedeten Lehrtexte zum Verhältnis von Bibel und Ellen White als grundlegenden Wandel in der adventistischen Haltung oder als schleichende Abkehr vom reformatorischen Schriftprinzip zu deuten. Dass es solche Tendenzen im Adventismus gab und gibt, kann nicht bestritten werden; dass sie in Dallas die Oberhand gewannen, ist mehr als zweifelhaft; dass dies auch in Zukunft nicht geschieht, ist Anliegen aller dem Formalprinzip der protestantischen Reformation verpflichteten Adventisten.

3.3 Die Weltsynode von St. Louis 2005

25 Jahre nach der Konferenz von Dallas wurde den 27 Glaubensüberzeugungen der Siebenten-Tags-Adventisten ein weiterer Artikel hinzugefügt, der jedoch keine dogmatischen Neuerungen enthält, sondern ein spirituelles Anliegen verfolgt („In Christus wachsen“). Außerdem wurde ein alternatives Taufbekenntnis verabschiedet, das anstelle der üblichen 13 Fragen lediglich drei Fragen an die Taufbewerber richtet.[26] Die erste hat es mit der persönlichen Beziehung zu Jesus Christus zu tun, während die dritte die Bekenntnistaufe und die Stellung zur

[25] Theologisch recht ausgewogen erscheint in diesem Zusammenhang Art. 5 der „Doctrinal Instruction for Baptismal Candidates“, der die Bibel als „die vollständige, völlig hinreichende und einzige Grundregel“ christlicher Glaubenslehre und Lebenspraxis („the full, the sufficient, and the only basic rule of faith and practice“) bezeichnet (Gemeinschaft der STA 1988, 183). Diese Formulierung, die sich seit 1942 im *Church Manual* befindet und 1980 unverändert beibehalten wurde, bekräftigt das reformatorische Schriftprinzip, ohne die Realität untergeordneter *regulae* oder *normae* zu bestreiten. (Der Abschnitt „Die Glaubenspunkte in Kürze“ findet sich im Anhang der *Gemeindeordnung/Gemeindehandbuch*.)

[26] Da eine gründliche biblische Unterweisung der Katechumenen erwartet wird, kann im Rahmen des Taufgottesdienstes auf ein ausführliches Bekenntnis verzichtet werden, zumal ein solches üblicherweise bereits einige Zeit vor dem Tauftag abgelegt wird.

Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten behandelt. Die zweite Frage lautet: „Nimmst du die Lehren der Bibel an, wie sie in den Glaubensüberzeugungen der Siebenten-Tags-Adventisten zum Ausdruck kommen, und möchtest du dich mit Gottes Hilfe in deinem Leben nach diesen Lehren richten?“[27]
Bei dieser Formulierung bleibt unklar, ob die Taufkandidaten auf die (Lehren der) Bibel oder auf deren Wiedergabe in Form der adventistischen Glaubensüberzeugungen verpflichtet werden. Auf den ersten Blick mag der Unterschied unbedeutend erscheinen, handelt es sich doch bei den 28 Glaubensüberzeugungen nach adventistischem Verständnis um nichts anderes als biblische Lehren. Doch gerade in dieser Gleichsetzung liegt ein grundlegendes hermeneutisches Problem. Werden nämlich die „Fundamental Beliefs“ selbst als normativ betrachtet („do you pledge ...“), dann bestimmen sie das Lesen und Verstehen der Schrift und werden somit zur verbindlichen Bibelauslegung. Damit nähert man sich dem katholischen Verständnis, demzufolge die Kirche in Gestalt von Lehramt, Tradition, Credo und Dogma die Heilige Schrift verbindlich auslegt. Ein Widerspruch des individuellen Gewissens gegen die kirchliche Lehre ist dabei nicht vorgesehen.
Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen und einer schleichenden Aushöhlung des Sola-Scriptura-Prinzips entgegenzuwirken, bezieht die deutsche Übersetzung den „pledge“ der Taufbewerber deutlicher auf die Heilige Schrift:

> Nimmst du die Lehren der Bibel an, wie sie in den Glaubensüberzeugungen der Siebenten-Tags-Adventisten zum Ausdruck kommen, und möchtest du dich mit Gottes Hilfe in deinem Leben nach den Weisungen des Wortes Gottes richten? (Gemeinschaft der STA 2006, 64).

Nicht die adventistischen Glaubensüberzeugungen besitzen demnach eine das Gewissen der Gläubigen bindende Vollmacht und Kraft, sondern die „Weisungen des Wortes Gottes“ selbst. Damit bleibt – ganz im Sinne der Präambel – Raum für eine mögliche Weiterentwicklung bzw. Revision der adventistischen Glaubenslehren aufgrund der Schrift.[28]

[27] „Do you accept the teachings of the Bible as expressed in the Statement of Fundamental Beliefs of the Seventh-day Adventist Church and do you pledge by God’s grace to live your life in harmony with these teachings?“ (*Seventh-day Adventist Church Manual* 2005, 33).
[28] Die Präambel lautet: „Siebenten-Tags-Adventisten anerkennen allein die Bibel als Richtschnur ihres Glaubens und betrachten die folgenden Glaubensüberzeugungen als grundlegende Lehren der Heiligen Schrift. Diese Glaubensaussagen stellen dar, wie die Gemeinde die biblische Lehre versteht und bezeugt. Eine Neufassung ist anlässlich einer Vollversammlung der Generalkonferenz (Weltsynode) dann zu erwarten, wenn die Gemeinde durch den Heiligen Geist zu einem tieferen Verständnis der biblischen Wahrheit gelangt oder bessere Formulierungen findet, um die Lehren des heiligen Gotteswortes auszudrücken“ (Gemeinschaft der STA 2006, 37).

4. Schlussfolgerungen

Lässt sich das reformatorische Sola-Scriptura-Prinzip mit der Anerkennung nichtkanonischer Prophetie vereinbaren, vorausgesetzt man unterzieht letztere einer kritischen Prüfung im Sinne von 1. Thessalonicher 5,19–22 ? Eine positive Antwort impliziert eine prinzipielle Unterscheidung, wie sie bereits unter 1.2 vorgeschlagen wurde. Ihr zufolge besitzen prophetische Botschaften außerhalb des Kanons trotz vergleichbarer Qualität nicht dieselbe Funktion wie die Heilige Schrift. Auch wenn Bibel und Vision inhaltlich übereinstimmen, ist es die primäre Aufgabe von Propheten, zur Schrift hinzuführen und anderen zu helfen, deren Botschaft besser zu verstehen. Andererseits ist es die Rolle der Bibel und der Bibel allein, als oberste Richtschnur für Glaube und Leben der Christen zu dienen. Die inhaltlich-theologische Qualität außerbiblischer, als göttlich inspiriert geltender Schriften verleiht ihnen nicht dieselbe hermeneutische Funktion, wie sie ausschließlich die Heilige Schrift als der Kanon der christlichen Kirche besitzt („sola scriptura“).
Wird die Bibel als die „Heilige Schrift“ der Christenheit akzeptiert, dann stellt sie allein die verbindliche Norm für Glaube und Leben der Kirche dar. Nach reformatorischem Verständnis des Sola-Scriptura-Prinzips sind ihr damit alle anderen, sekundären Autoritäten untergeordnet, einschließlich derer, die für die Bewahrung und Auslegung der biblischen Botschaft verantwortlich sind: Theologie, Lehramt, Tradition, Bekenntnis und Dogma. Auch Propheten und ihre Botschaften können in nachbiblischer Zeit nur aufgrund und entsprechend ihrer Übereinstimmung mit der biblischen Offenbarung legitimiert und akzeptiert werden. Ihre Aufgabe ist es, zum tieferen Verständnis der biblischen Wahrheit(en) und zu deren praktischen Anwendung im Alltag der Christen beizutragen. Sie sollen und dürfen aber nicht anstelle der Bibel als Begründung für eine christliche Glaubenslehre oder Lebensregel verwendet werden.
Eine solche Einstellung bewahrt vor einem bloßen Lippenbekenntnis zum Formalprinzip der Reformation. Es ist eine erfreuliche Tatsache, dass Siebenten-Tags-Adventisten von Anfang an mit aller Entschiedenheit die Auffassung vertreten haben, dass die Heilige Schrift die letztverbindliche Richtschnur für Glaube und Leben der Christen darstellt. Doch es ist ebenfalls unübersehbar, dass sie die Implikationen dieses grundlegenden hermeneutischen Prinzips nicht immer ausreichend verstanden bzw. in vollem Umfang angewendet haben. Als evangelische Freikirche in reformatorischer Tradition und Gesinnung haben Adventisten auch heute noch allen Grund, an der Überzeugung festzuhalten, die Ellen White so klar zum Ausdruck brachte:

> Eine Rückkehr zu dem protestantischen Grundsatz, die Bibel und nur die Bibel als Richtschnur des Glaubens und der Pflicht zu betrachten, ist notwendig.[29]
>
> Gott will, dass wir unter Gebet und Fasten alle Grundlagen der Wahrheit gründlich und mit Ausdauer erforschen. Die Gläubigen dürfen sich nicht mit Meinungen und schlecht begründeten Vorstellungen von der Wahrheit zufriedengeben. Ihr Glaube muss im Worte Gottes fest begründet sein, damit sie ... in der Lage sind, ... Grund der Hoffnung zu geben, die in ihnen lebt (5T 707–708; dt. in: White 1963, 283).

Abkürzungsverzeichnis

Ev	Evangelism
EW	Early Writings
FE	Fundamentals of Christian Education
GC	The Great Controversy between Light and Darkness
GK	Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis
GKnA	Der große Kampf (neue Ausgabe)
SM	Selected Messages
STA	Siebenten-Tags-Adventisten
T	Testimonies for the Church

Literatur

„Address of the Conference Assembled at Battle Creek, Mich., Nov. 16th, 1855." *Review and Herald*, Dezember 1855, 78–79.

Andrews, J. N.: „Our Use of the Visions of Sr. White." *Review and Herald*, 15. Februar 1870, 64–65.

Berkouwer, G. C.: *Das Zweite Vatikanische Konzil und die neue katholische Theologie*. München: Kaiser, 1968.

Blincoe, Thomas H.: „The Relationship between the Bible and the Writings of Ellen G. White." Notebook Prepared for the North American Bible Conference by the General Conference of Seventh-day Adventists, Biblical Research Committee, 1974.

Butler, George I.: „The Visions: How They Are Held among S. D. Adventists." *Review and Herald*, 14. August 1883, 11–12.

[29] GC 204–205; dt. in: GK 204–205; vgl. dazu GknA 126: „Und wer wollte bestreiten, dass auch heute eine Rückkehr zu dem reformatorischen Grundsatz nötig ist, dass allein die Bibel Richtschnur für unseren Glauben und unser Leben sein kann?"

Butler, George I.: „Talks to the Students of the ‚Special Course' at Battle Creek College." Ellen G. White Publications Document File 105 f., 18. März 1888, Ellen G. White Estate, Silver Spring.

Christian, Lewis H.: *The Fruitage of Spiritual Gifts: The Influence and Guidance of Ellen G. White in the Advent Movement*. Washington: Review and Herald, 1947.

Dederen, Raoul (Hg.): *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Commentary Reference Series 12. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

Douglass, Herbert E.: *Messenger of the Lord: The Prophetic Ministry of Ellen G. White*. Nampa: Pacific Press, 1998.

Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten (Hg.): *Gemeindehandbuch*. Hamburg: Advent-Verlag, 1988.

Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, Euro-Afrika-Division (Hg.): *Gemeindeordnung/Gemeindehandbuch*. Lüneburg: Advent-Verlag, 1998 und 2006.

Gulley, Norman R.: *Systematic Theology: Prolegomena.* Berrien Springs: Andrews University Press, 2003.

Hartlapp, Johannes: „Stellungnahmen deutscher Adventisten in den dreißiger Jahren zur Bibel und zu Ellen G. White." *Spes Christiana* 7–8, 1996–1997, 164–185.

Jemison, T. H.: *A Prophet Among You.* Mountain View: Pacific Press, 1955.

Knight, George R.: *Ellen White lesen und verstehen.* Lüneburg: Advent-Verlag, 1998.

Knight, George R.: *Ellen Whites Leben und Welt.* Lüneburg: Advent-Verlag, 2001.

Nichol, Francis: *Why I Believe in Mrs. E. G. White.* Washington: Review and Herald, 1964.

Pöhler, Rolf J.: *Continuity and Change in Adventist Teaching: A Case Study in Doctrinal Development.* Friedensauer Schriftenreihe, Reihe A: Theologie 3. Frankfurt: Lang, 2000.

Pöhler, Rolf J.: „Die Heilige Schrift in Gottesdienst, Bekenntnis und Auslegungspraxis der Siebenten-Tags-Adventisten." W. Klaiber (Hg.): *Die Bibel im Leben der Kirche: Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven.* Paderborn: Bonifatius, erscheint 2007.

Seventh-Day Adventists Answer Questions on Doctrine. Neudruck mit Anmerkungen von George R. Knight. Adventist Classic Library. Berrien Springs: Andrews University Press, 1957/2003.

Seventh-Day Adventists Believe ...: A Biblical Exposition of 27 Fundamental Doctrines. Washington: General Conference of Seventh-day Adventists, Ministerial Association, 1988.

Seventh-Day Adventists Believe...: A Biblical Exposition of Fundamental Doctrines. Silver Spring: General Conference of Seventh-day Adventists, Ministerial Association, 2005.

Seventh-Day Adventist Church Manual. 17. Aufl. [Silver Spring]: Secretariat, General Conference of Seventh-day Adventists, 2005.
Smith, Uriah: „Do We Discard the Bible by Endorsing the Visions?“ *Review and Herald*, 13. Januar 1863, 52.
Was Adventisten glauben: 27 biblische Grundlehren umfassend erklärt. Lüneburg: Advent-Verlag, 1996.
Whidden, Woodrow W.: „Sola Scriptura, Inerrantist Fundamentalism, and the Wesleyan Quadrilateral: Is ‚No Creed but the Bible‘ a Workable Solution?“ *Andrews University Seminary Studies* 35, 1997, 211–226.
White, Ellen G.: *A Sketch of the Christian Experience and Views of Ellen G. White.* Saratoga Springs: James White, 1851.
White, Ellen G.: „A Missionary Appeal.“ *Review and Herald*, 15. Dezember 1885, 769–770.
White, Ellen G.: „The Science of Salvation the First of Sciences.“ *Review and Herald*, 1. Dezember 1891, 737–738.
White, Ellen G.: „Dear Brethren and Sisters.“ *Review and Herald*, 20. Januar 1903, 15 (Brief vom 6. 12. 1902).
White, Ellen G.: „God’s Word Our Guide.“ *Signs of the Times*, 21. März 1906, 9.
White, Ellen G.: *Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis.* Hamburg: Advent-Verlag, 1958 [GK].
White, Ellen G.: *Aus der Schatzkammer der Zeugnisse.* Bd. 2. Hamburg: Advent-Verlag, 1963.
White, Ellen G.: „Evangelisation.“ Als Manuskript gedruckt, 1980.
White, Ellen G.: *Für die Gemeinde geschrieben: Ausgewählte Botschaften von Ellen G. White.* 2 Bände. Hamburg: Advent-Verlag, 1991–1992.
White, Ellen G.: *Frühe Schriften von Ellen G. White.* Wien: Wegweiser-Verlag, 1993.
White, Ellen G.: *Der große Kampf: Kirche, Politik und die Zukunft der Welt.* Hamburg: Advent-Verlag, 1994 [GKnA].
White, James: „The Gifts of the Gospel Church.“ *Review and Herald*, 21. April 1851, 69–70.
White, James: „Gifts of the Gospel Church.“ *Review and Herald*, 3. Oktober 1854, 60–62.
Witness of the Pioneers Concerning the Spirit of Prophecy. Washington: General Conference of Seventh-day Adventists, The Ellen G. White Estate, 1961 [Facsimile Reprint of Periodical and Pamphlet Articles 1847–1886].
Word to the „Little Flock“. Brunswick: James White, 1847. Faksimiledruck: Washington: Review and Herald, o. J.

Spes Christiana 17, 2006, 69–83

Eine vergessene Liebe: Ludwig Richard Conradi und die Adventgemeinde

Johannes Hartlapp, Theologische Hochschule Friedensau

Als Ludwig Richard Conradi (1856–1939) seinen 70. Geburtstag feierte, jubelte ihm die Belegschaft des Hamburger Verlagshauses in überschwänglicher Verehrung zu:

> Landmann Gottes, im Dienst am Ackerfeld ergraut,
> Du hast auf deinen hohen Herrn vertraut!
> Im Glauben legtest an den Pflug die Hand
> Du, schürftest tief in's Land;
> Und hattest Steine fortzuschaffen
> Und Dorn und Distel wegzuraffen.
> Dann schritt'st du rüstig aus,
> Den Samen hinzustreu'n.
> Es wurden Pflanzen draus:
> Gott gab Gedeih'n.
> Wohl zogen Wetter auf,
> Daß Blitze zuckten, Donner rollten;
> Im rasenden Lauf
> Fuhr'n Sturmwinde über die Saaten, als wollten
> Entwurzeln sie die zarten.
> Sie aber beugten sich und harrten
> Der Sommersonne,
> Dir zur Wonne!
> Jetzt siehst du deiner Arbeit Feld
> Dem Erntetag entgegenreifen;
> Die Sonn' verglüht am Himmelszelt,
> Schon zeigen sich des Abendrotes Streifen.
> Noch bist du stark, noch würdest du
> Aufs neu' zu pflügen dich getrauen;
> So wirke fort, bis Gottes Ruh'
> Den Seinen wird auf Zions Auen.
> Bald mit dem letzten Herbstgewitter
> Erscheint der königliche Schnitter
> Und holt in seine Scheun'
> Die goldnen Garben ein –
> Ihm wirst auch du dann Garbe sein! (Rocholl 1926, 117–118)

Zehn Jahre später wollte sich niemand mehr an die Lobeshymne erinnern, denn Conradi hatte sich 1932 von der Gemeinschaft getrennt und schrieb nun Pam-

phlete gegen seine frühere Kirche. Heute, im Jahr seines 150. Geburtstags, ist er weitgehend vergessen. Kein Artikel im *Adventecho* oder einer anderen Publikation ehrte den Jubilar; sein Schicksal besitzt im Gedächtnis der Freikirche der Siebenten-Tags-Adventisten nur wenig Raum. Und das, obwohl Conradi ohne jede Übertreibung als *die* entscheidende Gründerpersönlichkeit der Adventisten in Europa angesehen werden muss. Grund genug also, diesen außergewöhnlichen Mann in ehrendem Gedächtnis zu halten.

Es ist dem Direktor des Historischen Archivs der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, Dr. Daniel Heinz, zu verdanken, dass die Lebensgeschichte Ludwig Richard Conradis festgehalten wurde. Seit zwanzig Jahren stellt seine Publikation (Heinz 1998, 1. Aufl. 1986) zusammen mit einer Dissertation (Padderatz 1978) die einzige Erinnerung an den Pionier der deutschen Adventisten dar. In das allgemeine Bewusstsein der adventistischen Gemeinden konnten beide Arbeiten aber kaum vordringen. Zu fremd erscheint Conradi vor allem deswegen, weil er im hohen Alter seiner Kirche – die er selbst über mehr als 40 Jahre aufgebaut hatte – den Rücken kehrte und in Vorträgen und mit Veröffentlichungen gegen sie öffentlich in den Kampf zog. Heute nimmt der zeitliche Abstand dem Geschehenen die verletzende Unmittelbarkeit und lässt das Vergangene in einem versöhnlichen Licht erscheinen. Deswegen sollte nun auch über die Gründe für Conradis Trennung gesprochen werden, nachdem jahrelang innerhalb der deutschen Adventgemeinden jede Diskussion um die Gründe des Weggangs von Conradi sorgsam vermieden worden ist.

Im Wesentlichen kann davon ausgegangen werden, dass es fünf Ursachen waren, die zu dem dramatischen Schritt der Abkehr von seinen Gemeinden geführt haben. Sie sollen im Folgenden kurz umrissen werden.

1. Das Verhalten deutscher Adventisten im Ersten Weltkrieg

Als vorrangiges Motiv für die Konversion wird meist Conradis Haltung zur Militärfrage im Ersten Weltkrieg angesehen. In dieser Zeit trug er als Vorsteher der Europäischen Division die Verantwortung für jene Vorkommnisse, die zum ersten großen adventistischen Schisma auf europäischem Boden und zur Bildung der Reformationsbewegung (abwertend auch Reformbewegung genannt) führten (vgl. Ruttmann 2002; Kramer 1988; Tobler o. J.). Innerhalb weniger Jahre sah sich dadurch die noch junge Kirche weltweit mit einer Protestbewegung konfrontiert, die ihren Ursprung in Deutschland nahm. Der Schuldige war schnell ausgemacht: Ludwig Richard Conradi. Obwohl er sich zum Zeitpunkt des Kriegsausbruchs nicht in Deutschland aufgehalten hatte, sondern nur per Telegraph mit seinen Kollegen im Deutschen Reich kommunizieren konnte, und obwohl er nicht der Verfasser jenes Rundschreibens der Hamburger Gemeinden war, das bereits in der Woche nach Kriegsausbruch an alle Gemeinden im Deutschen Reich versandt wurde und zur Bereitschaft aufrief, dem Militärdienst generell und auch den

daraus folgenden militärischen Verpflichtungen am Sonnabend (Sabbat) nachzukommen: All das war später schnell vergessen und erschwerte eine weitgehend objektive Betrachtung der Causa Conradi (Tobler o. J., 39).
Umso schwerer wog die Tatsache, dass eine Reihe von Fakten ins Feld geführt werden konnte, die im Gegensatz zum sog. klassischen Nichtkämpferstandpunkt der amerikanischen Adventisten stand und damit Conradi belastete. Da waren einerseits Dokumente aus späteren Kriegsjahren, die erkennen ließen, dass Conradi den Militärdienst und auch den Dienst mit der Waffe in Kriegszeiten befürwortete. Außerdem hatte er bereits kurz nach Kriegsausbruch im *Zionswächter* geschrieben, dass die gegenwärtigen Umstände eine Ausnahmesituation darstellten, in der sich die Gläubigen „um der Zeit willen" unterzuordnen hätten (Conradi 1914 a, 435–436). Im gleichen Blatt berichtete er nach dem Besuch der Herbstsitzung der Generalkonferenz 1915, die Verantwortungsträger aus aller Welt hätten seine Position angesichts der schwierigen Lage geteilt (Conradi 1916, 18). Offensichtlich entsprach aber diese Aussage mehr Conradis Wünschen als den Tatsachen. Mit einer derartigen Aussage, die seiner Haltung gegenüber allen kritischen Äußerungen Glaubwürdigkeit verschaffen sollte, erhoffte Conradi den Kritikern in der beginnen Protestbewegung das Wasser abzugraben. Doch hier verkannte er den Ernst der Lage; im Gegenteil, die Anhänger der Reformationsbewegung beschuldigten nun auch die Generalkonferenz in gleicher Weise wie die deutschen Verantwortungsträger, von den traditionellen adventistischen Glaubensstandards abgefallen zu sein.
Weil es gleichzeitig zu Protesten aus anderen europäischen Ländern kam, wurde nach Kriegsende die Europäische Division aufgelöst und Conradi 1921 mit Erreichen der Altersgrenze aus der aktiven Verantwortung genommen. Dieses Vorgehen scheint ihn schwer getroffen zu haben, und auch die nachfolgende Ernennung als einer der (weitgehend bedeutungslosen) Feldsekretäre der Generalkonferenz konnte nur schlecht die Degradierung verbergen. Außerdem unterstanden die Gemeinden in Europa jetzt direkt der Generalkonferenz. Später wurde der Amerikaner L. H. Christian mit der Verantwortung für die Europäische Division beauftragt, was einen zusätzlichen Affront für Conradi darstellen musste, weil er nach dem verlorenen Krieg und im Trend des deutschen Nationalprotestantismus gerade jetzt die Eigenständigkeit des deutschen und europäischen Adventismus gegenüber jeder Form amerikanischer Hegemonie sowohl finanziell, theologisch und historisch zu beweisen suchte („Eröffnungsfeier des neuen Schulkurses" 1920).
Aus heutiger Perspektive müssen einige Teilaspekte des Vorwurfes gegenüber Conradi korrigiert werden. Da ist zuallererst die Frage nach dem sog. „historischen Nichtkämpferstandpunkt". Richtig ist, dass die junge Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten im Verlauf des Amerikanischen Bürgerkrieges 1863 beim Gouverneur von Michigan den Status als Nichtkämpfer beantragte und zugesprochen erhielt. Später wurde eine gleichlautende Bitte auch in anderen Bundesstaaten vorgetragen und stieß auf positives Echo. Tatsache ist aber auch,

dass einerseits die Gemeinschaft den Antrag erst dann stellte, als es keinen anderen Ausweg zur Vermeidung des Militärdienstes mehr gab und dass auch nach der Legitimation als *Noncombatants* Adventisten nach wie vor versuchten, sich durch Geldzahlungen vom Militärdienst freizukaufen, also die Möglichkeiten des Nichtkämpferstatus gar nicht in Anspruch nahmen.
Andrerseits gab es einzelne Adventisten, die unabhängig davon den regulären Militärdienst während des Bürgerkrieges ausübten (Knight 1991, 13–15). Weiter muss für Conradi entlastend gesagt werden, dass bis heute kein Fall eines adventistischen Rekruten in Deutschland bekannt ist, der vor 1914 den Militärdienst generell ablehnte. Dagegen sind etwa 40 Fälle dokumentiert, in denen Adventisten den Dienst am Sabbat verweigerten (Hartlapp 1992, 37–39). Conradi konnte sich bei seiner Verteidigung auch darauf berufen, dass selbst Ellen White im Zusammenhang ihres Europabesuchs 1885–1887 in den schwierigen Fragen der Schulpflicht und des Militärdienstes keine definitiven Aussagen gemacht hatte (Tobler o. J., 15). Insofern ließ sich der Vorwurf des Fehlverhaltens nur schwerlich belegen, wenngleich er bis heute am lautesten vertreten wird.
In der Rückschau erscheint als das wesentliche Moment für die Reaktion der Generalkonferenz allerdings die Entstehung der Reformationsbewegung. Dadurch, dass in kurzer Zeit nicht nur in Deutschland, sondern auch in anderen europäischen Ländern, in den USA und sogar in Australien Gruppen von Protestlern entstanden, die sich später zumeist in der Reformationsbewegung zusammenschlossen, erwuchs ein beachtliches Problem für die gesamte Denomination. Diese Leute stellten die Kirche als Ganzes in Frage, proklamierten für sich das Erbe der Väter und das Privileg der Rechtgläubigkeit. Um ihren Argumenten glaubwürdig begegnen zu können, hätte es nur zwei Möglichkeiten gegeben: entweder Conradis Entscheidung für den Militärdienst in Kriegszeiten zu folgen – so wie es z. B . der englische Unionsvorsteher getan hatte – oder aber aus der bislang offenen Frage des Militärdienstes ein Dogma des Nichtkämpferstandpunktes zu formulieren. Genau das unternahm die Generalkonferenz in der Hoffnung, damit den Protestgruppen die Argumentationsgrundlage zu entziehen. Seit etwa 20 Jahren ist es um die „historische Nichtkämpferposition“ ganz still geworden. Damit erfährt Conradi indirekt eine späte Rehabilitierung.

2. Entwicklungen innerhalb des Adventismus, denen Conradi nicht folgen konnte

Als Ludwig Richard Conradi mit der Gemeinschaft der STA bekannt wurde und wenig später nach seiner Glaubenstaufe von 1878 das Seminar in Battle Creek besuchte, lernte er wichtige Persönlichkeiten aus den Anfangsjahren der Bewegung kennen: Ellen und James White, Uriah Smith und andere. Er atmete noch den Geist des alten Battle Creek, das als Gründungszentrum für die frühen Adventisten eine besondere Rolle spielte. Seine außergewöhnlichen Fähigkeiten

erlaubten es ihm, die reguläre Studienzeit von vier auf 1 ½ Jahr zu verkürzen. Das setzt nicht nur einen großen Intellekt voraus, sondern bestätigt gleichzeitig Conradis Liebe zum Bibelstudium und seine persönliche Zielstrebigkeit.

Das Studium des Wortes Gottes prägte sein gesamtes Leben bis ins hohe Alter. Noch in den letzten Lebensjahren bemühte er sich um die seiner Meinung nach besten prophetischen Erklärungen. Niemals wähnte er sich mit seinem Wissen am Ende. Er setzte sich mit Deutungen anderer Autoren auseinander, suchte nach neuen Lösungen, wenn ihn die bisherigen nicht befriedigten. Er übernahm keine Interpretationen, wenn er sie inhaltlich nicht nachvollziehen konnte. Conradi bewahrte sich auf diese Weise sein eigenständiges Denken, das ihn allerdings nicht davon abhielt, mit anderen Kollegen und sogar mit Ellen White über seine Sicht der Dinge zu sprechen.

Als nach dem Tod von Ellen White im Sommer 1915 die Gemeinschaft in den USA – dem Trend der Zeit folgend – immer stärker in den Sog des modernen Fundamentalismus geriet, mussten solche neuen, fundamentalistisch geprägten Ansichten bei Conradi Widerwillen auslösen. Hier wurden Aussagen festgeschrieben, die jede weitere Diskussion verboten (Knight 1994, 122). Zwar nahm Conradi selbst nicht an der Bibelkonferenz von 1919 teil, doch das sich dort abzeichnende Spannungsfeld kennzeichnet genau die Situation, in der sich der Missionsdirektor selbst befand. So wie die gemäßigten Kräfte dieser Bibelkonferenz und selbst Generalkonferenz-Präsident Daniells wenig später an Einfluss verloren, genauso wenig Platz blieb für Conradi. Eigenständiges Denken war nicht mehr gefragt (Couperus 1979).

Wie vor diesem Horizont die nachträgliche dogmatische Verfestigung des „Nichtkämpfer-Standpunktes“ eine einseitige Darstellung bedeutete, sosehr spürte Conradi jetzt die geistige Enge, die ihn von Seiten der Generalkonferenz zunehmend umgab. Zeigte sich noch während der Verhandlungen unter Vorsitz des GK-Präsidenten Daniells 1920 in Friedensau, dass der Nichtkämpferstandpunkt gar nicht so eindeutig war und auf viele Fragen keine Antworten geben konnte (*Protokoll der Verhandlungen* 1920, 35), so schloss sich dieser Spielraum in den kommenden Jahren immer weiter. Von einer offenen Frage wollte jetzt niemand mehr etwas wissen.

Natürlich darf auch nicht verschwiegen werden, dass Conradi selbst mit den Auslegungen anderer Mitarbeiter nicht gerade tolerant umgegangen war. So musste z. B. Gerhard Perk, einer der großen Pioniere aus den Anfangsjahren in Deutschland und Russland, seine Offenbarungsauslegung privat veröffentlichen. Doch als Conradi selbst das Handlungsfeld immer weiter beschnitten wurde, nahm man ihm eines der tragenden Motive seiner Gemeindezugehörigkeit: das von allen dogmatischen Vorgaben unabhängige Studium des Wortes Gottes.

Hand in Hand mit der Beschränkung nach innen ging bei der Bekenntnisbildung in den 1920er Jahren eine Abgrenzung gegenüber andersglaubenden Christen. Das bedeutete in der Praxis eine zunehmende Distanz zu den anderen Kirchen und Konfessionen. Entscheidungen der Generalkonferenz wie beispielsweise die

von 1880, dass man an Orten, wo bereits Gemeinden der Siebenten-Tags-Baptisten bestanden, keine Evangelisationen betreiben solle, denn hier arbeiteten ja bereits „Sabbathalter“, waren jetzt kaum noch vorstellbar. Genauso sehr mussten nun Kontakte der schnell wachsenden Gemeinschaft der STA, die auf Selbstprofilierung bedacht war, zu Missionaren, Missionswissenschaftlern oder Theologen dieser anderen Kirchen, also zu Männern wie Vater Bodelschwingh als Leiter der großen deutschen Ostafrika-Mission, zu W. A. Schreiber von der Bremer Mission oder dem Hallenser Konfessionskundler Friedrich A. Loofs, mit denen u. a. Conradi enge und freundschaftliche Kontakte unterhielt, als wenig zielführend und unzeitgemäß gelten.
Wenn sich Conradi nach 1920 zunehmend in seiner Kirche nicht mehr wohlfühlte, dann lag das weniger an seiner Veränderung, sondern vielmehr am neuen Trend der Generalkonferenz. Die Zeit der Pioniere war zu Ende – er gehörte unweigerlich der Vergangenheit an. Seine späte Konversion zu den Siebenten-Tags-Baptisten ist die logische Konsequenz der oben genannten Veränderungen. Das, was ihn zu einem Adventisten gemacht hatte, konnte er beibehalten: Sabbat, prophetisches Wort, reformatorisches und täuferisches Erbe. Theologisch brauchte er sich nicht zu verbiegen. Außerdem wusste er sich nun als Teil einer Kirche, deren Wurzeln im England des ausgehenden 17. Jahrhunderts noch von der unmittelbaren Wirkkraft der europäischen Reformation genährt worden waren. Andere Siebenten-Tags-Adventisten vor ihm waren den gleichen Weg gegangen (Sanford 1992, 292). Andrerseits hatte es auch Konversionen von den Siebenten-Tags-Baptisten zu den Siebenten-Tags-Adventisten gegeben, was dazu führte, dass sich die ursprünglich so guten Kontakte zwischen beiden Denominationen gegen Ende des 19. Jahrhunderts merklich abkühlten.

3. Das Verhältnis zu Ellen G. White

Die diesbezügliche Kritik fußt vor allem auf dem sog. Reynolds-Statement von 1930 (Froom 1971, 677), in dem davon berichtet wird, dass Conradi während der Generalkonferenz von 1888 zu den „Spöttern“ gehörte, die mit der Botschaft der Rechtfertigung aus Glauben allein nicht viel anzufangen wussten und gleichzeitig Ellen White nicht nur missverstanden, sondern sogar grundlegend ablehnten. Es steht sicher außer Zweifel, dass Conradi für die Begründung seines Glaubens das in der Bibel offenbarte Wort dem eines außerkanonischen Propheten vorzog. Doch bereits 1967 wies Wilhelm Mueller, damals Vorsteher der Mitteleuropäischen Division, in einem Brief an L. E. Froom deutlich darauf hin, dass der Aussage Reynolds nicht zuviel Gewicht beigemessen werden dürfe. Er selbst, so Mueller, habe Conradi persönlich gut gekannt, um ein Urteil darüber abgeben zu können, und zum anderen sei die bei Reynolds festgehaltene Kritik 40 Jahre nach dem besagten Ereignis zu Papier gebracht worden. Dazu noch in der Zeit der

Trennung Conradis von der Gemeinschaft, also in der Phase der Apologie, in der für sachliche Argumente nur wenig Raum bestanden habe.[1]

Doch Muellers Stimme verhallte ungehört. Dazu trug Conradi indirekt selbst bei, indem er nach seiner Konversion mehrere Schriften veröffentlichte, in denen er mit Ellen White und ihrer Rolle innerhalb der Siebenten-Tags-Adventisten ins Gericht ging und zum Teil den Boden seriöser Auseinandersetzung verließ (Conradi 1933). Deswegen können diese späten Äußerungen nicht als Maßstab für seine frühere Beziehung zu Ellen White gewertet werden. Bei einer genauen Analyse des Verhältnisses beider zueinander, die schon viel früher ansetzen muss, lässt sich wohl ein durchaus ambivalentes Verhältnis konstatieren. Doch dieses Verhältnis beinhaltete von beiden Seiten viel Wertschätzung. Soweit wir wissen, versuchte James White Conradi nach dessen bestandener Prüfung in Battle Creek, zu dem die Whites Conradi den Frack liehen, im Verlag anzustellen, um ihn auf diese Weise zu seiner eigenen Verwendung zu behalten. James White muss sehr schnell die Qualitäten dieses jungen Deutschen erkannt haben. Doch der lehnte die ihm zuteil gewordene Ehre ab und widmete sich der Mission unter deutschsprachigen mennonitischen Siedlern (Heinz 1998, 38). Einige Jahre später beauftragte die Generalkonferenz den erfolgreichen jungen Mitarbeiter, zurück nach Europa zu gehen, um die Arbeit in Russland aufzunehmen bzw. um zuerst Ellen White während ihres Europabesuchs als Übersetzer zur Seite zu stehen.

Seit dieser Zeit arbeiteten beide miteinander, und auch als Conradi binnen kurzer Zeit die Verantwortung in Mitteleuropa übernahm, blieb er in ständigem Kontakt mit der Generalkonferenz, vor allem aber mit Ellen Whites Sohn William. Darüber hinaus auch mit Ellen White selbst. Er kontaktierte sie in theologischen Fragen, offensichtlich auch in Zeiten innerer Nöte. Sein großer Respekt ihr gegenüber zeigte sich nicht zuletzt darin, dass er ihre Schriften in Europa in enormen Auflagen veröffentlichte. Wenn seine Kritik schon von Anfang an so grundlegend gewesen wäre, warum dann die Vielzahl der publizierten Bücher? Allerdings lässt sich bereits 1914, noch vor Kriegsausbruch, in einer Schrift ein nicht spannungsfreies Verhältnis zu Ellen White belegen (Conradi 1914 b, 21–23). Dort weist er sehr bestimmt darauf hin, dass Ellen White keinen bevorzugten Platz unter Adventisten besitze und ihr nicht die Rolle eines Papstes zukomme. Wenn es so wäre, dann sei damit der Grund für ihre Zurückweisung gegeben. Spricht aus solchen Worten nicht eine markante Ablehnung ihres prophetischen Führungsanspruches, zumal sie eine Frau war?

Eine genaue Antwort findet sich nur, wenn das Selbstverständnis des deutschen Pioniers mit in Betracht gezogen wird. Wie er sich selbst verstand, daraus machte er keinen Hehl. In einer Dankesschrift an die Bayerische Staatsregierung, in der Conradi die Grundlagen der Adventisten zu erklären versuchte (eine allgemeingültige Formulierung adventistischer Glaubensüberzeugen gab es zu diesem

[1] Brief Wilhelm Mueller an Le Roy Edwin Froom, 1. Juli 1967, E. G. White Research Center, Newbold College, Binfield, DF 320.

Zeitpunkt noch nicht!), wies er sehr deutlich darauf hin, dass die Kirche nach neutestamentlichen Prinzipien aufgebaut sei.

> Die Ordnung der Gemeinschaft ruht auf der neutestamentlichen Grundlage: Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten, Lehrer sowie Gemeindeälteste und Diakone.[2]

Man beachte die Ordnung: zuerst die Apostel und dann die Propheten! Nicht nur hier lässt Conradi sein Selbstverständnis klar erkennen. Zuerst kommen die Apostel, ihnen nachgeordnet sind die Propheten, nicht umgekehrt. Und er selbst, das wird jedem schnell deutlich, der sich nur ein wenig in die Materie hineinliest, Conradi selbst verstand sich als Apostel, der berufen ist, das Evangelium in alle Welt zu tragen. Hier liegt einer der wesentlichen Gründe für das uneingeschränkte Engagement, mit dem Conradi sich für die Ausbreitung des Evangeliums weltweit einsetzte. Er fühlte sich einem Apostel vergleichbar von Gott berufen.
Solange er innerhalb der Gemeinschaft in seiner Position unangefochten war, die meisten Erfolge vermelden, sich auch finanziell gegenüber der Generalkonferenz unabhängig machen konnte und Ellen White ihn nicht bevormundete, solange war das Verhältnis beider zueinander von gegenseitiger Wertschätzung geprägt. Er brauchte sie und ihre Schriften, weil sie das Herz der Menschen erreichte, im Gegensatz zu seinen Schriften, die mehr den Intellekt ansprachen. Und Ellen White schätzte den Einsatz Conradis, so wie sie auch an anderer Stelle über Fehler hinwegsehen konnte, wenn die Person sich ganz für „das Werk" einbrachte. Als nach dem Tod von Ellen White dieses feinmaschige Beziehungsgeflecht zerriss und der prophetische Anspruch in den USA gar in dem Verständnis der Verbalinspiration ihrer charismatischen Gabe kulminierte, musste der offene Widerspruch von Seiten des „Apostels" erfolgen.
Conradis Kritik an Ellen White stellt im Wesentlichen eine Übernahme der Argumente Canrights dar (Canright 1905 und 1920). Sie bleibt ganz besonders dort unglaubwürdig, wo er Veränderungen und Auslassungen ihrer Literatur bei Neuauflagen scharf kritisierte. Seine Argumente laufen ins Leere, denn er selbst hatte bei der Übersetzung ihrer Bücher ins Deutsche Freiheiten und in Einzelfällen sogar Korrekturen historischer Ereignisse vorgenommen, die er nach Konsultation mit Kirchengeschichtlern dann auch ganz freimütig William White mitteilte.[3] Wenn er sich als Übersetzer die Freiheit einer inhaltlichen Korrektur gestattete, wie viel mehr musste er dann der Autorin das Recht einräumen, selbst ihre Schriften zu redigieren? Von daher bleiben die in späten Jahren vorgebrachten Argumente der Kritik sehr dünn und wurden auch nicht glaubhafter dadurch, dass sie in hoher Druckauflage unter Adventisten Verbreitung fanden und noch ein halbes Jahrhundert später oft nur unter vorgehaltener Hand gehandelt wurden.

[2] Nachlass Otto Schildhauer, Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, Friedensau (AAE), N 19.
[3] Brief L. R. Conradi – William White, 25. Juli 1915, E. G. White Research Center, Newbold College, Binfield, DF 320.

Außerdem war Conradi nicht der einzige Kritiker von Ellen White. Innerhalb der jungen Kirche meldeten sich von Zeit zu Zeit ähnliche Stimmen; manche Vorbehalte blieben sicher auch unausgesprochen.

4. Divergierende theologische Anschauungen

In der frühen Adventgemeinde, sowohl in den Vereinigten Staaten als auch in Europa, herrschte keine absolute Einheit in allen Frage der Lehre. Nur besaßen die Differenzen meist nicht einen exponierten Stellenwert, weil die Hoffnung auf die baldige Wiederkunft alles andere in den Schatten stellte. Conradi ging davon aus, dass gemäß Matthäus 24,34 Christus in seiner Generation wiederkommen werde. Deswegen konnte man in vielen Fragen, sogar z. B. in der Deutung von Daniel 8,14 mehr als nur eine Auslegung nebeneinander stehen lassen. Je weiter aber das Initialereignis der enttäuschten Erwartung im Nebel der Vergangenheit verschwand und die Erinnerung nach dem Aussterben der letzten Augenzeugen immer theoretischer wurde, um so mehr traten Fragen in den Mittelpunkt, die nach einer neuen Interpretation drängten.
Es spricht für den Theologen Ludwig Richard Conradi, dass er die Bibelauslegung von der Unmittelbarkeit der Erfahrung der frühen Adventisten auf den sicheren Boden der Exegese zu stellen versuchte. Das bedeutete für ihn einerseits die Inanspruchnahme der biblischen Grundsprachen für eine Exegese und gleichzeitig ausgedehnte historische Studien in der Deutungsgeschichte der Texte. Auch wenn die historische, kirchengeschichtliche Exegese nur eine Form der Deutung prophetischer Texte darstellt, so muss doch anerkannt werden, dass Conradis Auslegung in dieser Art der Interpretation bis heute innerhalb der Siebenten-Tags-Adventisten – zumindest im europäischen Raum – nicht übertroffen wurde.
Bereits in der Zeit des Ersten Weltkrieges berichtete Conradi seinem engsten Mitarbeiter Heinrich F. Schuberth von neuen Ansätzen in der Frage der Heiligtumslehre.

> ... Ich habe bei dieser Gelegenheit auch Neues über das Amt des Hohenpriesters gefunden, welches eine entsprechende Veränderung auch in Daniel hervorruft, aber die ganze schwebende Frage über die Heiligtumslehre fein aufklärt.[4]

Diese Forschungen und die Suche nach anderen und besseren Deutungen wurden nach dem Krieg aus zwei Gründen zusätzlich motiviert. Neben dem menschlichen Leid als Folge des Krieges entstand ein tiefer Graben, der die beiden Seiten des Atlantik voneinander trennte, was dazu führte, dass auch zumindest in Deutschland nach eigenständigen und unabhängigen theologischen Positionen gesucht wurde. Die so entstehende evangelische Nationalkirche grenzte sich nach zwei

[4] Brief Ludwig Richard Conradi an Heinrich F. Schuberth, 12. August 1916, AAE, D 10–1.

Seiten hin ab: gegenüber den westlichen Protestanten und gegenüber Rom. Genau diese Tendenz findet sich auch innerhalb der deutschen Adventisten und bei Conradi: die Suche nach den eigenständigen Wurzeln des deutschen Adventismus lange vor der Millerbewegung.
Auf einem anderen theologischen Gebiet hatte der begeisterte Historiker L. R. Conradi schon Jahre vorher auf die europäischen Wurzeln der Adventgemeinde verweisen können, als er nämlich das Buch von J. N. Andrews *Die Geschichte des Sabbats* nicht allein ins Deutsche übersetzte, sondern mit umfangreichen eigenen Studien ergänzte. Hier fand er viele Beispiele aus früheren Jahrhunderten, die verständlicherweise dann auch im alten Europa anzusiedeln waren, in denen er die Kontinuität dieser biblischen Lehre nachweisen konnte. Bereits damals war faktisch die Bedeutung der Millerbewegung für die Siebenten-Tags-Adventisten gemindert worden. Jetzt aber nach dem verlorenen Krieg und umgeben von einem orientierungslosen, im Umbruch befindlichen deutschen Volk, suchte Conradi nach den Wurzeln adventistischer Glaubensüberzeugungen in der Reformation. Es zählt zu seinen Verdiensten, dass er Schriften fand, in denen er nachweisen konnte, dass die Annahme des gleichen Anfangspunktes für die Berechnungen der 2.300 Abend-Morgen (Daniel 8) und der 70 Jahrwochen (Daniel 9) bereits Jahrzehnte vor Miller in Deutschland ihren Ursprung hatten (siehe u. a. Petri 1768). Das stärkte sein Selbstbewusstsein in die Wurzeln des deutschen Adventismus und zog als Konsequenz eine zunehmende Distanz zu Amerika nach sich.
Allerdings darf auch nicht verschwiegen werden, dass Conradi nicht nur einzelne handwerkliche Fehler bei der Exegese unterliefen, sondern bereits lange vor dem Ersten Weltkrieg die Begeisterung für historische Aussagen ihn zu Fehldeutungen leitete. Es lässt sich nicht mehr eindeutig nachweisen, ob Conradi der erste adventistische Ausleger war, der zur These der sog. „Orientalischen Frage“ fälschlicherweise ein Zitat Martin Luthers verwendete. Luther hatte gesagt, dass, wenn es mit dem Türken zu Ende gehe, dann auch das Ende der Welt vor der Türe stände. Conradi und andere adventistische Ausleger wiederum gebrauchten dieses Argument ohne Beachtung des historischen Kontextes und meinten damit, eine Beziehung zwischen einem Krieg im Orient und der erwarteten Wiederkunft Jesu herstellen zu können (Conradi 1905, 316). Das allerdings führte zu den fatalen Folgen, die im Schisma der Reformationsbewegung ihren sichtbaren Ausdruck fanden.

5. Enttäuschung, Altersstarrsinn und tiefe menschliche Verletzung

Im Gegensatz zu vielen anderen Zeitgenossen, die mit 65 Jahren ihr aktives Berufsleben vollendeten, fühlte sich Conradi mit dem Erreichen der Altersgrenze keinesfalls für den Ruhestand geeignet. Die Reiseberichte seiner ausgedehnten Visitationen rund um den Globus belegen, dass er mit Ausnahme der durch den Krieg bedingten Einschränkungen keinesfalls weniger zu tun gedachte. Und wer

so lange als erster Mann in Europa und als zweiter weltweit (Vizepräsident der Generalkonferenz) gestanden hatte, für den musste die Auflösung der Europäischen Division und zugleich die ausbleibende Wiederwahl als Generalkonferenz-Vize wie ein Schlag ins Gesicht erscheinen. Sicher, man gab ihm den ehrenvollen Titel eines Feldsekretärs der Weltarbeitsgemeinschaft, der ihn nach wie vor zu den Gemeinden in die verschiedensten Länder der Erde führte. Doch von den wesentlichen Entscheidungen, von Strategie- und Personalfragen war er damit fast vollständig abgeschnitten. Vielleicht hatte er nach Jahren der weitgehend guten Zusammenarbeit mit dem langjährigen GK-Präsidenten Arthur Daniells sogar gehofft, ihn im höchsten Amt innerhalb der Kirche beerben zu können. Es widersprach ihm zutiefst, als Repräsentationsfigur eine gute Miene zu bösem Spiel zu machen. Conradi war zum Entscheiden geboren. Jeder Versuch, ihn davon abzubringen, musste in einer inneren, dann aber auch in offener Distanz zu denen enden, die ihn aus dem Amt gedrängt hatten.

Vielleicht wäre die Degradierung noch leichter zu verschmerzen gewesen, wenn nicht ein zweites Exempel an seinem Lieblingskind, der Außenmission, statuiert worden wäre. Verständlich, dass durch die kriegsbedingten Verhältnisse alle deutschen Missionare ihre Posten räumen mussten und zumeist den Weg in die Internierung antraten. Viel schmerzlicher aber traf es den Missionar mit Leib und Seele, als er sehen musste, wie die Nachkriegsjahre verstrichen und er von Seiten der Generalkonferenz keinerlei Signale wahrnahm, die auch nur im Ansatz darauf hindeuteten, dass nach Möglichkeiten gesucht wurde, den deutschen Missionaren wieder die Rückkehr in ihre früheren Gebiete, jetzt zumeist unter britischer Kolonialregierung, zu ermöglichen. Und das im Gegensatz zu anderen deutschen Missionsgesellschaften, die bereits ab 1920 von ihren britischen bzw. amerikanischen Partnerorganisationen wieder zu den früheren Missionsstationen gerufen wurden, wovon Conradi sehr wohl in Kenntnis gesetzt worden war.[5]

Das fehlende Engagement der Kollegen in Washington bei der Rückgabe der früheren Missionsgebiete, die nach dem Abzug der Deutschen von der Generalkonferenz verwaltet worden waren, erhielt für Conradi im Zusammenhang mit seiner persönlichen Degradierung eine zusätzliche Schwere. Es musste ihm vorkommen, als wolle man ihn, den bis dato wohl erfolgreichsten Missionar der Gemeinschaft, aufs Abstellgleis stellen und damit die bisher erbrachten Leistungen komplett ignorieren. Das konnte er nicht verkraften. So scheint sich bei Ludwig Richard Conradi neben einer tiefen inneren Verletzung zugleich der eigene Horizont immer weiter verengt zu haben. Aus dem Missionsstrategen mit scheinbar unendlichem Engagement wurde ein Enttäuschter, der sich immer mehr in Kritik vergrub und sich damit der Fähigkeit beraubte, die Dinge objektiv wahrnehmen zu können. Auch wenn es Anfang der 1920er Jahre nur wenige enge

[5] Brief L. R. Conradi, H. F. Schuberth, G. W. Schubert, Paul Drinhaus, Peter Drinhaus, W. Kölling, R. Stein, M. König, F. Dittmar, R. Rühling und M. Kunze – To the Members of the General Conference Committee in Takoma Park, Washington and also to those of the East Asiatic Division, 22. März 1922, AAE, D 10–1.

Mitarbeiter merkten: Es war ein Riss aufgebrochen, den Conradi nicht mehr gewillt war zu schließen. Vielleicht hoffte er noch auf eine späte Rehabilitierung, doch er wartete vergebens.
Die Konzentration auf die Kritik kann nur als Folge eines gewissen Starrsinns verstanden werden. Ebenso die mangelnde Bereitschaft, während der Verhandlungen 1931 in Deutschland und dann in Omaha/USA, von seiner Seite aus auch nur einen Schritt zur Versöhnung beizutragen. Er pochte für sich auf Rechte und theologische Freiheiten, die er selbst früher keinem seiner Mitarbeiter zu gewähren bereit gewesen war. Damit begrub er einen großen Teil seines Mythos, den er sich in den mitteleuropäischen Adventgemeinden aufgebaut hatte. Dieser Starrsinn verleitete ihn dazu, ganz im Gegensatz zu früher, sehr unsachlich zu urteilen. Seine Hoffnung, dass nach dem Weggang nun viele Adventisten seinem Schritt folgen würden, gehört in die Reihe der unrealistischen Erwartungen. So wie er im Ersten Weltkrieg der Reformationsbewegung das Gewicht zu nehmen versuchte, indem er darauf hinwies, dass kein ordinierter Prediger an ihrer Spitze stand, genauso musste er nun erleben, dass die Sympathiebekundungen einzelner verantwortlicher Mitarbeiter keine verbindliche Reaktion zu seinen Gunsten nach sich zogen. So weit wir wissen, traten einige Hundert Adventisten (unter ihnen vier oder fünf nichtordinierte Mitarbeiter) zu Conradis neuer Kirche über.

Schluss

Die fünf genannten Begründungen für das Verhalten Conradis stehen in einem inneren Zusammenhang und lassen die Reaktion des Pioniers der deutschen Adventisten in einer gewissen Weise verständlich erscheinen. Vielleicht hätten die genannten Problemfelder auch versöhnlich geklärt werden können. Doch den entscheidenden Anstoß gab Conradi selbst. Im Frühjahr 1931 legte er dem Literarischen Ausschuss der Gemeinschaft eine neue Auslegung der Offenbarung zur Begutachtung vor, die er dann im Adventverlag herauszugeben beabsichtigte. Das Urteil des Ausschusses fiel vernichtend aus:

> Der wichtigste Punkt ist, dass die neue Offenbarungsauslegung den Charakter einer adventistischen Offenbarungsauslegung fast ganz verloren hat ... Fast alle Symbole schließen nach der neuen Offenbarungsauslegung mit dem Zeitalter der Reformation. Dadurch gewinnt die Reformation an Bedeutung, die nach unserer felsenfesten Überzeugung der Adventbotschaft der Endzeit zukommt. Ohne die Verdienste der Reformation oder der Reformatoren irgendwie schmälern zu wollen, kann unmöglich der Standpunkt des Autors geteilt werden, der die Reformation weit über ihren Rahmen heraushebt, wodurch dann die Adventbotschaft nur noch als nebensächliches Anhängsel erscheint und kaum der Erwähnung wert ist. So bekommt man beim Lesen schließlich den Eindruck, als ob es sich bei diesem MS. nicht um eine adventistische, sondern um eine von der protestantischen Kirche herausgegebene Offenbarungsauslegung handelt ... Es ist außerordentlich bedauerlich, dass der Schreiber in seiner

> Erklärung zu Offb. 14, 1–12 so völlig von seiner früheren eigenen Erklärung abweicht, die Adventbotschaft ganz beiseite schiebt und dafür die Reformation über alle Maßen verherrlicht und sie als die dreifache Engelsbotschaft hinstellt unter besonderer Hervorhebung Luthers als dem Engel oder Elias Gottes.[6]

Es kann sein, dass Conradi eine solche Situation bewusst herbeigeführt hat, um seinen Ansichten entsprechenden Raum zu verschaffen. Doch jetzt war das Maß überzogen. Die Gemeinschaftsleitung in Deutschland merkte sofort, dass es um mehr als eine Offenbarungsauslegung ging. Alle Versuche, in Verhandlungen die theologischen Unterschiede beizulegen, scheiterten. Dabei wäre in diesem Rahmen durchaus eine Annäherung möglich gewesen. Doch Conradi wollte mehr. Sein Fall ging zur Generalkonferenz. Am Rand der üblichen Herbstsitzung der Generalkonferenz wurde der Missionsdirektor vom 13.–16. Oktober 1931 in Omaha, Nebraska, vor ein Gremium von 34 Personen, dem auch vier Deutsche angehörten (H. F. Schuberth, W. Mueller, R. Rühling, G. W. Schubert) geladen. Wiederum trug er seine Ansichten vor, die in mehreren Schriftstücken bereits vorher formuliert waren.
Während der Gespräche gelangte der Ausschuss zu der Ansicht, dass in drei grundlegenden Punkten unüberbrückbare Differenzen bestünden:

> 1. Reinigung des Heiligtums, 2. Ort und Charakter des Dienstes Christi im himmlischen Heiligtum, 3. Annahme der Lehren des Geistes der Weissagung [Ellen G. White].[7]

Weil keine Annäherung der Standpunkte erkennbar wurde, bat die Generalkonferenz Conradi um Schweigen, andernfalls solle er seinen Predigerschein zurückgeben. Gleichzeitig versetzte man ihn im Alter von 76 Jahren in den Ruhestand.
Damit war der Fall abgeschlossen. Wenige Wochen später vermeldeten die Publikationen der Siebenten-Tags-Baptisten, dass Conradi als Prediger ihrer Denomination für den Bereich Deutschland angestellt worden sei. Hier hätte das Kapitel Conradi aus Sicht der Siebenten-Tags-Adventisten für alle Zeiten geschlossen werden können, wenn da nicht doch die vielfältigen Versuche, zumindest von Heinrich F. Schuberth und Emil Gugel gewesen wären, die bereits damals zu einem rücksichtsvollen und gleichzeitig auf die theologischen Fragen bezogenen Umgang mit dem Missionsdirektor aufriefen.[8] Mit ihrem Verhalten verdeutlichten sie, dass mit dem Übertritt Conradis keineswegs die von ihm aufgeworfenen Fragen beantwortet seien. Doch ihre Versuche stießen nur auf das Schweigen der meisten Verantwortungsträger, die offensichtlich jeder theologischen Diskussion aus dem Weg gehen wollten und der Angelegenheit so wenig wie möglich

---

[6] Brief Heinrich Franz Schuberth an Ludwig Richard Conradi, 10. Juni 1931, AAE, „Conradi".
[7] Bericht der Verhandlung mit L. R. Conradi im Hotel Rome, Omaha, Nebraska, 13.–16. Oktober 1931, AAE, „Conradi".
[8] Protokoll der 191. Sitzung der Gemeinschaft in Deutschland, 21. Juli 1932, AAE.

Beachtung zu schenken versuchten. Was sie ignorierten, formulierte einer von Conradis Kollegen aus der Anfangszeit der Adventgemeinden in Europa in einem persönlichen Brief. Selbst in größter Not unter der bolschewistischen Diktatur Stalins schrieb Heinrich J. Löbsack, Vorsteher der Russischen Division:

> Ich sagte oben, dass Du ohne Grund von uns weggegangen bist. Weshalb kann ich so sagen? Weil der Unterschied in Deinen Anschauungen über das Heiligtum und den Geist der Weissagung [E. G. White], wie Du denselben in Deinen letzten drei Schriften gezeigt hast, zu einem Aus- und Übertritt nicht stark genug ist.[9]

Wenn seine Aussage repräsentativ ist, dann müsste an dieser Stelle eine ehrliche Diskussion über die Fragen einsetzen, die Conradi beschäftigten und die zum Teil noch heute in den Adventgemeinden in Mitteleuropa und darüber hinaus weitgehend unbeantwortet schlummern.

Literatur

Canright, Dudley M.: *Seventh-Day Adventism Renounced*. Cincinnati: Standard Publishing, 1905.

Canright, Dudley M.: *Life of Mrs. E. G. White*. Cincinnati: Selbstverlag, 1920.

Conradi, Ludwig Richard: *Die Weissagung Daniels oder die Weltgeschichte im Lichte der Bibel*. Hamburg: Internationale Traktatgesellschaft, 1905.

Conradi, Ludwig R.: „Um dieser Zeit willen." *Zionswächter* 20.17, 21. September 1914 a, 435–436.

Conradi, Ludwig Richard: *Vertrauen in Gottes Reichssache*. Hamburg: Internationale Traktatgesellschaft, 1914 b.

Conradi, Ludwig R.: „Reiseeindrücke." *Zionswächter* 22.3, 17. Januar 1916, 17–18.

Conradi, Ludwig Richard: *Ist Frau E. G. White die Prophetin der Endgemeinde?* Hamburg: Selbstverlag, 1933.

Couperus, Molleurus: „The Bible Conference of 1919." *Spectrum* 10.1, 1979, 23–57.

„Eröffnungsfeier des neuen Schulkurses in Friedensau." *Zionswächter* 26.3, 4. März 1920, 34–35.

Froom, Le Roy Edwin: *Movement of Destiny*. Washington: Review and Herald, 1971.

Hartlapp, Johannes: „Military Service: A Comparative Study between the New Testament Teaching and the Attitude of German Adventists." M. A. Thesis, Andrews University 1992.

[9] Brief Heinrich J. Löbsack an Ludwig Richard Conradi, 13. Januar 1933, AAE, „Conradi".

Heinz, Daniel: *Ludwig Richard Conradi: Missionar, Evangelist und Organisator der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa.* Adventistica. Forschungen zur Geschichte und Theologie der Siebenten-Tags-Adventisten 2. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Lang, 1998.

Knight, George R.: „Adventists at War." *Adventist Review* 168.14, 1991, 13–15.

Knight, George: *In Erwartung seines Kommens: Kurzgeschichte der Siebenten-Tags-Adventisten*. Lüneburg: Advent-Verlag, 1994.

Kramer, Helmut H.: *The Seventh-day Adventist Reform Movement (German Reform)*. Washington: Biblical Research Institute of General Conference of Seventh-day Adventists, 1988.

Padderatz, Gerhard: *Conradi und Hamburg: Die Anfänge der deutschen Adventgemeinde.* Hamburg: Selbstverlag, 1978.

Petri, Johann Philipp: *Aufschluß der Zahlen Daniels und der Offenbarung Johannis allein mit Grund göttliches Worts ohne Beyhülf menschlicher Zeit-Rechnung*. Faksimiledruck. Advent-Verlag: Hamburg 1927.

Protokoll der Verhandlungen mit der Gegenbewegung vom 21. bis 23. Juli 1920 in Friedensau. Hamburg: Internationale Traktatgesellschaft 1920.

Rocholl, Eduard: „Gedenkfeier in Hamburg." *Der Adventbote* 32.8, 15. April 1926, 117–118.

Ruttmann, Hermann: *Die adventistische Reformationsbewegung 1914–2001. Die Internationale Missionsgesellschaft der Siebenten-Tags-Adventisten Reformationsbewegung in Deutschland*. Religionswissenschaft 5. Köln: Teiresias, 2002.

Sanford, Don A: *A Choosing People: The History of Seventh Day Baptists*. Nashville: Broadmann, 1992.

Tobler, Gustav: *Gott gibt sein Volk nicht auf: Reformation oder „Reformationsbewegung"?* Zürich: Advent-Verlag, o. J.

Spes Christiana 17, 2006, 85–112

Adventistische Identität und christliche Solidarität

Der Konflikt um die Sabbatruhe der adventistischen Bausoldaten in der NVA in Prora 1983–1984

Andreas Erben, Gera

In Erinnerung an Uwe Rühle (†17. 2. 1989)

Bemerkt oder unbemerkt hinterlassen Adventisten in der entstehenden Literatur zur Geschichte der Bausoldaten in der NVA ihre Spuren. So ziert das 1974 in Basepohl aufgenommene Foto eines unbenannten adventistischen Bausoldaten von Berndt Püschel die Titelseite einer Ausgabe der Zeitschrift *Horch und Guck* (Heft 46, 2004 Nr. 2) und streift die grundlegende Dokumentensammlung *Zähne hoch*, *Kopf zusammenbeißen* (Koch und Eschler 1994) den Konflikt um die Sabbatruhe der adventistischen Bausoldaten in Prora 1983–1984. Püschel berichtet von ambivalenten Erfahrungen mit adventistischen Bausoldaten (2004, 27–28). In der Dokumentation zum ersten Bausoldatenkongress in Potsdam 2004 kommen zwei ehemalige adventistische Bausoldaten zu Wort (Koch 2005).
Auch die adventistische Erinnerungsliteratur zur DDR-Zeit schenkt den Bausoldaten Aufmerksamkeit. Zeugnisse der beginnenden Erinnerungsarbeit sind Erfahrungsberichte im Sammelband *Als Adventist in der DDR* (Reiche 2001). Scheel berichtet darin u. a. davon, dass sich andere Bausoldaten freiwillig zu Arbeiten meldeten, um seine Sabbatruhe zu schützen, und sich für ihn einsetzten, „wenn Vorgesetzte mir prinzipiell den Sabbat oder den später üblichen Gottesdienstausgang streitig machen“ wollten (ibid., 195). Böttcher widmet in seinem Rückblick auf die *Gratwanderungen einer Freikirche* den Bausoldaten einen Abschnitt (Böttcher 2005). Er erwähnt Schikanen wegen des Gottesdienstbesuches am Sabbat und prägende Erfahrungen adventistischer Bausoldaten durch die Bruderschaft mit anderen Christen.
Nachdem 1964 der waffenlose Dienst als Bausoldat in der Volksarmee eingerichtet worden war, wählten junge Adventisten vorzugsweise diesen Weg. Dass die meisten jungen adventistischen Männer den Dienst mit der Waffe verweigerten und zu den Bausoldaten gingen, wurde auch vom Ministerium für Staatsicherheit (MfS) registriert. In einem geheimen Dossier über die Adventisten in der DDR, das vermutlich im Institut „Wandlitz“ des MfS geschrieben wurde, heißt es:

> Seit Einführung der Wehrpflicht lässt die STA-Leitung die Grundhaltung erkennen, dass Ableistung der Wehrpflicht mit der Waffe mit ihren Glaubens-

> grundsätzen unvereinbar sei. Dementsprechend geht der überwiegende Teil der STA-Jugendlichen zum Wehrersatzdienst ohne Waffe in den Baueinheiten der NVA. Es wird jedoch auch die Tendenz deutlich seitens der STA, dass auch die Bausoldaten Waffe seien und in der Endkonsequenz zum Töten dienen würden (BStU, MfS, HA XX/4, Nr. 395, Blatt 176).[1]

Die Baueinheiten boten jungen adventistischen Männern die Möglichkeit, die engen theologisch-sozialen Grenzen einer immer noch stark von Exklusivitätsansprüchen geprägten christlichen Gemeinschaft wenigstens zeitweise zu verlassen und sich vorübergehend einer engen Arbeits- und Lebensgemeinschaft von Menschen mit unterschiedlichsten sozialen Hintergründen und theologischen Überzeugungen anzuschließen. In diesem „Labor" psycho-sozialer Selbsterfahrung konnten die Lebensbezüge der eigenen Anschauungen in Extremsituationen getestet und damit Reifungsprozesse ausgelöst werden.

Ein wesentliches Element des traditionellen adventistischen Exklusivitätsanspruches ist die Beachtung des biblischen Sabbats. Die zentrale Rolle des biblischen Ruhetages in adventistischer Theologie und Frömmigkeit macht schon der Name „Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten" deutlich. Am Sabbat soll der Mensch dafür frei sein, Gott zu begegnen und das neue Leben, das allein Jesus, der Herr des Sabbats schenkt, zu bewahren und zu vertiefen (Mager 2002). Wenn durch Repressionen die Sabbatruhe gefährdet wird, ist damit für viele Adventisten ein *status confessionis* gegeben. In der Endzeit – die gemäß der Naherwartung der Wiederkunft Jesu jederzeit beginnen könnte – soll der Sabbat nach traditioneller adventistischer Eschatologie zu einem Erkennungszeichen wahrer Christen werden (Dederen 2000, 513). Damit verbunden ist die Vorstellung, dass Katholiken und Protestanten gemeinsam den Staat dazu bewegen werden, die Einhaltung des Sonntags für alle verbindlich zu machen und gegen die vorzugehen, die den Sabbat als Ruhetag beachten (White 1976). Dieser Sichtweise wird heute jedoch von manchen adventistischen Stimmen entgegengehalten, dass darin manches zu stark einer religiösen Selbstdeutung des frühen Adventismus verhaftet ist, in der bestimmte biblische Texte einseitig interpretiert wurden und man die Welt einengend als gemeinhin „christlich" verstand (Schmitz 2002). Die Anhänger der adventistischen Millerbewegung erlebten in der Zeit der intensivierten Naherwartung zwischen Sommer 1843 und Sommer 1844 Anfeindungen seitens der Methodisten und anderer protestantischer Kirchen (Hartlapp 1984). Diese erlittene religiöse Intoleranz verschmolz mit den Erinnerungen an die katholische Inquisition und prägte für Generationen die Weltsicht und den Erwartungshorizont von Adventisten.

Während des Wehrdienstes in den Baueinheiten der NVA lebten nun junge adventistische Männer mit anderen jungen Männern aus Kirchen zusammen, von denen gemäß der traditionellen Sichtweise die zukünftige Verfolgung der wahren

[1] Archiv der Bundesbeauftragten für die Unterlagen des Staatssicherheitsdienstes der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik (BStU); Ministerium für Staatssicherheit der DDR (MfS).

Gläubigen ausgehen soll. Von den Lebensumständen diktiert, stellten sich damit grundlegende Fragen: Sind Andersdenkende tatsächlich eine Bedrohung oder vielleicht eher eine Bereicherung? Ist das Trennende wirklich bedeutsamer als das Verbindende? Welche Berechtigung hat eine Identität, die sich auf Abgrenzung und Angst aufbaut? Welche Relevanz für gegenwärtige gesellschaftliche Prozesse hat der adventistische Glaube, in diesem konkreten Fall der biblische Ruhetag?
Dass nicht nur „christlich" begründete Intoleranz die Beachtung des Sabbats erschweren kann, hatten deutsche Adventisten bereits in der Zeit des NS-Staates erfahren. Als 1946 bei der sowjetischen Militäradministration die Registrierung der Gemeinschaft beantragt wurde, erwähnte M. Budnick,[2] der damalige Leiter der Gemeinschaft in Ostdeutschland, diese Schwierigkeiten in einem Nachtrag :

> Seit der Machtübernahme durch Hitler traten in einigen Gebieten infolge unserer Glaubenshaltung, Feier des göttlichen Ruhetages des siebenten Tages der Woche, den Sonnabend, Schwierigkeiten auf... Infolge ihrer standhaften Glaubenshaltung hatte ein Teil unserer Mitglieder große Schwierigkeiten; sie wurden bestraft, sogar in Konzentrationslager gebracht, einige sind auch ums Leben gekommen.[3]

Nach dem Ende des dritten Reiches fanden sich die Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR erneut in einer Situation wieder, in der sie die Beachtung des biblischen Sabbats zuallererst gegenüber einem atheistischen Staat behaupten mussten und nicht – wie gemäß dem apokalyptischen Entwurf erwartet – gegenüber einer repressiven staatskirchlichen Allianz aus katholischer und evangelischer Kirche. So wurde Jahre später, am 30. Januar 1962, kurz nachdem in der DDR das Gesetz über die allgemeine Wehrpflicht verabschiedet worden war, Walter Eberhardt, der damalige Präsident der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR und ein Vertreter der Kriegsgeneration, im Staatsekretariat für Kirchenfragen vorstellig, um die Haltung der Adventisten zur Wehrpflicht zu erläutern. Seine Aussagen wurden in schriftlicher Form durch eine Erklärung des Vorstands bekräftigt, die am 23. Februar im Staatssekretariat eingereicht wurde. Darin wurde bekräftigt, dass Adventisten, „soweit sie Gewissensbedenken gegen die Anwendung von Waffengewalt zum Schutze des Friedens haben" einen Einsatz im Sanitätsdienst oder ähnlichem anstreben („Erklärung des Ausschusses der Ge-

[2] In diesem Artikel wurde mit Namen wie folgt verfahren: Führungspersönlichkeiten der Adventgemeinde (M. Budnik, W. Eberhardt und L. Reiche), Politiker und höhere Militärs (E. Honecker, Staatssekretär Gysi, Armeegeneral Hoffmann, Generaloberst Kessler, Generalmajor Seifert, Oberst Schwan), Proraer Stabsoffiziere (Oberstleutnant Aschendorff, Major Günther, Hauptmann Heine) sowie Rechtsanwalt Wolfgang Schnur werden als Persönlichkeiten der Zeitgeschichte aufgefasst. Die Namen von Stefan Gehrt und Andreas Ilse sind bereits im Zusammenhang mit dem Proraer Sabbatkonflikt veröffentlicht worden, außerdem liegt ihr Einverständnis vor. Uta Erben, geb. Werner, ist ebenfalls mit der Erwähnung ihres Namens einverstanden. Alle anderen Namen wurden abgekürzt – außer dem des bereits verstorbenen Uwe Rühle.

[3] Brief M. Budnick an die Administration der Roten Armee in Berlin-Karlshorst, 15. 1. 1946, Historisches Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, Friedensau (AAE).

meinschaft der STA in der DDR“, 1962, AAE SB).[4] Gegenüber den Vertretern eines atheistischen Staates wurde mit besonderem Nachdruck auf die Beachtung des biblischen Sabbats während des Wehrdienstes hingewiesen:

> In der Nachfolge Jesu und aus Gehorsam gegenüber den Zehn Geboten feiern wir den siebenten Tag der Woche, den Samstag oder Sabbat, als heiligen Ruhetag und enthalten uns an diesem Tag der Arbeit, verrichten aber jederzeit freudig, wo es gilt, Leiden zu vermindern oder Not zu beheben, Werke der Notwendigkeit und Barmherzigkeit. Auch unseren zum Wehrdienst einberufenen Gemeindegliedern bleibt die Heiligung des Samstages als Ruhetag ein Gewissensanliegen (ibid.).

Mit der postalischen Einberufung zum Wehrdienst waren für junge adventistische Männer die Tage in der Normalität der adventistischen Subkultur gezählt. Vor ihnen lag eine Zeit der Ungewissheit und zu erwartender Repressionen. Die Brisanz des Miteinanders von Christen unterschiedlicher, ja teilweise gegensätzlicher Prägung wurde sehr wohl wahrgenommen. Deshalb war es in der Gemeinschaft üblich, junge Männer, die vor ihrer Einberufung standen, zu einem Treffen der „Brüderseelsorge“ einzuladen, um sie auf die Probleme des Wehrdienstes vorzubereiten. Dabei ging es nicht um eine Verpflichtung auf bestimmte Verhaltensweisen während des Dienstes in der NVA, sondern hauptsächlich um die Aktivierung des Problembewusstseins und des persönlichen Verantwortungsgefühls. Bei der Zusammenkunft in Dresden, an der ich teilnahm, wurde uns ein maschinegeschriebener Text „Praktische Hinweise von Bausoldaten an Bausoldaten“ ausgehändigt. Unter anderem wurde darin davon abgeraten, während der Dienstzeit „Andersgläubige“ bekehren zu wollen, Diskussionen über Sonderlehren zu suchen oder abwertend über Andersgläubige zu sprechen.[5] Den Sabbat betreffend wurden folgende Hinweise gegeben:

> a. Der freie Sabbat fällt nicht in den Schoß.
>
> Gebetsgemeinschaft gleich am ersten Tag halten; den Kommandeur deswegen um ein Gespräch bitten (Eingabe schreiben, die an den Kommandeur gerichtet ist). Nie bei niedrigen Vorgesetzten Erfolg suchen. Dafür müssen wir am Sonntag arbeiten. Durch gute Arbeitsleistungen erhalten wir uns den freien Sabbat.
>
> b. Man versuchte, uns den Sabbat auszureden; uns einzureden, dass während der Grundausbildung Adventisten nie den Sabbat frei gehabt hätten.
>
> c. Uns wurde der freie Sabbat zur Erfahrung im Glauben und zum besonderen Erlebnis. Die Kirchenchristen hatten den Sonntag nicht lückenlos frei (Gefahr von Spannungen zwischen ihnen und uns) (ibid.).

[4] Dokumente im Historischen Archiv der Siebenten-Tags-Adventisten in Europa, Friedensau (AAE), Sammlung Bausoldaten (SB).

[5] „Praktische Hinweise von Bausoldaten an Bausoldaten“, o. J., AAE SB.

Das Wort „Kirchenchristen“ in diesem Papier war ein geläufiger Ausdruck der in der damaligen adventistischen Subkultur gängigen Abgrenzung von katholischen und evangelischen Christen. Obwohl eine offene und herzliche Bruderschaft mit anderen Christen als erstrebenswert dargestellt wurde, lag der Schwerpunkt des Textes auf einer würdigen Vertretung der eigenen Glaubensgemeinschaft.

1. Der Beginn des Sabbatkonfliktes

Am Dienstag, dem 1. November 1983, trat ich meinen Wehrdienst als Bausoldat in Prora an, wo in der Nähe der Kaserne umfangreiche Bauarbeiten für einen Fährhafen für eine Fährverbindung zur damaligen Sowjetunion begonnen hatten. Die Verkehrwege durch Polen waren durch Unruhen unsicher geworden.
In Prora wurde 1983 aus Teilen des Pionierbaubataillons 32 (Prenzlau) und der Baueinheit 2 – die aus den Bausoldatenkompanien und ihrer Führung bestand – das Pionierbaubataillon „Mukran“ gebildet. Zu den etwa 160 Bausoldaten, die bereits dort ein Jahr lang stationiert waren, kamen im Herbst 1983 ungefähr 180 Neueinberufene dazu. Das Pionierbaubataillon „Mukran“ war direkt dem Chef Pionierwesen des damaligen Ministeriums für Nationale Verteidigung unterstellt (KulturKunststatt Prora 1997). Zimmermann schreibt, dass Prora damals das Armeeobjekt mit den meisten Bausoldaten in der DDR war (Zimmermann 1990, 273–282). Liersch erzählt, dass sich in Prora sechs Bausoldaten je 20 Quadratmeter Wohnfläche teilten mit drei eisernen Doppelstockbetten, einem Tisch und sechs Hockern. „Es war eine lebensfeindliche Atmosphäre in allen Bereichen“, berichtet Liersch (2004, 31–32).
Während der ersten beiden Wochen wurden die Neueingezogenen einer Grundausbildung unterzogen. Danach begann der Arbeitsalltag auf der Großbaustelle. An Sonnabenden fanden regelmäßig Kompanieversammlungen und theoretische und physische Ausbildungen wie Exerzieren oder Sport statt. Kurz zuvor hatte es in der bestehenden Baueinheit Konflikte wegen der Ruhetagsfrage gegeben. Sechs nichtadventistische Bausoldaten hatten den Befehl zur Arbeit am Sonntag verweigert und waren mit zehn Tagen Arrest bestraft worden, was zu einer Flut von Eingaben geführt hatte (Rühle o. J., 51–57). Im gleichen Zeitraum waren zwei adventistische Bausoldaten am Sonnabend zur Arbeit befohlen worden, die daraufhin eine Eingabe an Generaloberst Keßler geschrieben hatten, verbunden mit der Bitte, solche Konflikte zukünftig zu vermeiden.[6]
Den adventistischen Bausoldaten in Prora hatte man bislang ermöglicht, am Sonntag die regelmäßige physische Ausbildung in eigener Regie nachzuholen, zu der die anderen Bausoldaten am Sonnabend befohlen wurden. Uwe Rühle, ein Adventist aus Leipzig, der als Gruppenführer eingesetzt worden war, kommandierte bei solchen Gelegenheiten die Gruppe beim Marschieren auf dem Exerzier-

[6] Brief Uwe Rühle an Lothar Reiche, 19. 11. 1983, AAE SB.

platz – was für die von den Fenstern zuschauenden nichtadventistischen Bausoldaten keinen geringen Unterhaltungswert besaß. Im ersten Brief aus Prora schrieb ich am 3. November an meine Verlobte:

> Wir sind wohl 10 Adventisten hier. Wegen des ersten Sabbats sind wir schon vorstellig geworden. Es sieht gut aus (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 3.11.1983).[7]

Zwei Tage später, am ersten Sabbat in der Kaserne, teilte ich ihr mit:

> Ich mache mir Gedanken zum Sabbat. Ich frage mich, warum ich am Sabbat nicht arbeiten will. Irgendwie merke ich, dass der Sabbat ein Zeichen dafür ist, dass es für mich über Gott nichts gibt, kein Prinzip und keinen Befehl (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 5. 11. 1983).

Wie der Wortlaut meines Schreibens nahe legt, hatte da wahrscheinlich Oberleutnant P., der Kompaniechef der 2. Baukompanie, in einer Kompanieversammlung bereits diesen entscheidenden Satz gesprochen:

> In der Armee gibt es für Sie nichts Höheres als den Befehl, kein Gott und kein Gewissen![8]

Mit dieser Aussage war die Richtung für meine innere Entscheidungsfindung im Konfliktfall vorgegeben. Die Frage des Gehorsams hinsichtlich des Sabbatgebotes war nun direkt verknüpft mit dem Gehorsam gegenüber dem ersten Gebot: „Ich bin der Herr dein Gott... Du sollst keine anderen Götter haben neben mir.“ Wenn der Befehl zur Arbeit oder physischen Ausbildung am Sabbat kommen würde, wäre eine Befehlsverweigerung für mich nicht allein auf das Sabbatgebot bezogen, sondern auf die Treue zum christlichen Glauben überhaupt – solche Gedanken gingen mir damals durch den Kopf. Eine Befehlsverweigerung kam für mich in diesem Fall dem Widerstand gegen ein System mit einem antigöttlichen Anspruch gleich. Am 12. November 1983 – wir waren noch immer in der Grundausbildung – schrieb ich an meine Verlobte:

> Heute ist der zweite Sabbat bei der Armee. Unsere Leute vom Verband haben bereits das Staatssekretariat verständigt über unsere Sabbatprobleme. Ich habe hier gute Freunde. Da sind Leute dabei, die mir sehr gefallen, menschlich, geistlich. Manchmal hole ich mir einen Rat (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 12. 11. 1983).

Durch die Befehlsverweigerung der sechs Bausoldaten im Oktober war eine Flut von Eingaben ausgelöst worden, die im November in Prora beantwortet wurden. Offenbar war seitens der Verantwortlichen das Anliegen der zwei adventistischen Bausoldaten nicht gesondert wahrgenommen worden (Brief Uwe Rühle an Lothar Reiche, 19.11.1983, AAE SB). Uwe Rühle berichtete:

---

[7] Der Briefwechsel Andreas Erben und Uta Werner befindet sich im Privatarchiv des Autors.
[8] Vergleiche die Aussage von Stefan Gehrt in Koch und Eschler 1994, 122.

> Um das langwierige Verfahren der Eingabenbeantwortung abzukürzen, schickte der genannte Generaloberst [Keßler] kurzerhand einen seiner Stellvertreter, welcher die Verfasser dieser Schreiben in kleinen und großen Gruppen abfertigte. Er erklärte die Eingaben für erledigt, obwohl kaum einer der Urheber zu Wort gekommen war, und verband seine Ausführungen mit der ausdrücklichen Warnung vor einer erneuten Befehlsverweigerung. Am selben Tage wurde uns mitgeteilt, dass auch wir Adventisten in Zukunft an der Ausbildung sonnabends teilzunehmen haben. Auch eine Anfrage an den Oberst durch einen unserer Brüder brachte keine Änderung, denn dieser erklärte den Befehl unseres Kommandeurs für bindend (ibid.).

Es ist vorstellbar, dass die Vorgänge vom Oktober die Vorgesetzten auf eine härtere Gangart eingestimmt hatten, um jederzeit eine ausreichende Verfügbarkeit von Arbeitskräften auf der Großbaustelle garantieren zu können und die nun stark vergrößerte Baueinheit durch einheitliche Regelungen in den Griff zu bekommen. Am Freitag, dem 18. November, trafen sich etwa 15 adventistische Bausoldaten aus allen vier Kompanien der Baueinheit 2 in der fensterlosen Bastelkammer der 3. Baukompanie, um die Lage zu beraten. Unterschiedliche Standpunkte wurden vorgetragen. Einige bekundeten die Bereitschaft, den Befehl zu verweigern, andere waren eher zurückhaltend. Es gab keine gemeinsame Linie. Man konnte die Angst vor den möglichen Folgen deutlich spüren. Das Wort „Schwedt", der Name der berüchtigten Disziplinareinheit der NVA, die in Verbindung mit dem Petrolchemischen Kombinat Schwedt unterhalten wurde, stand wie eine Drohung im Raum – nicht unbegründet, wie sich allerdings erst Jahre später zeigen sollte.
Am darauf folgenden Sabbat, dem 19. November, lief ich mit der Kompanie wie gewohnt im Morgengrauen zum Frühsport an den Strand der Ostsee. W. M., ein evangelischer Diakon, fragte mich, wie ich mich entschieden hätte. Ich erwiderte, ich würde den Befehl verweigern. Er wollte wissen, ob ich darüber inneren Frieden hätte. Als ich das bejahte, meinte er, dann wäre es wohl richtig. Als einer der drei Zugführer unserer 2. Baukompanie, ein Unterleutnant, später in unserer Stube erschien, um uns aufzufordern, zur Exerzierausbildung auszurücken, verweigerte ich den Befehl. Für den Unterleutnant schien das nicht unerwartet zu kommen. Der Befehl wurde nach kurzer Zeit durch den Kompaniechef, Oberleutnant P., persönlich wiederholt, was wiederum zur Befehlsverweigerung meinerseits führte. Nach einer Wartezeit – die Kompanie war inzwischen ausgerückt – wurde ich in den Stab gebracht, wo mir als Strafe zwei Tage Arrest ausgesprochen wurden. Außerdem verweigerten vier weitere adventistische Bausoldaten den Befehl, drei davon aus der dienstälteren 3. Baukompanie. Alle erhielten die gleiche Bestrafung. Mir wurde nicht gesagt, dass ein Antrag auf DDE Schwedt[9] an den Chef des

[9] Wahrscheinlich bedeutet diese Abkürzung Dienst in der Disziplinareinheit Schwedt. „Ab 1982 konnte durch die Kommandeure auch die Strafe ‚Dienst in der Disziplinareinheit' verhängt werden. Diese wurde für die Dauer von einem Monat bis zu zwei Monaten vom Regiments- bzw. bis zu drei Monaten vom Divisionskommandeur ‚auf Militärpersonen, die sich hartnäckig der militärischen Disziplin widersetzen und dadurch den gesamten Erziehungsprozess negativ beeinflussen' angewen-

Pionierwesens gestellt wurde, dem das Pionierbaubataillon „Mukran“ direkt unterstellt war. Das erfuhr ich erst im Jahr 2000, als mir mit meinen Stasi-Unterlagen ein Blatt ausgehändigt wurde, auf dem unsere Befehlsverweigerungen dokumentiert waren und sich – uns alle betreffend – ein entsprechender Hinweis fand (BStU, AR 2, MfS, HAI/AKG-SK). Uwe Rühle wandte sich noch am gleichen Tag brieflich an Lothar Reiche, den damaligen Präsidenten der Siebenten-Tags-Adventisten in der DDR:

> Wir haben nochmals ausdrücklich betont, wir würden die Ausbildung am Sonntag nachholen wie bisher, doch es änderte nichts an dem Befehl. Ich habe mich trotz der Bestrafung von unserem Zugführer einweisen lassen, um in meiner Eigenschaft als Gruppenführer morgen mit den anderen die Ausbildung nachzuholen, um erneut zu dokumentieren, dass wir nicht den Dienst schlechthin, sondern nur seine Ausführung am Sonnabend ablehnen. Nun meine Interpretation der Situation.
>
> Die verhältnismäßig und überraschend milde Bestrafung deutet nach meinem Dafürhalten auf eine gewisse Unsicherheit hin, welche eigentlich auch in den diesbezüglichen Drohungen nur schlecht verborgen war, und durch Einschüchterungsversuche überspielt werden sollte. Weiterhin fanden die einzelnen Bestrafungen in jeweils fünfzehn Minuten statt, was eine vorherige Planung vermuten lässt. Im anderen Fall hatte es mehrere Stunden gedauert.
>
> Ich glaube, auch dieser Befehl wurde auf Bataillonsebene gefällt und ist nicht höher angebunden.
>
> Am nächsten Sonnabend werden wir wieder an gleicher Stelle stehen.
>
> Wir möchten wahrscheinlich auf Bataillonsebene nichts mehr unternehmen, da der Kommandeur seinen Befehl sicher nicht ändern wird. Wir würden ihn zwingen, diesen zu erneuern, was einen Widerruf erschweren oder gar unmöglich machen würde.
>
> Nun möchten wir deshalb die dringende Bitte an Dich richten, in Deiner Eigenschaft als unser Präsident und in unserem Namen als Adventisten in Prora, an geeigneter staatlicher Stelle bis zum Sonnabend vorzusprechen, um

---

det. In Schwedt wurde dafür extra ein neues Gebäude errichtet und die Disziplinareinheit 2 geschaffen. Diese Strafe wurde bei o. g. Militärstraftaten angewendet sowie bei Verletzung eines anderen Gesetzes, wenn die Straftat ein Vergehen war. Diese (einzige) Disziplinareinheit sollen von November 1982 bis zum Schluss etwa 2.500 Mann durchlaufen haben. Das deutet – unter Berücksichtigung der höchstmöglichen Strafe von drei Monaten – auf eine durchschnittliche Stärke von ebenfalls 70 Mann hin. Die Disziplinareinheit hatte somit lediglich normale Kompaniestärke. Besuch durfte nicht empfangen werden. Die Einführung dieser neuen freiheitsentziehenden Strafe hatte offenbar eine deutlich abschreckende Wirkung. So gingen zwischen 1980/1982 die registrierten Straftaten in der NVA um 19 Prozent zurück, wobei sich der Rückgang – wenn auch abgeschwächt – während der restlichen 80er Jahre fortsetzte. Analog dem Strafarrest wurde der Dienst in der Disziplinareinheit nicht ins Strafregister eingetragen. Der Bestrafte galt als nicht vorbestraft, musste jedoch die in der Disziplinareinheit verbrachte Zeit nachdienen.“
http://home.snafu.de/veith/schwedt.htm (Zugriff: 28. November 2006).

> dort vielleicht eine Lösung des Problems im bereits praktizierten Sinne zu erwirken.
>
> Wir alle haben auch ein wenig Angst vor dem nächsten Sabbat, denn im Wiederholungsfall wird sicherlich die Bestrafung noch härter ausfallen. Aus diesem Grund muss bis dahin etwas geschehen (Brief Uwe Rühle an Lothar Reiche, 19. 11. 1983, AAE SB).

Am Sonntagvormittag wurde die Ausbildung von den Verweigerern nachgeholt und unter der Leitung von Uwe Rühle „zu fünft im Regen auf dem Explatz exerziert. Das war ein Spaß“ (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 20. 11. 1983). Dann begann ein Verwirrspiel. Am Montag wurde meine Bestrafung annulliert – vom Kommandeur, der das könne, weil er höher sei als der Offizier, der sie mir ausgesprochen hatte, hieß es. Der Kompaniechef kündigte vor der Kompanie an, er werde mir am Abend in der Kompanieversammlung eine Disziplinarstrafe aussprechen – was aber nicht geschah. Am nächsten Tag musste ich vor zwei Offizieren im Hauptmannsrang mein Verhalten erklären und am Nachmittag eine Stellungnahme schreiben. Meiner Verlobten teilte ich am Dienstag mit:

> In der 1. Kompanie, wo sechs Adventisten erklärt hatten, sie würden am kommenden Sabbat verweigern, ist große Freude. Ihnen wurde mitgeteilt, dass Adventisten in Zukunft nicht mehr am Sabbat an der Ausbildung teilnehmen brauchen und der Befehl zur Arbeit nur in Ausnahmefällen kommen kann (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 22. 11. 1983).

Ich hinterfragte mich selbst immer wieder, ob ich wirklich eine innere Berechtigung zur Befehlsverweigerung gehabt hatte und setze mich selbstkritisch mit widersprüchlichen Motiven auseinander, was die angstbesetzten Spannungen in mir noch vertiefte. Am Donnerstag wusste ich immer noch nicht, was mit meiner Bestrafung geschehen würde. Am Freitag wurde C. G., ein adventistischer Bausoldat aus der 1. Baukompanie, der ebenfalls im November 1983 eingezogen worden war,

> von einem Oberleutnant eingewiesen, wie die Ausbildung am Sonntag zu verlaufen habe. Dann musste C. G. – den Offizier kommandieren, zur Übung (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 25. 11. 1983).

Es sah also ganz nach einer Wiedereinführung der alten Sonderregelung für Adventisten aus. Am gleichen Tag mussten die fünf Verweigerer um 19.30 Uhr bei Major Günther, dem Politstellvertreter des Kommandeurs erscheinen – zum „Sabbatanfang“, wie ich schrieb. Meiner Verlobten teilte ich das Ergebnis des Gespräches mit:

> So, nun bin ich zurück. Zwei Tage sind es, nicht annulliert, ich muss mich verhört haben. Weiter will ich nichts zu dem Gespräch sagen. [Wenn] ... wir hier eine Lösung finden (bekommen werden), dann haben wir es jedenfalls nicht Menschen zu verdanken, sondern allein Gott. Es ist gut, das zu wissen.

> Aber jetzt ist Sabbat. Und ... , mein diakonischer Freund von zwei Zimmern weiter ... , hat mich eben darüber belehrt, dass ich nun auch Sabbat halten soll, also Abstand nehmen soll von allen Sorgen und ruhen in Gott. Für Morgen ist ja gesorgt. Da ist Wirtschaftstag, nichts groß los. Ruhen, das will ich auch tun (ibid.).

2. Die Ausweitung des Sabbatkonfliktes

Der nächste Tag, der 26. November, war der vierte Sabbat in der NVA für mich. Meiner Verlobten berichtete ich am darauffolgenden Sonntag von den aktuellen Ereignissen:

> Mit uns wird hier das Spiel „Himmel oder Hölle" gespielt. Mal sind wir im Himmel, dann, nicht lange danach, in der Hölle. Vorgestern noch habe ich Dir von C. G. erzählt, der – oh, Kuriosum! – seinen Oberleutnant als Training zu kommandieren hatte. Jetzt sitzt C. G. schon im Arrest. Zu zehn Tagen verdonnert. Sabbatfrüh wurde der Befehl zurückgezogen. C. G. kam in die Bekenntnissituation. Ihm wurde befohlen, an der Ausbildung teilzunehmen. Er hat verweigert. Der Kommandeur hat ihm dann im Stab die Strafe persönlich ausgesprochen. Er ließ keine Diskussion zu. Am Sabbat, gegen 15 Uhr, wurde er abgeholt. Seine Zimmerkollegen halfen ihm, die Sachen fertigzumachen. Sie waren aufgeregter als er. C. G. war ruhig und gefasst. Gott hatte ihm ein Wort geschenkt. Gott war bei ihm.
>
> Die Nachricht von der neuen Situation hat uns getroffen. Wir bangen nun schon teilweise dem kommenden Sabbat entgegen. Jetzt wird für uns die Frage akut, ob wir weiter konsequent bleiben sollen. Wir müssen mit einer sehr harten Strafe rechnen. Der Kommandeur kann uns sofort mit drei Monaten Schwedt bestrafen. Was das bedeutet, kannst Du Dir sicher ausmalen. Jetzt müssen wir viel beten und in der Bibel forschen ...
>
> Vorhin kam eine gute Nachricht, über die ich mich sehr gefreut habe. Im Land wissen sie von unserer Sabbatnot. Es ist toll, wie gerade die anderen Christen unser Problem mittragen. Mir wurde erzählt, dass Rechtsanwalt Schnur, der sich um die Bausoldaten besonders kümmert, von der neuerlichen Bestrafung schon informiert ist. Dann habe ich gehört, dass Bruder Reiche bei Gysi gewesen ist und dass der Staatssekretär sich für uns einsetzen will.
>
> Gerade deshalb müssen wir konsequent bleiben, denke ich. Eine Gemeinde, die Märtyrer hat, ist gut dran. Wir wollen hier horchen, was Gott von uns will (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 27. 11. 1983).

Für C. G. waren die Tage im Arrest nach eigener Aussage die besten der ganzen Armeezeit. Er machte eine für ihn persönlich bedeutsame spirituelle Erfahrung. Für die anderen Adventisten in der Kaserne ging das Bangen weiter. Am Mittwoch, dem 30. November, schrieb ich unsicher und niedergeschlagen an meine Verlobte:

> Im Augenblick rennen wir gegen eine Wand. Und ich frage mich, ob Märtyrer sein und eventuell ständig zu verweigern und regelmäßig zehn Tage in den Bau zu gehen oder gar drei Monate nach Schwedt besser ist, ob man da einen besseren Sabbat hat, als wenn man sich in die Notlage einfindet und das Beste daraus macht. Oh, das ist schwer! Verachtest Du mich, wenn ich aufhören sollte, hier zu kämpfen? ...
>
> Im Augenblick sieht es hier sehr hoffnungslos aus. Wenn es weiter Verweigerungen geben wird – es werden wahrscheinlich nur wenige den Mut haben. Aber welchen Sinn hat das dann? Soll *ich* Märtyrer werden? Was glaubst du, wie mich diese Fragen quälen! Ich will mich nicht rausreden, mich verachten müssen, aber ich habe auch Angst. Es ist schwer, sehr schwer (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 30. 11. 1983).

In meiner Kompanie fühlte ich die Solidarität anderer Bausoldaten, die nicht Adventisten waren. Wenn man auch die Beachtung des Sabbats nicht teilte, stand man doch in einer ähnlichen inneren Auseinandersetzung mit dem Unterdrückungsapparat der NVA und sah sich zu diesem Zeitpunkt durch uns Adventisten mit vertreten. Stefan Gehrt, ein evangelischer Kirchenmusiker, ergriff Partei für uns und richtete am 1. Dezember 1983 eine Eingabe an den Kommandeur (wahrscheinlich Oberstleutnant Aschendorff), deren Inhalt er Lothar Reiche mitteilte:

> Im Laufe unserer gestrigen Kompanieversammlung wurden wir vom Kompaniechef belehrt über den Befehl, dass die zur Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten gehörenden Bausoldaten verpflichtet seien, an der sonnabends stattfinden Ausbildung teilzunehmen. Meine Frage, aus welchem Grund sich die bisherige Praxis, nach der diese Bausoldaten die Ausbildung am Sonntag nachholen durften, nicht bewährt habe, konnte und wollte man nicht beantworten. Ich wurde auf die Möglichkeit einer Eingabe hingewiesen, die ich hierdurch wahrnehmen möchte.
>
> Ich weiß mich als evangelischer Christ mit meinen adventistischen Brüdern darin einig, dass das Gebot zur Heiligung des Feiertags für uns bedeutet, an diesem Tag frei zu sein, den zu ehren und dem zu danken und an dessen schöpferischer Ruhe teilzuhaben, der als Letzter Herr über unser Dasein ist. Dieses Freisein betrifft sowohl die körperlichen als auch die geistigen Kräfte.
>
> Ich weiß, dass für meine adventistischen Brüder die Einhaltung dieses Gebotes Bekenntnischarakter trägt.
>
> Ich weiß, dass adventistische Brüder im zivilen Leben die Einhaltung dieses Gebotes sehr ernst nehmen.
>
> Ich weiß, dass adventistischen Brüdern auch während ihrer Dienstzeit in der NVA Möglichkeiten zur Einhaltung dieses Gebotes immer eingeräumt worden sind.

Ich weiß aber auch, dass adventistische Brüder bei der Einhaltung dieses Gebotes in der Vergangenheit selbst härteste Konsequenzen nicht gescheut haben.

Ich befürchte, dass die Aufrechterhaltung des o. g. Befehls und dessen unerbittliche Durchsetzung in ganzer Härte und Konsequenz von verschiedenen Seiten als Missbrauch des Rechtes auf Befehl auf Kosten der im Artikel 20 unserer Verfassung ausdrücklich garantierten Glaubens- und Gewissensfreiheit verstanden werden könnte.

Ich befürchte, dass die Aufrechterhaltung des o. g. Befehls und dessen unerbittliche Durchsetzung in ganzer Härte und Konsequenz nicht zwangsläufig eine höhere Achtung Ihrer Autorität als Vorgesetzter durch die Unterstellten zur Folge haben würde.

Ich bin sicher, dass in jedem Fall viele Gläubige sowohl für die betroffenen Mitchristen als auch für Sie als deren Vorgesetzten besonders beten werden (Abschrift einer Eingabe an den Kommandeur – Brief Stefan Gehrt an Lothar Reiche, ohne Datum, AAE SB).

Was an meinem fünften Sabbat in der NVA, am 3. Dezember geschah, kann ich weder durch Erinnerungen noch durch Briefe rekonstruieren. Am Sonntag, dem 4. Dezember, schrieb Lothar Reiche an die adventistischen Bausoldaten in Prora:

Tag für Tag warte ich nun auf den angekündigten Abschluss der Verhandlungen. Durch Informationen Eurerseits weiß ich, dass bislang vor Ort von einer Hilfe nichts zu merken ist. Deswegen habe ich mich immer wieder mit der Dienststelle für Kirchenfragen in Verbindung gesetzt, aber immer nur die gleiche Auskunft: „Noch nicht abgeschlossen." Beim letzten Gespräch habe ich ... wissen lassen, dass die Anrufe aus allen Gemeinden deswegen zunehmen. Unsere Gemeinden nehmen landesweit Anteil an dem, was auf Rügen geschieht. Daraufhin kam am nächsten Tag die Mitteilung: „Es bestehe kein Grund zur Beunruhigung, die Sache ist in guten Händen und wird bald abgeschlossen sein." Wer die „guten Hände" hat, weiß ich noch nicht, eins aber weiß ich, wenn Ihr treu bleibt, werden Gottes gute Hände euch zur Erfahrung werden ...

Ihr habt mich auch nach meinem Rat gefragt: „Was sollen wir machen, wie sollen wir uns verhalten?" Es ist leicht, aus gesicherter Position gute Ratschläge zu erteilen. Gewiss, auch ich war Soldat, aber das ist lange her, damals wurde „blinder" Gehorsam erwartet. Als der Krieg zu Ende war, wurden manche, die sich dann entschuldigten: „Ich habe nur einen Befehl ausgeführt", wegen des gewissenlosen Gehorsams bestraft.

Als Christen nehmen wir grundsätzlich eine positive Stellung zum Staat ein. Ich möchte Euch bitten, auch in der Armee Euren Dienst gewissenhaft zu tun. Bleibt auch in Uniform ganz und gar Christen und als solche Adventisten, d. h., dass auch der Umgangston christlich geprägt sein soll, die Vorgesetzten eingeschlossen. Dabei ist es nebensächlich, wie sie Euch begegnen. Wir vergelten nicht.

> Ich weiß, dass das in der konkreten Situation nicht leicht ist, aber wir müssen es lernen. Lernen wir es nicht, werden unsere Forderungen unglaubwürdig. Der biblische Grundsatz: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen", gilt zu jeder Zeit und an jedem Ort. Unser Ja zum Staat gibt uns auch das Recht, ja die Verpflichtung, ein Nein zu sagen, wenn es vom Glauben gefordert wird. Unsere Glaubensüberzeugung wird mit den Zivilsachen nicht abgegeben und die Zusicherung der Verfassung, Glaubens- und Gewissensüberzeugungen zu achten, kann in der Armee nicht für ungültig erklärt werden (Brief Lothar Reiche an Andreas Erben, 4.12.1983, AAE SB).

Der seelsorgerliche und persönliche Ton dieses Schreibens wirkte auf die betroffenen adventistischen Bausoldaten ermutigend. Der Brief förderte ein Gefühl der Verbundenheit mit den Gemeinden im Land. Die Sinnhaftigkeit ihres Handelns wurde bestätigt.

3. Die erste Konfliktlösung

Am Freitag, dem 9. Dezember, einen Tag vor meinen sechsten Sabbat in der Kaserne, schrieb ich eine kurze Mitteilung an Lothar Reiche:

> Da ich kurzfristig die Möglichkeit bekam, Post nach Berlin mitgeben zu können, möchte ich Dir nun schnell schreiben. Als ich gestern Abend von der Arbeit kam, sagte mir ein kranker Stubenkollege, dass zwei gute Nachrichten da sind. Eine der beiden Nachrichten war: Ab sofort wird die physische Ausbildung aller Bausoldaten auf Freitagnachmittag verlegt. Dieser Nachmittag war ohnehin frei gewesen. Am Sonnabend sind dann weitere Ausbildungsstunde[n] – aber keine physische Ausbildung. Meinem Kollegen Stefan Gehrt wurde heute offiziell auf seine Eingabe hin mitgeteilt, dass der Dienstablaufplan generell so verändert worden sei, dass die physische Ausbildung freitags und nur die theoretische Ausbildung an Sonnabenden sei. Grundsätzlich könne jedoch nicht die Arbeit an Wochenenden ausgeschlossen werden (Brief Andreas Erben an Lothar Reiche, 9. 12. 1983, AAE SB).

Am Montag, dem 12. Dezember, schrieb ich an meine Verlobte:

> Inzwischen hat sich hier viel getan. Ein neuer Befehl ist raus. Physische Ausbildung findet ab sofort für alle am Freitagnachmittag statt. Am Sonnabend ist hauptsächlich theoretische Ausbildung. Gott hat uns geholfen. In der vergangenen Woche waren Leute vom ZK da und haben das durchgedrückt.
>
> Hab' herzlich Dank für Deine Unterstützung in den schweren Tagen. Wahrscheinlich hätte ich am Wochenende wieder verweigert, wenn ein Befehl gekommen wäre (Brief Andreas Erben an Uta Werner, 12. 12. 1983).

Am Dienstag, dem 13. Dezember, bekam Lothar Reiche Besuch: Herr S. (Ministerium des Innern, Staatssicherheit) und Herr G. (Ministerium des Innern) wurden beim Präsidenten der Siebenten-Tags-Adventisten für eine Stunde vorstellig:

> Herr S. ... fragte zunächst nach unserer Sabbathaltung, ob Hand- und Geistesarbeit gleicherweise unterlassen würde... Als ich davon sprach, dass wir im Beruf, in der Schule, ja sogar bei der Armee auf Verständnis stoßen und dabei die derzeit aufgetretenen Schwierigkeiten in Prora erwähnte, ließ er erkennen, dass er eben deswegen gekommen sei. Man wolle keine Unruhe und Unsicherht [Unsicherheit], die gerade zum gegenwärtigen Zeitpkt. unangebracht sei; darum werde nach größter Möglichkeit unseren Wünschen grundsätzlich Rechnung getragen. Wir sollten dazu beitragen, jede Beunruhigung zu vermeiden. Die Bausoldaten sollten keine Sammelaktionen starten, sich nicht von anderen anstiften lassen. Dabei wurde Br. ... als ein evtl. Initiator einer Aktion genannt. Bei neuen Schwierigkeiten direkte Verbindung mit ihnen suchen ... (Gesprächsnotiz Lothar Reiche, 13. 12. 1983, AAE SB).

Die Gesprächsnotiz macht deutlich, dass nicht das in der Verfassung verbriefte Recht auf Glaubens- und Gewissensfreiheit dafür ausschlaggebend gewesen war, in Prora einzugreifen, sondern die politische Großwetterlage, wie es durch die Wendung „zum gegenwärtigen Zeitpunkt“ zum Ausdruck kommt. Kurz vor unserer Einberufung, am 25. Oktober, hatte der Nationale Verteidigungsrat der DDR mitgeteilt,

> dass in der DDR Atomwaffen der Sowjetarmee stationiert werden, da in einigen westeuropäischen Ländern, einschließlich der BRD, Atomraketen stationiert werden sollen (Judt 1998, 573).

Einen Monat später, am 25. November, hatte Erich Honecker in einer Rede vor dem SED-Zentralkomitee auf den politischen Schaden durch die westlichen Pläne zur Raketenstationierung verwiesen, aber im Anschluss bemerkt „Wir sind dafür, den Schaden möglichst zu begrenzen.“[10]
Auffallend ist die Besorgnis, dass in Prora eine Gruppe in Erscheinung treten könnte. Gruppenaktionen hätten damals leichter die Aufmerksamkeit der westlichen Presse erregen können. Lothar Reiche hat sich jedoch – wie die Korrespondenz zeigt – keineswegs von den beiden Verhandlungsführern instrumentieren lassen und nicht dementsprechend auf uns eingewirkt. Am Montag, den 19. Dezember, teilte ich Lothar Reiche in einem längeren Schreiben mit, was ich über das Zustandekommen der Veränderungen erfahren hatte und wie ich persönlich die neue Situation erlebte und beurteilte. In meinen Aussagen zum Sabbat spiegelten sich nicht nur meine eigenen Gedanken wider, sondern auch der Gesprächsstand mit anderen Adventisten.

> Du bist über den neusten Stand ja orientiert: Physische Ausbildung am Freitagnachmittag für alle. In unserer Kompanie geht das bis etwa 16 Uhr. (Eine andere Truppe habe ich am Freitag im Halbdunkel noch über den Sportplatz stürzen sehen.) Das ist also im Augenblick nicht ganz befriedigend, aber was wussten sie schon davon, dass für uns der Sabbat mit Sonnenuntergang beginnt. Wir hatten ja auch nie an den Freitagnachmittag gedacht. Hier sind sie

[10] http://www.chronik-der-mauer.de/index.php/chronik/1983 (Zugriff: 28. November 2006).

aber irgendwie an eine Grenze gekommen, organisatorisch, meine ich. Am Sabbat finden jetzt nur noch theoretische Unterweisungen statt. Das ging jetzt am Sabbat bis gegen 11 Uhr. Da geht es um Politik, Ausbildungsfragen und Dienstvorschriften. Eine Teilnahme an diesen Veranstaltungen hatten wir ja von vornherein zugesichert. Die Alten hatten das auch so gehalten. Mich befriedigt das nicht, aber ich sehe keine Möglichkeit dafür, dass wir davon befreit werden. Dazu kommen noch am Sabbat die militärischen Zutaten wie großes Stuben- und Revierreinigen und Stubendurchgang. Ich versuche unsere Teilnahme daran als so etwas wie Identifikation zu verstehen. Ich denke mir, dass unser Sabbat den Verhältnissen hier entsprechen soll, aus denen wir uns nicht lösen können. Unser „Nein“ verstehe ich als Zeichen. Wir sind weit mitgegangen, aber da kamen wir an eine Stelle, da ging es nicht mehr. An dieser Stelle haben wir unser Zeichen aufgerichtet, dass der Sabbat für uns etwas ganz Besonderes ist. Und an dieser Stelle gab es dann auch den Widerstand. Widerstand – und Ergebung. An dieser Stelle Widerstand, an der anderen Ergebung? So sehe ich unsere Situation in einer gewissen Spannung. Auf der einen Seite ist uns Sabbatruhe geboten. Das wird davon unterstrichen, dass Jesus der Herr des Sabbats ist. Auf der anderen Seite sind wir nicht sklavisch dazu verpflichtet, uns von allen Bindungen an diese Welt an diesem Tag freizukämpfen, denn der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um das Sabbats willen.

Ich denke, dass ich dennoch meinen Vorgesetzten klar machen müsste, dass die Lösung nicht optimal ist. In dieser Sache bin ich mir noch nicht klar. Mal sehn.

Nun möchte ich Dir erzählen, wie sich die Veränderung bei uns abgespielt hat. Am Mittwoch, dem 7.12., muss hier die erste Welle von Gästen dagewesen sein. Leute aus dem Verteidigungsministerium und vom Staatssekretariat. Nach unserem Eindruck ist es möglich, dass sie nichts erreicht haben. Am Donnerstag, dem 8.12., war die nächste Gesandtschaft hier, vom Zentralkomitee. Ihnen muss der Durchbruch gelungen sein: Wir wollen doch hier keine andere Politik machen als die Politik unserer Partei. Am Donnerstagabend habe ich dann schon inoffiziell von der neuen Lösung erfahren. Du kannst Dir sicher gut vorstellen, dass ich froh und beschämt zugleich war ...

Am Freitag [9. Dezember] passierte dann etwas, was schon ein wenig Aufmerksamkeit erregt hat. Es war beim Warten vor dem Speisesaal. Die Kompanie stand in Marschordnung. Da kam der Politstellvertreter des Bataillonskommandeurs [Major Günther] an uns vorbei, sah mich stehen und rief mich zu sich. Er streifte die Handschuhe von den Händen und gab mir vor den Augen aller die Hand, wechselte einige Sätze mit mir und verabschiedete sich wiederum freundlich von mir. Die anderen haben nicht schlecht geguckt.

Ja, und am Sonnabend gab dann der Politvertreter des Kompaniechefs die Veränderung offiziell bekannt. Er wies zuerst auf die Umlegung hin und wollte dann sagen, warum es zu dieser Veränderung gekommen sei, also von uns Adventisten sprechen, da fehlten ihm plötzlich die Worte – Pause – dann sagte

> er, das sei für die adventistischen Brüder geschehen. Naja, wir dürfen uns untereinander nämlich im Dienst nicht mit Bruder anreden.
>
> Jetzt einige Worte zu den Kameraden. Wir haben Solidarität erlebt. Andere haben mit uns gefiebert. Sie haben gesehen, dass unser Problem auch ihr Problem ist – die Glaubens- und Gewissensfreiheit nämlich.
>
> Dass Gott uns dann half, brachte einige dann in Schwierigkeiten. Ein Diakon, der mich sehr unterstützt hat, sagte dann zu mir: „Nicht dass ihr aber nun denkt, dass das eine Bestätigung dafür ist, dass der Sabbat richtig ist." Gottes Hilfe hat einige in Verlegenheit gebracht. Nicht nur wegen des Sabbats, denke ich. Auch wegen der Frage, ob es nun Gottes Wille ist, dass man alles hinnimmt in Rücksicht auf Familie u. ä. Alles in allem sind wir dadurch von Anfang an sehr bekannt geworden. Man beobachtet mich. Wie ich arbeite. Wie ich bin (Brief Andreas Erben an Lothar Reiche, 19. 12. 1983, AAE SB).

Die zwei Tage Arrest brauchten von den fünf Verweigerern vom 19. November nicht angetreten zu werden. Bestraft wurde indirekt – alle sechs adventistischen Befehlsverweigerer durften nicht wie die anderen Bausoldaten zu Weihnachten oder über Silvester nach Hause fahren. Lothar Reiche protestierte in einem Brief an die Herren S. und G. vom Ministerium des Innern gegen die Urlaubssperre und schrieb:

> Ich frage mich, muss das sein? Was soll damit erreicht werden? Außerdem müssen unsere Bausoldaten immer noch am Samstagvormittag am theoretischen Unterricht teilnehmen und haben anschließend Stubenreinigen. Auch diese Ordnung ist in anderen Einheiten nicht üblich und für Adventisten belastend.
>
> Ich möchte Sie darum bitten, mitzuhelfen, dass in Prora möglich wird, was an allen anderen Plätzen, wo Bausoldaten dienen, möglich ist. Es wird sonst ständig neue Beunruhigungen geben (Brief Lothar Reiche an S./G., 20. 1. 1984, AAE SB).

4. Inneradventistische Differenzen aufgrund der ersten Konfliktlösung

Weil die Diskussion unter den Adventisten über den Rahmen der Sabbatruhe unter den Bedingungen des Kasernenlebens in Prora nach der ersten Konfliktlösung weiterging, wurde ein Treffen organisiert. In dieser Gesprächsrunde, an der u. a. M. B., E. B., S. V., Uwe Rühle, A. S. und der Verfasser teilnahmen und die wahrscheinlich im Januar 1984 stattfand, standen folgende Fragen im Mittelpunkt:

> Welche Möglichkeiten gibt es, in Prora wirklich Sabbat zu feiern?
>
> Welche Schwierigkeiten gibt es, in Prora wirklich Sabbat zu feiern?

> Ist eine gänzliche Dienstbefreiung der adventistischen Bausoldaten vom Dienst am Sabbat in Prora durchzuführen?
>
> Wie würde sich diese Dienstbefreiung und damit eventuell in Verbindung stehende Veränderungen am Dienstablauf auf unser Verhältnis zu den nichtadventistischen Bausoldaten auswirken? (Handschriftliche Notizen von Andreas Erben, Januar 1984 [?])

Im Gespräch prallten unterschiedliche Auffassungen aufeinander. S. V . sagte, der Sabbatvormittag sollte durch eine Anweisung so geregelt werden, dass man das Stuben- und Revierreinigen sowie die Belehrungen am Sonntag nachholen könne. Er betonte: „Mich stört, dass ich hier offiziell im Dienst stehe, dass ich also nicht im Dienst Gottes stehe, sondern von Menschen." M. B. hielt dagegen, dass man nicht alle Maßnahmen verlegen oder separat nachholen könne. Er meinte, dass unter den nichtadventistischen Bausoldaten Neid entstünde, wenn die Adventisten sich „abseilen" würden. Die Lösung, die am 17. Dezember eingeführt worden war, war auch für ihn nicht befriedigend. Das Ideale wäre, wenn Adventisten in ihre Räume verschwinden könnten. E. B. befürchtete, dass die Adventisten sich dadurch von den anderen Bausoldaten isolieren würden und fragte: „Sind die anderen meine Brüder oder nicht?" S. V. beklagte: „Du musst auch mal abschalten. Die Stille, die findest du nicht." Uwe Rühle meinte, das sei eine Illusion, worauf S. V. entgegnete, es würde uns an Glauben fehlen, dass ein Weg möglich sei, den wir nicht sehen würden. Uwe Rühle fragte daraufhin, was wir machen müssten, um das zu erreichen. S. V. antwortete, man müsse sich mit seinen Vorgesetzten auseinandersetzten. A. S. meinte, es ginge nicht um das Saubermachen am Sabbat an sich, sondern um die Beschäftigung – „dass wir alle wackeln". E. B. sagte: „Ich kann mein Denken von meinem Tun trennen. Auch in diesem Fall." Uwe Rühle wies darauf hin, dass die Vorgesetzten an den Adventisten ihre kooperative Art schätzen würden. Im Vergleich zu den adventistischen Verweigerern seien die anderen Befehlsverweigerer wie Verbrecher behandelt worden. Er befürchtete: „Wir werden für die zu lebensuntüchtigen Spießbürgern, die ihren Sabbat wollen... Und jetzt setzen die erneut zum Schlag an. Von der Schlappe haben sie sich bis heute noch nicht erholt." M. B. fragte: „Wissen wir, ob's jetzt das Maximale ist?" (Handschriftliche Notizen von Andreas Erben, Januar 1984 [?]) Uwe Rühle sah das eigentliche Problem tiefer liegend – in einer ungenügend ausgebildeten spirituellen Sabbathaltung der Adventisten:

> Ist unsere Unsicherheit nicht ein Zeichen, dass wir den Sabbat der Form nach gefeiert haben, und als uns diese Formen genommen wurden, plötzlich außerstande waren, Sabbat zu feiern, weil wir nicht den Sabbat im Geist gefeiert haben? Sonst hätten wir schnell neue Formen gefunden. Ich ertappe mich dabei, jetzt denke ich daran: Jetzt ist es 9.30 Uhr, jetzt beginnt der Gottesdienst... (Handschriftliche Notizen von Andreas Erben, Januar 1984 [?])

Innerhalb der Gruppe der adventistischen Bausoldaten in Prora hatte ein Prozess eingesetzt, beim dem neben die Auseinandersetzung mit dem Militärapparat der

NVA eine selbstkritische Überprüfung der eigenen Frömmigkeit trat. War es vorher darauf angekommen, die Sabbatruhe gegen einen Unterdrückungsapparat zu verteidigen, drängten sich nun Fragen nach dem Wesen des Sabbats in den Vordergrund. Das Leben suchte die Theologie. Die Extremsituation der Befehlsverweigerung mit ihren Begleitumständen hatte dabei möglicherweise als Katalysator gewirkt.

5. Neue Sabbatkonflikte in der Baueinheit

Am 1. Februar 1984 schrieb ich an Lothar Reiche von neuen Schwierigkeiten in Prora:

> Neue Schwierigkeiten mit dem Sabbat zeichnen sich ab, ja zwei von uns sind bereits Betroffene. Beim Hafenbau haben sich komplizierte Gründungsarbeiten nötig gemacht. Fundamente müssen tief in den aufgeschütteten Boden am Meer eingebracht werden. Man bedient sich dazu der Chaissontechnik. Behälter aus Stahlbeton dienen als Arbeitsbasis, sie werden immer tiefer in die Erde abgesenkt, der Druck in der „Glocke“ ist annähernd dem im Meer (in der entsprechenden Tiefe) gleich. Weil der Betrieb wohl in Arbeitskräfteschwierigkeiten gekommen ist, müssen wir BS nun dafür herhalten. Wegen der erschwerten Bedingungen unter dem erhöhten Druck haben viele von uns eine umfangreiche Spezialuntersuchung unterlaufen. Auf der Grundlage der Untersuchungen wird man zur Arbeit befohlen. Der Haken ist, dass mit dieser Anlage im Zyklus gearbeitet wird, wie die Arbeiter des Betriebes. Ich denke, das geht von Mittwoch bis Mittwoch (oder Dienstag), dann ist frei. Nun sind schon zwei von uns dem Chaisson-Kommando zugeteilt worden: A. D. aus Zittau und H. M. aus Weißenfels.
>
> Sie haben bereits beim zuständigen Kompaniechef vorgesprochen, ob sie am Sabbat durch Tauschen nicht arbeiten brauchten, ohne Ergebnis. Es soll da hart sein. Es geht um zwei Sabbate im Monat! (Als Ausgleich dürfen sie 14-tägig nach Hause fahren.) Ich habe über H. M. gehört, dass er eine Eingabe schreiben will, A. D. trägt sich ebenfalls mit diesem Gedanken. Ich habe heute mit meinem Kompaniechef gesprochen und ihn auf die Schwierigkeiten hin angesprochen. Er hat rumgeeiert. Sie hätten das doch bedenken können! Ich habe ihm gesagt, dass ich nicht am Sabbat dort unten arbeiten will. Er hat mein Ansinnen etwas heruntergespielt... Und das soll dort unten kein Zuckerlecken sein. Es hat heute schon beim ersten Einstieg Komplikationen gegeben. Die Norm dort unten ist sehr hoch, man muss ja mit den zivilen Arbeitern mitziehen, denn die arbeiten auf Leistung. (Einer ist heute unten umgefallen – einer hat Blut gespuckt) Sie wollen wohl aus uns normale Soldaten machen, denselben Bedingungen unterworfen wie andere, mit dem einen Unterschied, dass wir arbeiten (und viel Gewinn bringen), statt zu schießen. Unsere Glaubensangelegenheiten sollen wohl zurückgedrängt werden (Brief Andreas Erben an Lothar Reiche, 1. 2. 1984, AAE SB).

Am 6. April 1984 schrieb mir Lothar Reiche:

> Kürzlich wurde mir mitgeteilt, dass in der Angelegenheit A. D. ... eine Lösung gefunden sei und dass im Mai nochmals ein Besuch in Prora geplant sei. Ich hoffe ein erfolgreicher (Brief Lothar Reiche an Andreas Erben, 6. 4. 1984).

Der April verging und mit ihm verschwand die „alte" Bausoldatengeneration aus Prora – bis auf einige wenige, die nachdienen mussten. Für mich persönlich war es besonders schmerzlich, dass Uwe Rühle nicht mehr da war. Ein neuer Jahrgang Bausoldaten rückte Anfang Mai in Prora ein. Für einige der neu eingezogenen Adventisten wurde der Konflikt bezüglich der physischen Ausbildung am Sabbat wieder aufgerollt. Am Sonntag, dem 3. Juni 1984, schrieb F. H. während eines Kurzurlaubs von Zuhause aus an Lothar Reiche:

> Nach einem anfänglich guten Start gab es am Sabbat, dem 26. 5. doch ernsthafte Schwierigkeiten. Es war physische Ausbildung angesagt, die wir gezwungenermaßen mitmachen mussten. Diese Ausbildung war aber nur innerhalb unserer Kompanie. Daraufhin haben wir sechs Adventisten T. H., A.H., R. G., J. H., M. S. und ich Eingaben geschrieben. Meine Eingabe habe ich an Oberstleutnant Aschendorf ... gerichtet. Sie hat folgenden Wortlaut:
> „In der 4. Baukompanie wurde am Sonnabend, dem 26. 5. 1984 eine physische Ausbildung durchgeführt. Sie beinhaltete Übungen und Normabnahmen vom Anlegen der Schutzmaske sowie des Schutzanzuges. Weiterhin wurden Klimmzüge und ein 3000m-Lauf gefordert. Diese physische Ausbildung dauerte den gesamten Vormittag an.
> Da ich Siebenten-Tags-Adventist bin und mich das in große Gewissenskonflikte bringt, weil der Sonnabend als Ruhetag von uns gehalten wird, hatte ich den Kompaniechefvertreter Unterleutnant D. (Politoffizier der 4. BK) auf Folgendes aufmerksam machen wollen: Von dem Kompaniechef Oberleutnant S. und meinem Zugführer Unterleutnant W. in Anwesenheit von Unterleutnant S. wurde mir die getroffene Dienstregelung für Siebenten-Tags-Adventisten fest zugesichert. Das besagt: keine physische Ausbildung und keine Arbeitseinsätze an diesen Tagen für uns.
> Unterleutnant D. ließ mich auf die Anfrage „Genosse Unterleutnant, gestatten Sie, dass ich Sie spreche" wegtreten.
> Ein anderer Adventist bekam auf das gleiche Anliegen die Antwort, es gäbe keine Ausnahme.
> Genosse Oberstleutnant, Sie werden verstehen, dass ich durch dieses Geschehen mit großen Sorgen den kommenden Dienstmonaten entgegensehe. Bei einem erneuten Befehl zur physischen Ausbildung oder zu einem Arbeitseinsatz am Sonnabend, ist mir die Ausführung solcher Befehle nicht mehr möglich.
> Ich möchte Sie bitten, diesen Sachverhalt zu klären und mir zu garantieren, dass ich mich in der Zukunft auf die Einhaltung der oben erwähnten Vereinbarung verlassen kann" (Brief F. H. an Lothar Reiche, 3. 6. 1984, AAE SB).

Eine Woche später, am Sonntag, dem 10. Juni 1984, schrieb F. H. an Lothar Reiche, um ihn über weitere Entwicklungen in dieser Angelegenheit zu informieren. Er schilderte, was am Freitag und Sonnabend zuvor geschehen war:

> Alles kam ganz überraschend. Zuerst wurde ich zum Kompaniechef gerufen, dann zum OvD (Offizier vom Dienst) in den Stab geschickt und von dort aus zu Hauptmann Heine, dem Stellvertreter des Kommandeurs der Baueinheiten. Das Gespräch begann sehr unsachlich: Er müsste mit mir sprechen wegen meiner Eingabe, dass ich am Wochenende nichts machen wolle. Hauptmann Heine erklärte mir jedenfalls, dass es gar keine Regelung gäbe und auch die von mir angedeuteten Vorfälle vor etwa einem halben Jahr frei erfunden seien. Meine Bemühungen gingen dahin, ihm zu erklären, weshalb mir der Sonnabend als Ruhetag soviel wert ist. Das alles wollte er nicht begreifen. Meine Haltung interessierte ihn überhaupt nicht. Ich habe versucht ihm in „seiner Sprache" zu erklären, dass ich unter einem göttlichen Befehl stehe und die Missachtung des Ruhetages einer Befehlsverweigerung gleich käme. Auch da hielt er mir immer wieder die Dienstvorschriften entgegen.
>
> Fast gegen Ende des Gesprächs bot er mir an, ich solle doch den Wehrdienst ganz verweigern, wenn ich mich nicht nach den Dienstvorschriften richten wolle. Mein Eindruck während des gesamten Gesprächs war, dass Hauptmann Heine vorfühlen wollte, wieviel ich von der Regelung für Adventisten weiß. Dabei stellte er sich ganz dumm. Auch die Frage nach Personen, die mich darüber informiert haben, kam. Ich habe ihm gesagt, dass ich keine Namen nennen werde, und dass sich eine Erörterung der Umstände von dieser Regelung wohl erübrigt, wenn er mir sagt, dass es so etwas nicht gibt.
>
> Bruder Reiche, ich muss Dir schreiben, dass ich glaube, Oberstleutnant Aschendorff hat diese Eingabe nicht gesehen... So habe ich Hauptmann Heine auch direkt gefragt, ob Oberstleutnant Aschendorff diese Eingabe gelesen hat und ob dies seine Antwort ist. Erst redete Hauptmann Heine sehr drum herum. Auf die Wiederholung meiner Frage antwortete er „Ja"...
>
> Während meines Gesprächs, wurde der Kompanie für Sabbatvormittag eine Exerzierübung angekündigt. Aufgrund des letzten Satzes in meiner Eingabe, der auch ein heißer Punkt in dem Gespräch war, den ich aber aufrecht halte und zu dem wir alle stehen, sagte ich Hauptmann Heine, dass ich Befehle zur physischen Ausbildung und zu Arbeitseinsätzen als eine Provokation zur Befehlsverweigerung auffassen muss.
>
> Wir sechs Adventisten waren uns einig, diesen Befehl, wenn er am Sabbat ausgesprochen wird, zu verweigern.
>
> Gleich nach dem Frühstück kam der Befehl. Daraufhin bin ich zum KC[11]-Vertreter Unterleutnant D. gegangen. Er ließ mich wieder nicht zu Wort kommen, sagte mir aber, dass er weiß, warum ich komme. Wir sollten erst einmal mit heraustreten; alles weitere wolle er dann bekannt geben. Endergebnis war: wir

[11] In den NVA übliche Abkürzung für „Kompaniechef".

> Adventisten brauchten nicht daran teilnehmen, mussten aber dafür den Flur mit Ata[12] und Ostseesand scheuern. Wir haben uns die Sache so leicht wie möglich gemacht und doch ist das für uns keine Lösung gewesen. Es belastet uns (Brief F. H. an Lothar Reiche, 10. 6. 1984, AAE SB).

Lothar Reiche, der sich inzwischen über J. H., einem adventistischen Bausoldaten, der nicht in Prora diente und an seinem Standort Zugang zu einem Militärstaatsanwalt hatte, über die genaue Rechtslage betreffend des Sabbats kundig gemacht hatte, teilte am 18. Juni 1984 F. H. mit:

> Auf der Grundlage der Verfassung der DDR ist BS gemäß den Grundsätzen ihres Glaubens der Feiertag zu gewähren. Dabei hat freilich der Kommandeur die Möglichkeit zu entscheiden, wie weit sich das in seiner Einheit verwirklichen lässt. Ein Gottesdienstbesuch muss mit der Freistellung nicht verbunden sein.
>
> Der Sabbat zählt für Adventisten als „dienstfreier Tag". An dienstfreien Tagen kann nach der DV § 86 Ausgang gewährt werden, somit könnte sich auch ein Gottesdienstbesuch verbinden lassen.
>
> Ihr könnt diese Angaben getrost in Euren Gesprächen gebrauchen und auch sagen, dass Ihr das von mir wisst. Ich habe sie aus sicherer Quelle.
>
> Sollte sich auf der unteren Ebene nicht regeln lassen, dann schreibt eine Eingabe an den Minister für Nat. Vert. oder an E. Honecker selbst.
>
> Vermeidet oppositionelle Töne. Wir wollen keine Opposition, aber wir wollen, dass man uns in unserem Glauben versteht. Wir können unsere Überzeugung nicht mit den Zivilsachen ausziehen.
>
> Wir werden demnächst eine Begegnung mit dem Staatssekretär für Kirchenfragen Klaus Gysi haben und versuchen, auch in dieser Sache ein Wort zu sagen (Brief Lothar Reiche an F. H., 18. 6. 1984, AAE SB).

Inzwischen hatten mehrere adventistische Bausoldaten aus Prora Eingaben geschrieben. S. V. und drei andere Adventisten aus der neu eingezogenen 3. Baukompanie hatten sich an Erich Honecker mit der Bitte um eine grundsätzliche Dienstbefreiung der Adventisten am Sonnabend gewandt. E. B. und der Verfasser hatten Eingaben an den Staatsrat geschrieben. Im Gegensatz zu den Adventisten aus der 3. Baukompanie strebten wir keine vollständige Dienstbefreiung an, sondern baten den Staatsrat lediglich darum, sich dafür einzusetzen, dass sich alle Adventisten in der Kaserne zu Bibelarbeiten am Sabbat treffen könnten, ohne eine Maßregelung befürchten zu müssen (Brief Andreas Erben an Lothar Reiche, 11. 6. 1984, AAE SB).

[12] In der DDR gebräuchliches Scheuermittel.

6. Der Besuch von Armeegeneral Heinz Hoffmann in Prora und die darauf folgende zweite Konfliktlösung

Im Frühjahr 1984 wurde in Prora bekannt, dass ein Besuch des Verteidigungsministers, Armeegeneral Heinz Hoffmann, am Standort des Proraer Pionierbaubataillons „Mukran", dem die vier Bausoldaten-Kompanien der Baueinheit 2 angeschlossen waren, und auf der Baustelle des Fährhafens Mukran geplant war. Die SED-Führung strebte in dieser Zeit eine Aufwertung des Dienstes als Bausoldat an, um das Verhalten von friedensbewegten jungen Menschen in der DDR zu kanalisieren und Bestrebungen nach einem Sozialen Friedensdienst einzugrenzen (Neubert 1997, 576).
Stefan Gehrt und Andreas Ilse, zwei evangelische Christen, entschlossen sich im Vorfeld des Besuches, gemeinsam einen Brief an den Minister zu schreiben. Sie wollten sich auch für die Sabbatprobleme der adventistischen Bausoldaten einsetzen. Stefan Gehrt zeigte mir das Schreiben und fragte mich, ob ich als Dritter das Schreiben mit unterzeichnen wolle. Ich erinnere mich, dass ich Angst hatte und begründete meine Ablehnung mit einem Hinweis auf die politischen Passagen im Brief. Als Adventist war ich durch mein religiöses Umfeld so geprägt worden, mich aus politischen Angelegenheiten herauszuhalten. Stefan Gehrt akzeptierte diese Begründung und fragte mich, ob ich mit der Passage zu den Sabbatkonflikten einverstanden sei, was ich bejahte. Sie hatten geschrieben:

> Immer wieder wurde auf die besondere Situation der Bausoldaten aufmerksam gemacht, die zur Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten gehören. Nach Aussage unserer Vorgesetzten existiert aber noch immer nicht eine eindeutige Regelung, nach der sie ihre physische Ausbildung statt an Sonnabenden an anderen Tagen (z. B. freitagnachmittags) erhalten (Koch und Eschler 1994, 119).

Stefan Gehrt und Andreas Ilse wurden am Mittwoch, dem 11. Juli 1984, in Prora neben anderen Bausoldaten zu einem Gespräch mit dem damaligen Verteidigungsminister eingeladen – das einzige, das je zwischen Bausoldaten und einem Verteidigungsminister in den knapp fünfundzwanzig Jahren des Bestehens der Baueinheiten stattfand (ibid., 106). Dank der Initiative der beiden evangelischen Christen stand bei diesem einmaligen Ereignis auch die Sabbatruhe der adventistischen Bausoldaten auf der Tagesordnung. Stefan Gehrt berichtete in einem Brief an Lothar Reiche schriftlich von den Ergebnissen dieses Treffens:

> Am 11. 7. 84 fand anlässlich seines Besuches in Prora/Mukran ein genau ¾-stündiges Gespräch des Ministers Hoffmann, seines Stellvertreters Kessler, des Chefs des Pionierwesens (Generalmajor Seifert) und des 1. Sekretärs des SED-Kreisleitung Rügen mit zwölf BS (darunter keine Adventisten) in Gegenwart von Offizieren des Bataillons auf ausdrücklichen Wunsch des Ministers statt. Grundlage des durchweg locker und entkrampft geführten Gesprächs bildete

> der o. g. Brief. Der Minister ging der Reihe nach auf die einzelnen Punkte konkret ein: ...
>
> Zu 2.) sagte der Minister, dass ihm das Problem mit dem „komischen Feiertag" der Adventisten schon seit über 20 Jahren – aus den Zeiten der Kasernierten VP – bekannt sei. Er habe empfohlen (auf dieses Wort legte er besonderes Gewicht), auf die besondere Situation der Adventisten Rücksicht zu nehmen und sie von der Sonnabend-Ausbildung zu befreien – auch wenn das (wie in Betrieben auch) nicht immer möglich sein werde...
>
> Beim anschließenden Appell wurde gesagt, dass das Gespräch zwischen dem Minister und den Bausoldaten richtungweisend für die Zukunft gewesen sei. Aus den angesprochenen Problemen resultierende Befehle würden in den nächsten Tagen erlassen (Brief Stefan Gehrt an Lothar Reiche, Juli 1984 (?), AAE SB).

Nur sechs Tage nach dem Besuch des Ministers in Prora wandten sich am 17. Juli 1984 fünf adventistische Bausoldaten schriftlich an Lothar Reiche. Sie teilten ihm mit, dass F. K. und S. V., die am 10. Juni in Eingaben an E. Honecker um eine Dienstbefreiung für Adventisten am Sabbat gebeten hatten, in dieser Woche auf ihre Eingaben eine Antwort erhalten hätten (demnach in der Woche nach dem Ministerbesuch):

> Dies geschah diese Woche durch einen Oberstleutnant aus Berlin, der uns in Gegenwart von Oberstln. Aschendorff mitteilte, dass, wenn von höherer Stelle der Befehl zum Dienst am Sabbat käme, auch wir Adventisten daran teilnehmen müssten. Bausoldat S. V. und wir restlichen Adventisten stehen voll dahinter, machten die Vorgesetzten darauf aufmerksam, dass uns jetzt als letzte Konsequenz nur die Befehlsverweigerung bleibt (Brief F. K. an Lothar Reiche, 17. 7. 1984, AAE SB).

Lothar Reiche antwortete F. K. am 26. Juli 1984:

> Traurig macht mich, dass trotz vielfältigen Bemühens Eurer- und unsererseits bisher noch kein entscheidender Erfolg erzielt werden konnte. Ich hatte gehofft, dass Eure Eingabe an E. Honecker eine Lösung brächte, aber wie Ihr schreibt, ist das auch nicht eingetreten (Brief Lothar Reiche an F. K., 26. 7. 1984, AAE SB).

Am 9. August 1984 schrieb F. K. aus der 3. Baukompanie wieder an Lothar Reiche:

> BS F. K. war am vergangenen Samstag zu einem Gespräch im Stab, in dem ihm von Oberst Schwan mitgeteilt wurde, dass noch diese Woche offiziell bekannt gegeben wird, dass die Adventisten dienstfrei bekämen. Oberstltn. Aschendorff war ebenfalls zugegen.

> In dieser Zeit lief eine Kompanieversammlung, die innerhalb des Dienstplans vorgesehen war, und bei denen zwei Adventisten (BS W., BS S. V.) nicht teilnahmen.
>
> BS F. K. teilte den Inhalt des Gespräches noch während der Versammlung den zwei auf den Zimmern verbliebenen BS mit. Auf Grund des Fernbleibens erhielten ungerechtfertigt BS W., BS S. V. und BS F. K. Urlaubssperre.
>
> Obwohl wir später unseren Kompaniechef auf dieses Gespräch ansprachen, lehnte er ab, nachzugeben und uns Glauben zu schenken. Auch Gespräche im Stab blieben bisher erfolglos (Brief F. K. an Lothar Reiche, 9. 8. 1984, AAE SB).

In einem weiteren, wahrscheinlich noch im August 1984 geschriebenen Brief von F. K. an Lothar Reiche heißt es dann:

> Nun dürfen wir Dir mitteilen, dass wir von Seiten unserer Vorgesetzten, ausgehend vom Minister Hoffmann, sabbats dienstfrei bekommen haben. Wir sind Gott sehr dankbar, ohne ihn und das Gebet hätten wir es wohl nie geschafft.
>
> Das Problem der Kompanieversammlung steht aber nach wie vor, da diese von unserm Vorgesetzten als „Nicht-Dienst“ ausgelegt werden (Brief F. K. an Lothar Reiche, ohne Datum, AAE SB).

Von Stefan Eschler nach der Zufriedenheit mit den Ergebnissen des Gespräches mit Minister Hoffmann gefragt, nahm Andreas Ilse auch auf die Dienstbefreiung der Adventisten Bezug:

> Die Dienstbefreiung an Samstagen für Adventisten war ein nicht zu unterschätzendes Ergebnis, ich weiß, dass dadurch für die kleine Gruppe der Adventisten der Gewissensdruck verringert wurde. Für die Armeeführung war dies sicherlich kein großer Akt, doch für engstirnige Militärs (und das sind wohl die meisten Offiziere der NVA gewesen) ist Toleranz immer ein Fremdwort gewesen (Koch und Eschler 1994, 31).

Seit etwa August 1984 wurde der dienstfreie Sabbat die Regel im Soldatenleben der adventistischen Bausoldaten in Prora. Sie konnten von nun an häufig die Möglichkeit zum Kirchgang in die Adventgemeinde Bergen nutzen. Die neue Regelung erfolgte zeitnah zum Besuch des Ministers in Prora. Ohne den Brief von Stefan Gehrt und Andreas Ilse wäre das Sabbatproblem nicht beim Ministerbesuch angesprochen worden. Der Sabbat war zum Konfliktfall zwischen adventistischen Christen und der atheistischen Staatsmacht geworden, allerdings hatten sich engagierte evangelische Christen mit Adventisten in dieser Frage solidarisiert, weil es bei der Frage der Sabbatruhe auch um die Glaubens- und Gewissensfreiheit aller ging.

7. Weitere Entwicklungen in Verbindung mit der Sabbatruhe adventistischer Bausoldaten

Im dritten Diensthalbjahr (November 1984 bis April 1985) hatte ich einen Arbeitsplatz im Betonlabor der Mischanlage Mukran. Dort war eine zivile Arbeitskraft krankheitsbedingt ausgefallen und als gelernter Baufacharbeiter erschien ich für diese Aufgabe gut geeignet zu sein. Arbeitsmäßig war ich von den anderen Bausoldaten nun völlig isoliert. In einer anderen Kompanie wurde eine Brigade gebildet, die nur aus adventistischen Bausoldaten bestand. Sie arbeiteten von Montag bis Freitag und hatten am Sabbat dienstfrei. Die Arbeitsmoral adventistischer Bausoldaten begann unter den Bausoldaten ins Gerede zu kommen. Die negativ geladene Redewendung von den „Sieben-Feiertags-Adventisten" machte die Runde. Mit der erreichten Sabbatruhe in der NVA war offenbar eine gewisse Entfremdung und Isolierung von den anderen Bausoldaten verbunden, wie E. B. befürchtet hatte.
Uwe Rühle blieb nach seiner Entlassung aus der NVA Ende April 1984 mit der Sache der Bausoldaten verbunden. Auch den jüngsten Entwicklungen bei den adventistischen Bausoldaten in Prora schenkte er Aufmerksamkeit. Im Juni oder Juli 1984 schrieb er mir:

> Vielleicht können wir auch etwas für Euch tun.
>
> Du sollst wissen, dass wir schon etwas getan haben – Genaueres kann ich Dir jedoch, im Dienst der Sache, momentan noch nicht berichten. Werde es jedoch tun, sobald die Zeit dafür reif ist. Wichtig wäre also, dass ich, soweit vertretbar, über alles unterrichtet bin. Wir, das heißt der aktive Kern der alten Truppe, sind noch immer in guter Verbindung, haben uns auch schon mehrfach getroffen, gesprochen und geschrieben und möchten noch mehr für Euch tun (Brief Uwe Rühle an Andreas Erben, ohne Datum).

Vermutlich hatte Uwe Rühle damit den „Offenen Brief" von acht ehemaligen Proraer Bausoldaten an den Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker im Blick, der im Juli 1984 verbreitet wurde und der neben anderen auch von Uwe Rühle verfasst worden war – wichtige Treffen hatten in seiner Leipziger Wohnung stattgefunden. In diesem Brief, der umfangreiche Vorschläge für den Dienst am Frieden enthielt, wurden auch zwei Bereiche angesprochen, die für die Konflikte um die Sabbatruhe der adventistischen Bausoldaten bedeutsam waren:

> Sollte man nicht den Befehl, der im Ernstfall zur taktischen Führung einer militärischen Formation notwendig ist, im täglichen Dienstablauf sparsam, verantwortlich und nicht anstelle fehlender Argumente oder zur Machtdemonstration einsetzen, um Wert und Wirksamkeit dieses Instrumentes zu erhalten?

> ... Sollte man nicht, wenn unser Glauben wirklich akzeptiert wird, unnötige Einschränkungen vermeiden, die seiner Ausübung entgegenstehen?[13]

Die speziellen Probleme der adventistische Bausoldaten wegen der Sabbatruhe in Prora waren in diesen Sätzen in einen größeren Rahmen aufgegangen – in Verbindung mit Aussagen zur gesamtgesellschaftlichen Situation. Der Adventist Uwe Rühle hatte sein persönliches Glaubenszeugnis in den Dienst einer Suche nach mehr Menschlichkeit gestellt.

8. Fazit

Kirchen und Glaubensgemeinschaften sind häufig Speicher kollektiver traumatischer Erfahrungen. In der Weltsicht und im Erwartungshorizont von Siebenten-Tags-Adventisten wirken Erinnerungen an religiös-soziale Stigmatisierungen und Verfolgungen nach. Einerseits kann das zu einer paranoiden Weltflucht führen. Andererseits können Adventisten dadurch für auftretende repressive Strukturen sensibilisiert und zum Widerstand ermutigt werden. Im Vollzug des Glaubens realisiert sich religiöse Identität. Der Satz „In der Armee gibt es für sie nichts Höheres als den Befehl, kein Gott und kein Gewissen", verbunden mit einem Befehl, der die gewissensmäßige Sabbatruhe verletzte, konstituierte in Prora 1983 einen *status confessionis*, der auch für andere Bausoldaten eine Funktion hatte. Das Vorgehen der örtlichen Vorgesetzten in Prora entlarvte ein vorgeblich humanistisches System als im Extremfall repressiv und menschenverachtend.
Konkrete Vorstellungen über das Wesen und die Absichten globaler gesellschaftlicher Akteure wie in traditionell geprägten apokalyptischen Anschauungen im Adventismus sollten bestimmte Grundmuster menschlicher Interaktionen für die anbrechende Zukunft erwarten lassen – besonders wenn von der Naherwartung der Wiederkunft Jesu ausgegangen wird. Eine Eschatologie, die schon für die Gegenwart Bedeutung hat, kann komplexe Wahrnehmungen ordnen helfen und zu sinnvollen Handlungsoptionen führen. Wer Eschatologie dagegen als rein zukünftig betrachtet, sichert so zwar die Unantastbarkeit von Glaubensüberzeugungen, gefährdet aber ihre Bedeutung für die Alltagspraxis des Glaubens und koppelt sie vom Erwartungshorizont für die im „Hier und Jetzt" tatsächlich anbrechende Zukunft ab.
Statt einer staatskirchlichen Allianz von evangelischer und katholischer Kirche standen die Adventisten in Prora in der Bekenntnissituation einem atheistischen Staat gegenüber. Evangelische Christen verbündeten sich nicht mit dem Aggressor, sondern solidarisierten sich mit den Adventisten, obwohl sie deren theologische Überzeugungen nicht teilten.

[13] Offener Brief von Mathias Clauß, Ralf Hirsch, Jürgen Kotzur, Bernd Kühnel, Rolf-Ingo Ohlemann, Matthias Rothe, Uwe Rühle und Gunter Schramm an den Staatsratsvorsitzenden Erich Honecker, ohne Datum, AAE SB.

Die Erinnerung an kollektive Verletzungen in der Vergangenheit darf nicht dazu führen, dass man sich weigert, in der Gegenwart neue Erfahrungen zu sammeln. Im Gegenteil, eine lebendige Spiritualität sucht den Abgleich zwischen traditioneller Erwartung und erlebter Wirklichkeit.

Lothar Reiche, der damalige Präsident der Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, stellte sich hinter seine Glaubensbrüder in Uniform und trug dadurch dazu bei, dass sie sich trotz räumlicher Distanz und Isolierung hinter Kasernenzäunen in kritischen Situationen mit ihrer Glaubensgemeinschaft verbunden fühlen konnten. Im Rückblick wird deutlich, dass neben der seelsorgerlichen Begleitung eine gründliche theologische Aufarbeitung der Erfahrungen sowohl für die Beteiligten selbst wie auch für die Glaubensgemeinschaft als Ganzes sinnvoll gewesen wäre. Vielleicht kann dieser Aufsatz – wenn auch verspätet erst nach mehr als zwanzig Jahren – dazu einen bescheidenen Beitrag leisten.

Die Erfahrung adventistischer Bausoldaten in Prora 1983–1984 zeigt deutlich, dass adventistische Identität in Verbindung *mit* Christen anderer theologischer Prägung und nicht *gegen* sie gelebt werden kann. Sie zeigt aber auch die Notwendigkeit der Solidarität mit Andersdenkenden und Andersglaubenden, die in ihrer Glaubens- und Gewissensfreiheit unterdrückt werden. In der kalten Proraer Kasernenwelt hatte beides zueinander gefunden, adventistische Identität und christliche Solidarität, und so Menschlichkeit gefördert und bewahrt.

Literatur

Böttcher, Manfred: *Gratwanderungen einer Freikirche im totalitären Regime*. Frankfurt a. M.: Lang, 2005.

Dederen, Raoul (Hg.): *Handbook of Seventh-Day Adventist Theology*. Hagerstown: Review and Herald, 2000.

Hartlapp, Wolfgang: *Adventgeschichte*. Friedensau: Theologisches Seminar, 1984.

Horch und Guck. Zeitschrift, hg. vom Bürgerkomitee „15. Januar“ e. V.

Judt, Matthias (Hg.): *DDR-Geschichte in Dokumenten* (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 350). Bonn: BpB, 1998.

Koch, Uwe, und Stephan Eschler (Hg.): *Zähne hoch, Kopf zusammenbeißen.* Kückenshagen: Scheunen-Verlag, 1994.

Koch, Uwe (Hg.): *Zivilcourage und Kompromiss: Bausoldaten in der DDR 1964 bis 1990*. Berlin: Robert-Havemann-Gesellschaft, 2005.

KulturKunststatt Prora (Hg.): *NVA-Museum Prora/Rügen*. Hüllhorst: Kurt Meyer, 1997.

Liersch, Hendrik: „Prora.“ *Horch und Guck* 13.2, 2004, 31–32.

Mager, Johannes: *Sabbat feiern.* Lüneburg: Advent-Verlag, 2002.

Neubert, Ehrhardt: *Geschichte der Opposition in der DDR 1949–1989*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung 346. Bonn: BpB, 1997.

Püschel, Berndt: „Urchristentum hinterm Stacheldraht.“ *Horch und Guck*, 13.2, 2004, 27–28.
Reiche, Lothar (Hg.): *Als Adventist in der DDR*. Lüneburg: Advent-Verlag, 2001.
Rühle, Uwe. „Schriftliche Erinnerungen aus zwölf Monaten Wehrdienst als Bausoldat in Prora, November 1982 bis Oktober 1983“ Unveröffentlichtes Manuskript, o. J.
Schmitz, Klaus: „Der große Endkampf: Grundzüge und Grundstrukturen des biblisch apokalyptischen Themas und seine eng geführte traditionelle adventistische Deutung.“ Unveröffentlichtes Manuskript, 2002.
White, Ellen G.: *Der große Kampf zwischen Licht und Finsternis*. Berlin: Gemeinschaft der Siebenten-Tags-Adventisten, 1976.
Zimmermann, Thomas: „Klapperndes Schutzblech am Prunkwagen des Sozialismus.“ Heinz Janning, Klaus Pokatzky, Hans Jürgen Röder und Peter Tobiassen (Hg.): *Kriegs-/Ersatzdienst-Verweigerung in Ost und West.* Essen: Klartext, 1990, 273–282.

Spes Christiana 17, 2006, 113–128

An Emerging Genre: Adventist Denominational Statements and Their Theological Implications

Stefan Höschele, Theologische Hochschule Friedensau

Zusammenfassung

Eine neue Gattung theologischer Texte wird gewöhnlich verwendet, wenn die Notwendigkeit für sie gegeben ist. Dieser Artikel beleuchtet solch eine Gattung: offizielle Erklärungen der Siebenten-Tags-Adventisten. Beschrieben und diskutiert werden ihr Hintergrund, ihre Funktion und Rezeption sowie unterschiedliche Verständnisse der Bedeutung dieser Texte. Zuletzt werden Schlussfolgerungen für die Hermeneutik dieser Erklärungen und ihre Bedeutung für die adventistische Theologie gezogen: Sie sind ein Baustein der sich entwickelnden adventistischen Ethik, sie zeigen die Notwendigkeit einer Adiaphoralehre auf und sie können als Ausdruck einer Theologie der Kultur angesehen werden.

The production of faith-related texts is a process that can lead to surprising outcomes. Of course, it mostly entails the use of well-known products such as exegetical treatises, dogmatic expositions, homilies, prayers, devotional pieces, or tracts. Sometimes, however, a new type of text is invented – the ancient Christian creeds are an important case in point. When this happens, there is usually a reason that prompts this development; at the same time, the new texts may develop dynamics of their own, which are not fully predictable. The emergence of such a new genre is therefore worth discussing at some length.

This article deals with official statements released by the Seventh-day Adventist Church, a type of text which is new in the context of this denomination. Starting in the late 1970s, the leadership of this church has been increasingly concerned with various ethical and theological issues on which it formulated declarations.[1] A detailed analysis of many of the statements could be written; however, this article deals with the body of documents as a whole and discusses what the emergence of the statements as a genre implies. This will be done in three steps: (1) making observations regarding background and character of these statements, (2) reflecting on their function and reception, and (3) discussing their theological implications.[2]

---

[1] Already in 1977-1979, two documents – one on creation and the other one on inspiration and revelation – were drafted and circulated. This led to a substantial debate on the necessity and possible problematic uses of such texts (Wright 1977). Finally the documents were published as "study documents" ("Study Documents" 1980).

[2] I would like to thank Kai Mester and Rolf Pöhler for their helpful comments on earlier drafts of this article.

1. Nature and Background

The observations in this first section are made to help the reader understand the nature of these statements, their content, history and pre-history, and the way they are being produced. Fortunately, the statements are easily available; the communication department of the denomination's General Conference has collected them on its website.[3] New items are added as soon as they are voted, and the print edition *Statements, Guidelines and Other Documents* is updated every few years and is now in its fourth printing.

As the title of the book says, both the printed collection and the website make a distinction between three types of documents. This distinction is not entirely clear in some cases, for some of the statements and "other documents" contain explicit or at times implicit guidelines – e. g., the statement "Theological and Academic Freedom and Accountability" or the document "Declaration of the Seventh-day Adventist Church on Church-State Relations." Most of the "guidelines," in turn, reveal authentic theological deliberation and therefore constitute much more than a collection of rules and should be viewed as public declarations as much as the "statements." Thus, these three categories may be considered as one body of texts, and in the following discussion "statements" refers to all of them.

The *content* varies, but the 83 items counted on the website in mid-2006 may be divided into three groups – some dealing with theology, others concerned with the concrete shape and values of the Seventh-day Adventist Church as an organization, and the bulk of the statements on ethical matters. Furthermore, thirteen distinct themes may be identified:

A. Theology

(1) *General Theological Matters*: Creation (two documents), Engaging in Global Mission, Holy Bible, Methods of Bible Study, Proselytism, Scriptures, Spiritual Renewal, Theological and Academic Freedom and Accountability

(2) *Adventist Theological Matters*: Ecumenical Movement, How Seventh-day Adventists View Roman Catholicism, Relationships with Other Christian Churches, Sabbath Observance, Spirit of Prophecy (two documents), Year 2000

B. The Seventh-day Adventist Church Organization

(3) *General Statements*: Mission Statement, Values Statement, Quality of Life: On Being Transformed in Christ, Total Commitment to God

(4) *Church Operations*: Guidelines for Employer and Employee Relationships, Trademark Guidelines, Use of Tithe, Ethical Foundations for the General

[3] See "Official Statements" 2006 (www.adventist.org/beliefs/statements) and the "Guidelines" and "Other Documents" links on the same site.

Conference and Its Employees, Strategic Issues for the Seventh-day Adventist Church, Communication Strategy Commission Report

C. Ethics

(5) *Bioethics/Life Ethics*: Abortion, Birth Control, Care for the Dying, Christian Principles for Genetic Interventions, Considerations on Assisted Human Reproduction, Gene Therapy, Human Cloning

(6) *Ecology*: Caring for Creation, Climate Change, Environment, Stewardship of the Environment

(7) *Family Ethics*: Abuse and Family Violence, Children – Well-being and Value, Family, Family Violence, Home and Family, Marriage

(8) *Health*: AIDS (three documents), Chemical Use, Abuse, and Dependency, Sexually Transmitted Diseases, Drugs, Health-Care Institutions, Smoking and Ethics, Smoking and Tobacco

(9) *Human Rights*: Female Genital Mutilation, Human Relations, Human Rights, Homelessness and Poverty, Literacy, Racism, Respect for All People, Tolerance, Women's Issues

(10) *Peace and Politics*: Assault Weapons, Church-State Relations, Crisis in Kosovo, London Bombing, Peace (two documents), Peace Message to All People of Good Will, The Role of the Ten Commandments in Public Life

(11) *Religious Liberty*: Religious Extremism – A Danger to Religious Liberty, Religious Freedom, Religious Minorities and Religious Freedom

(12) *Sexual Ethics*: Homosexuality, Pornography, Same Sex Unions, Sexual Abuse, Sexual Behavior, Sexual Harassment

(13) *Miscellaneous*: Competition, Gambling, Music, Temperance Principles and Acceptance of Donations

Apart from indicating the particular topics addressed in the statements, this overview makes visible the *overall balance of themes*. Some theological issues and some documents dealing with the identity and function of the Seventh-day Adventist Church as an organization stand alongside affirmations in the field of individual ethics and a large number of statements from the realm of social ethics and public concern. Thus, issues from the whole range of problems arising from human living are being addressed.

How are the statements produced? Almost all of them are accompanied by a note regarding their immediate origin, date, and the responsible committee. In several cases a General Conference president published a statement after consulting with regional (world division) church presidents, but most of the documents were voted by the denominational General Conference Executive Committee or its reduced version, the Administrative Committee. Only a few stem directly from a

particular commission or department. In any case, the statements can be counted as fairly representative of the church's thought leaders worldwide.

The most important occasion for the voting and release of statements were the quinquennial General Conference sessions; almost half of the present documents come from these meetings. Only a single statement in the collection dates back to 1980, and there is one much older text on "Relationships with Other Christian Churches," which originated in the 1920s. Therefore, when five such documents were issued in 1985, this was the real beginning of what is now a genre of its own.

It should be noted, however, that there was a tradition of voting statements on different topics even before 1980, only that generally they were not published in easily accessible places and passed into oblivion as years went by. The one exception is the declaration on "Relationships with Other Christian Churches," presumably because of its inclusion in the *General Conference Working Policy*. Yet the overwhelming majority of the earlier statements voted by Adventist committees did not survive their generation, in spite of their interesting content.

Of course, not all such earlier statements can be listed here; only a few will be mentioned to show the themes that were addressed. They are all found in the minutes of the General Conference.[4] Among the most famous examples are resolutions made between 1865 and 1868 on "Voting," "Our Views of War," "Our Duty to the Government," "War," and military service (they are all reproduced in Morgan 2005, 95–96). In the American Civil War and immediately after the establishment of the denomination in 1863, this was a burning issue that obviously had to be dealt with in some way.

Other statements include periodic texts on Sabbath observance (see, e. g., the 1935, 1940, and 1960 GC Minutes) and statements on polygamous marriages (1930 and 1941; for an excellent discussion, see Maberly 1975). The 1960s and 1970s brought forth a "Statement of Ethics and Operating Principles for Seventh-day Adventist Hospitals" (1960), a statement addressing race issues entitled "Human Relations in the Seventh-day Adventist Church" (1961), a declaration on "Church-State Relationships in the United States" (1965), "Guidelines toward an S. D. A. Philosophy of Music" (1972),[5] and the statement "Seventh-day Adventist Concepts of Psychology" (1975).

What is clear is that some of the earlier statements found in the denomination's history directly arose from specific problems in missionary operations and in the relation with the society. Others aimed at clarifying issues of everyday life, and some were needed for church operations in a given context. Different from the

[4] The minutes of the General Conference (GC) of Seventh-day Adventists are stored in the GC Archives, Silver Spring, USA. All minutes until 2000 are also available online at http://www.adventistarchives.org/DocArchives.asp.

[5] Cf. the 2004 statement "A Seventh-day Adventist Philosophy of Music – Guidelines"; see *Statements* 2005, 147–150.

recent collection of statements, issues of public concern were almost absent.[6] Of course, in some areas such as bioethics or ecology, there was no public discussion until about one generation ago. However, the diversification found in the post-1980 statements is evidently a new development.
Moreover, the earlier statements had two characteristics that distinguish them from later ones: (1) They were mainly designed for internal use and did not primarily serve to present views to a public. (2) Accordingly, they mostly belonged to the category of "guidelines" for a particular group of church employees, for members or in church issues. In these two respects, the present collection constitutes a new genre: Many of the post-1980 statements declare positions but also discuss views; they often provide principles derived from biblical texts, but do not always present the clear-cut rules found in earlier statements. In other words, the post-1980 statements mostly speak about attitudes and general principle, portray a range of options for Seventh-day Adventist Christians, but often leave final decisions regarding debated matters to the individual.

2. Function and Reception

With this last observation, the question arises which function the statements have – i. e., which audience they address, what role they play in the Seventh-day Adventist Church, and what their existence implies for this denomination. Do they merely reveal a status quo, do they possibly cement it, or will they pass into oblivion as many of the pre-1980 documents did? Are they taken note of, and do they possibly develop dynamics of their own?
Due to the large variety of topics, it is obvious that the intended audiences are also quite diverse. The introduction to the book edition says, "enquiries come from Seventh-day Adventist believers themselves, church pastors and from the general public or media" regarding what the denomination says about a particular topic (*Statements* 2005, iii). Thus, the statements are supposed to be heard by all those who are interested in the issues addressed, i. e. "varied publics" (*Statements* 2000, iv).
It is a bit surprising that the 2005 edition of the *Statements* book changes this declaration of intent to another wording: "In all, the documents were written with a particular church public in mind" (*Statements* 2005, iii). There is no explanation whether they are therefore primarily intended for Adventists themselves or other Christians but not the non-Christian public. Presumably, the Adventist Church is meant here, which would mean that the editors perceive their use to be primarily inside the denomination, like in the period before 1980. This, however, is somewhat at odds both with the "varied publics" mentioned in the earlier edition and

[6] A similar observation is made by Plantak 1998 regarding the general relationship of Adventism with the public and the denomination's dealing with matters of social ethics.

with the initial idea behind the publication – that it would serve as a tool for Adventist communication professionals in their media contacts (ibid.). At any rate, the statements are published and, therefore, are available to everyone; after all, "As the church continues to grow and make an influence, its role in society will require that its views and what it holds to be true becomes known" (ibid., iv).
This line of thought clearly mirrors the reality of a 15-million-member denomination. At the same time, it intimates that it is mandatory to reflect on the actual role the statements have in expressing Adventist thinking both in the context of the societies where the denomination operates and inside the denomination.
When considering the function of the statements in the church which produced them, the time in which they originated is revealing. Probably it is more than a coincidence that the General Conference session after 1980 brought the beginning of the first wave of statements. In 1980, the Twenty-Seven Fundamental Beliefs had been voted, the first elaborate statement of faith that a Seventh-day Adventist General Conference session ever discussed. The Fundamental Beliefs were not meant as a creedal statement but emphasized that "Seventh-day Adventists accept the Bible as their only creed." Still, they implied that the denomination had come to a stage where it was felt that a written consensus on doctrinal matters was needed.[7]
This consensus on the one hand and the abundance of denominational literature on the other left a gap which the statements aim at filling to some extent. The few other official texts that this church has on a global level – the *General Conference Working Policy* and the *Church Manual* – were not the right forum for discussions of complicated ethical matters or declarations of positions on diverse public concerns. Likewise, leaving such matters entirely in the hands of individual authors seemed inappropriate in an organization with five million members in the mid-1980s. Perhaps somewhat unintentionally a second type of theological texts was thus created, a level of pronouncements which do not have the binding force of working policies or the *Church Manual* but which are still official in the sense that leading committees of the denomination voted or endorsed them.
Thus, several explanatory lines for this emergence of a genre should be considered.

(1) A growing organization evidently needs growing means and channels to express itself; therefore, the production of denominational statements may simply

[7] The introduction to the *Statements* book refers to the Adventist heritage of a "non-creedal approach" and mentions that a set of "fundamental beliefs" were formulated in the 1930s. This statement, however, did not have the weight of the 1980 Fundamental Beliefs because it had been drafted by a three-member commission, had never been discussed in detail by the General Conference, and was initially mainly meant for a self-portrayal to governments in missionary contexts. Thus, the beliefs formulated by a large group of theologians and modified by representatives from all over the world in a General Conference session in 1980 may well be counted as the first truly representative statement of Adventist beliefs.

be assessed as a *by-product* in the expansion of a successful institutional machinery. However, other metaphors probably describe the process better.

(2) The statements may also be viewed as a *sign of maturation*. Seventh-day Adventists have become a community that cannot keep silent in view of public and theological issues which it encounters, and responding verbally is the very least that a denomination is able do. Other Christian churches do the same,[8] and it would be surprising if Seventh-day Adventists with their global outlook and presence did not address matters which are of interest to all humans.

(3) Especially in the context of a diversifying global church, one function of the statements is to *create some degree of unity* in the midst of an ever increasing variety of Adventisms (cf. Johnsson 1995). While it is evident that a worldwide denomination cannot be uniform, guidelines and documents on some matters at the very least point towards common goals and ideals.

(4) Some statements imply that Adventists agree to disagree on some points, leaving specific options to the individual and outlining only theological principles and possible applications. This indicates that the documents must also be taken as a *sign of differentiation* in the denomination. Not only do the themes range from theology to church operations and from individual to social and political ethics. The new genre also allows for this large variety of issues to be addressed in different ways: from tentative or reflective documents on the one side to outright operational guidelines on the other.

Another development also points into this direction of statements as a sign of differentiation. On the one hand, the General Conference statements were translated into several languages, which indicates that the need to have such texts is felt in many places.[9] However, statements produced by committees of the worldwide denomination were also paralleled by similar texts originating from several regional or national church bodies, especially during the last decade.[10] With the

---

[8] Representative collections of several worldwide denominational bodies may be easily found in the internet. For Anglicans, a complete set of the resolutions at the Lambeth Conferences may be found at www.lambethconference.org/resolutions; the Church of the Brethren has a listing of declarations made from 1946 onwards at www.brethren.org/ac/ac_statements; a large number of Roman Catholic documents may be found through the Vatican's website www.vatican.va or, in a German version, at www.dbk.de/schriften/verlautbarungen. Two very interesting collections have also been produced by the Evangelical Church in Germany (see "Denkschriften" 2006 and "EKD-Texte" 2006). It should be noted that these texts vary in length and that most of the Adventist statements are rather short in comparison with, for instance, many of the Catholic and German Evangelical ones.

[9] Some examples: French: "Position de l'Eglise adventiste" 2006; German: *Erklärungen* 1998 and 2002; Italian: "Documenti Ufficiali" 2006; Spanish: "Comunicados Oficiales" 2006.

[10] To cite a few examples, Australian Adventists voted a declaration on Labor Unions in 2004 ("Seventh-day Adventists and Trade Unions" 2003), a text that shed new light on an old denominational and public issue. In the Euro-Africa Division, a document on "Seventh-day Adventists and

world church engaging in debates on public issues and making statements on them, it is not surprising that church leaders in some areas of the world started doing the same, at times in a more unequivocal manner or on issues where a global consensus is hard to reach.[11]

Additional light is shed on the function of the statements by the way in which they have been received by various audiences. As with the pre-1980 statements, no complete account can be given here, and a reasonable treatment of their *Wirkungsgeschichte* may only be attempted after several decades. Therefore, the following observations should be understood as preliminary reflections which seek to raise the right questions rather than give definite answers. However, these questions do elucidate the possible functions of the statements genre, and the following four categories are derived from some exemplary cases.[12]

(1) *Supplement to Doctrinal Statements*

One way in which the corpus of statements may be understood is a subsidiary to those texts which form the doctrinal consensus of the denomination. Being official documents next in "rank," they may consequently be viewed as semi-doctrinal. An example for this perspective is the manner in which the constitution of the Adventist Theological Society uses the 1986 document "Methods of Bible Study" (*Statements* 2005, 209–218). There it is stated that this society "accepts the Bible as the foundational authority in matters of faith and life and upholds Christ as the only Savior of the world" and "affirms the 'Fundamental Beliefs of the Seventh-day Adventist Church' as its theological position." At the same time, this constitution states that the society "adheres to the 'Methods of Bible Study' document as voted by the General Conference Executive Committee ... in 1986 ... as its hermeneutical position" (Adventist Theological Society 2006). This document, which rejects any use of historical-critical methodology, is therefore given an important status in the self-definition of this scholarly association, a status which is only second to the denominational statement of beliefs.

---

the Efforts Regarding the Unity of Christians" was published in 1991 (*Erklärungen* 1998, 61–63). Three most interesting texts from the recent past are the German-Austrian confession of guilt ("Declaration of the SDA Church in Germany and Austria" 2005), the "Nairobi Declaration" on HIV/AIDS by church representatives in Eastern Africa (East-Central Africa Division 2003) and the statement "Violence and Non-Violence" by the Franco-Belgian Union in 2006.

[11] The Australian statement on Labor Unions, for instance, departs from the historic Adventist stand of rejecting Union membership in view of societal changes that have taken place in the past generations. The Franco-Belgian statement on violence and non-violence, in contrast, calls Adventists back to the historic stand of abstaining from all military service. The non-combatant stand was the most prominent Adventist concept until the early 1960s, but in 1972, the Annual Council voted to leave decisions regarding military service to the individual. On the whole issue, see Lawson 1996.

[12] Apparently the statements have mainly been read by academics and media professionals so far. The actual reception of the statements among the different intended audiences would justify an empirical study of its own. This is beyond the scope of this article but would certainly yield important insights.

This indicates a "high view" of the statement concerned with the implication that at least some statements form a supplement to the "Fundamental Beliefs." Such an approach to the statements raises the question how much debate is possible and necessary once a statement has been voted and published.

(2) *Opportunity for Discussion*
It is therefore not surprising that a rather critical approach to the statements is found on the opposite side of the denominational spectrum. It occurs especially in publications of other Adventist academics, notably in the journals *Spectrum* and *Adventist Today*. Some texts such as those on "Birth Control" and "Christian Principles of Genetic Intervention" (*Statements* 2005, 6–9; 170–177) were received positively because of their differentiated character; others, e. g. those on abortion, homosexuality, music, and war were viewed more critically (see, e. g., Fulton 2000; *Adventist Today* 1993).
What is clear in these journals is that such official documents are viewed as essentially being a discussion base. Thus, they are not assigned a special status that would lift them above the general denominational literature. This critical view raises the question whether there is any authority in such texts and if so, in which sense. At the same time, it points to the necessity of reflection on the basis and beyond the statements.

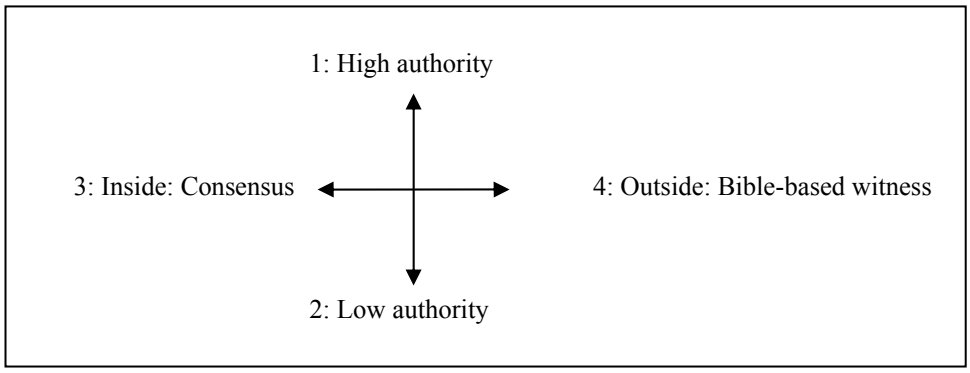
(3) *Consensus of a Spiritual Community*
A third perspective, which probably corresponds to that held by many of those who voted the statements, is that most of these documents demonstrate the consensus of Adventist thought regarding a particular aspect of life or faith. In this perspective, the degree of authority inherent in such texts is not the main issue; rather, the statements are considered as present expressions of a faith community. For instance, in Reinder Bruinsma's monograph *Matters of Life and Death*, which deals with matters of life ethics, "Church Statements" correspond to one of the sources of ethics which he calls "the spiritual community of which we are a part" (2000, 21, 25–26).
This implies that the statements indicate a present understanding on particular issues. While they do not constitute once-and-for-all pronouncements, they do have an important guiding function for the community whose leaders designed them. At the same time, one must ask whether this perspective does justice to the fact that many of the statements were written by experts and published for the context of Euro-American societies. Moreover, it is questionable whether they should really be viewed as a broad consensus in every case. In many parts of Africa, for instance, the very balanced statement on family planning ("Birth Control") does not reflect the majority view in the church. At the very least, however, the statements do reflect what Adventist church leaders commonly hold.

(4) *Bible-Based Witness*

A fourth type of reception is the way in which non-Adventists deal with the statements. Evidently non-Adventists opinions regarding these texts depend on the actual statement and differ widely. Moreover, apparently few non-Adventists have engaged in an in-depth discussion of Adventist documents of this kind. Therefore, the only extensive treatment of an Adventist statement that has been found will be discussed here as an example.

A recent dissertation on euthanasia and ecumenical ethics (Schardien 2005) probably illustrates well the general impression that Adventist denominational statements evoke among other Christians. This study devotes an entire chapter to free church statements on this theme (139–170). Among them, the perceptive discussion of the Adventist document "Statement on Consensus on Care for the Dying" (*Statements* 2005, 23–26) is given a prominent place (142–157). Schardien's findings are instructive. She affirms that the statement is rather unique with regard to its strong biblical profile (155); "44 Bible references on three pages" (148) are indeed impressive. On a more critical note, Schardien asks whether the choice of references and the way they are made to fit ready-made solutions are always valid; at the same time, "crypto-normative claims" are relativized through the fact that the statement contains no explicit condemnations of those whose views or practices differ. Altogether the document with its strong biblical focus may be "read as ... an admonition not to hide ... the Christian identity in the dialogue of society on ethics" (157).

In other words, Adventist statements, like similar documents from other denominations, do constitute part of this church's witness to society, and the way in which they are designed generally reveals the theological basis on which they grew: a strongly Bible-oriented faith.



The four types of reception demonstrate the issues that have to be considered when interpreting the statements. The *first* and *second* types of reception raise the question of authority from opposite ends. A comparison of the two would suggest that assigning some authority to the statements – authority of a hortatory, parenetical kind – is appropriate. The *third* and *fourth* type of perspectives on the statements – viewing them as some kind of a present consensus of a faith community and as a biblical witness – are complementary, for they represent insider and outsider perspectives. Since they are functional perspectives, they can serve well as a basis for the interpretation of the statements. It is therefore on the foundation of these two perspectives that following section is developed.

3. Theological Implications

(1) *The Importance of Denominational Statements for Theology*
Are denominational statements a dispensable component of doing theology in the contemporary world? In the Seventh-day Adventist Church, this questions has not been answered in a theoretical debate but through the actions of voting and publishing such texts. Evidently, the Christian concern for the public realm was strong enough to set the machinery of document production in motion. After all, the Adventist concern for society is a tradition which the denomination inherited from its founders in the 19th century, even if peculiar themes dominated the denominational discourse for a long time (Plantak 1998). Still, the statements should be viewed as part of a tradition of social ethics rooted in 19th century Adventism, a tradition broadening in the context of a steadily expanding view of Adventist mission (Höschele 2004).
Although the place of the statements in Adventist theological literature is yet to be seen, one can clearly affirm their importance. Without them, the theological literature of the denomination would lack a crucial element. Both constituting a witness to society and a voice of clarification in the spiritual community to which they belong are genuine contributions to an ever-growing theological discourse.

(2) *Hermeneutics of the Statements*
Since the statements are now a part of Adventist theological reasoning, how should they be interpreted? What significance do they have if they constitute a contemporary consensus, but no dogma? And, if they lack a creedal character, what does their "confessional" nature imply? Evidently, the statements cannot be considered "binding" like the confession that Jesus Christ is Lord and Saviour; they are essentially demonstrations of Adventist mainstream thinking and therefore constitute part of written "Adventist tradition." However; tradition is dyn-

amic; this is why a thorough reflection on these statements must emphasize that such documents can never replace personal conscience.[13]

The emergence of an Adventist tradition is certainly inevitable; yet it must be stressed that this Christian body does not have encyclicals and dogmas. Even the "Fundamental Beliefs" and the denominational *Church Manual* do not constitute a formal creed and church law, respectively. Thus, the statements always have to be read as attempts to apply the ethos of biblical authors in the world of today. As mentioned before, some statements contain many biblical references. Others, however, do not refer to a single biblical text. This does not automatically mean that they are not based on the Bible, but the fact that both types of statements are at the very best a *norma normata* should never be forgotten.[14]

The following major points may therefore help in the interpretation of such texts:

(a) *One should recognize the descriptive nature* of the statements. First of all, they are explanations of what Adventists commonly hold. This means that they present such views as a witness but do not primarily aim at serving as a final normative declaration. After all, the documents do not present any exegetical details but demonstrate results of biblical interpretation. The process of interpretation, however, is an important exercise, which cannot always be reflected in the statements.

(b) *In several cases, the statements reaffirm* what has been an Adventist position for a long time – e. g., regarding religious liberty, family ethics, sexual ethics, and health matters. Care must be used in differentiating between such texts and others which speak about issues that are less established.

(c) *Statements are best regarded as "guarding rails"* rather than "turnpikes," i. e., impenetrable barriers (Pöhler 1997). In an increasingly complex world, they constitute helpful tools for non-specialists in particular areas of life. Thus, the statements have a warning and guiding function, which also implies that they have a contextual character. Therefore, their relation to particular cultures and periods of writing must be recognized.[15]

(d) *Statements should lead to, rather than hinder, reflection*. On the basis of biblical insights, the statements should help form a believer's conscience and enhance dynamic interaction with reality.

---

[13] A helpful discussion about the relationship between institutional authority and a Christian's personal ethical judgement is Laubach 2000.

[14] In this light, a possible discussion whether the "Fundamental Beliefs" represent a "higher level" of authority is misguided. Functionally, they may be different (for some of the statements deal with very specific issues or respond to events in the contemporary world), but theologically, they all belong to the body of denominational tradition. The very insistence of the preamble of the Adventist "Fundamental Beliefs" that "Seventh-day Adventists accept the Bible as their only creed" implies that in the Adventist thinking the decisive distinction is biblical/extrabiblical, not Fundamental Beliefs/other materials.

[15] Cf. Weber 1969, 30: "Christian teaching, ... *church* teaching, is an activity of the church or something happening inside the church. For it is right here that the personal, historical, temporal, and concrete character is disclosed which belongs to the Christian faith."

(e) *Prayer, biblical study, experience, and discussion may lead to the need to reformulate*. The statements are a flexible body of texts produced by a thriving faith community, and the fact that several documents have already been created for the same theme in some instances illustrates that texts are not intended to be definitive.[16]

(3) *The Significance of the Statements for Adventist Theology*

As is visible in the overview of statement topics in the first part of the article, the thematic concentration is on ethics. Nine of the thirteen major categories and roughly two thirds of the documents deal with ethical matters. This may seem to be surprising, for traditionally, Adventist theology has a strong leaning towards doctrine. However, the very importance of doctrinal discussions may have also contributed to creating a vacuum which the statements try to fill.

The significance of the texts for the *developing discipline of Adventist ethics* should be recognized. When Michael Pearson published his pioneering study *Millennial Dreams and Moral Dilemmas: Seventh-Day Adventism and Contemporary Ethics* in 1990, he could use hardly any of the documents under discussion. Today, the situation has changed. No Adventist discussion of ethics can bypass the statements, and the denomination is beginning to develop a substantial discourse on social ethics and other realms of ethics which were formerly not in its focus.[17]

In this context, one should also mention that such ethical discussions raise issues which do not fare prominently in the context of dogmatics. Some statements clearly suggest that there are *adiaphora*, matters of limited ethical and doctrinal import such as family planning (see the "Birth Control" statement). Raising the question at least implicitly helps to underline the possibility and necessity of a non-doctrinal approach to some matters. Thus, the statements indirectly form a supplement to an overly doctrinal self-understanding of Adventist Christianity and, at the same time, indicate that such non-doctrinal issues do matter in their own ways. By doing so, they carry on the Adventist tradition of a holistic view of life.

Beyond the realm of ethics, what is similarly significant is what could be called the *development of an Adventist theology of culture*. Although mostly this theology is not explicit, the noticeable concern for the public expressed in many of the

[16] Two documents each exist for each of the following the topics: creation, Spirit of Prophecy, and peace; several statements were published in the fields of ecology, family, AIDS, and religious freedom.

[17] A fact that it is not well known but interesting is that statements on bioethics were produced by the General Conference Christian View of Human Life committee, which included representatives from the Center for Christian Bioethics at Loma Linda University. An important question, which would necessitate much additional research, is how statements were worded and who contributed to the decision that they were ultimately published. Since several statements were released by General Conference presidents, it would also be very interesting to examine their role in building the body of statements.

statements clearly contains elements of a theological notion of the world. In an age when Christians of this denomination engage in major development projects, constitute majorities in some regions of the world, own large assets, and have politicians among their members in many countries, such a theology of the world and of culture is undoubtedly a necessity and constitutes an intrinsic part of the foundation for the Christian mission to this world.

Bibliography

Adventist Theological Society: "Constitution." Online: www.atsjats.org/article.php?id=17, accessed July 19, 2006.

Adventist Today 1.1, 1993.

Bruinsma, Reinder: *Matters of Life and Death: An Adventist Pastor Takes a Look at Abortion, Cloning, Physician-Assisted Suicide, Euthanasia, Capital Punishment and Other 21st Century Issues the Bible Writers Never Had to Face*. Nampa: Pacific Press, 2000.

"Comunicados Oficiales de la Iglesia Adventista en España." Online: http://www.unionadventista.es/iframe.php?file=comunicados.html, accessed December 1, 2006.

"Declaration of the Seventh-Day Adventist Church in Germany and Austria Concerning the Sixtieth Anniversary of the End of the Second World War May 8, 1945." [2005]. Online: http://www.adventisten.info/pdf/8may1945.pdf, accessed December 1, 2006 [German: "Erklärung der Siebenten-Tags-Adventisten in Deutschland und Österreich zum 60. Jahrestag der Beendigung des Zweiten Weltkriegs am 8. Mai 1945." Online: http://www.adventisten.info/pdf/8mai1945.pdf, accessed December 1, 2006].

"Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland." Online: http://www.doku-ekd.de/index.htm?/docu/reihen/rei-etx.htm, accessed December 1, 2006.

"Documenti Ufficiali della Chiesa Cristiana Avventista del 7° Giorno." Online: http://www.avventisti.it/chisiamo/documenti.asp, accessed December 1, 2006.

East-Central Africa Division of Seventh-Day Adventist Church: "The Nairobi Declaration." Nairobi, 2003. Online: http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/other-ecumenical-bodies/church-statements-on-hivaids/seventh-day-adventists.html, accessed December 1, 2006.

"EKD-Texte." Online: http://www.ekd.de/EKD-Texte/2059.html, accessed December 1, 2006.

Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente. Lüneburg: Advent-Verlag, 1998.

Erklärungen, Richtlinien und andere Dokumente. CD-ROM edition. Lüneburg: Advent-Verlag, 2002.
Fulton, Aubyn: "Making a Stand: Official Statements Bring out the Best and the Worst of the Church." *Spectrum* 28.1, 2000, 69–74.
Höschele, Stefan: *From the End of the World to the Ends of the Earth: The Development of Seventh-Day Adventist Missiology*. Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2004.
Johnsson, William G.: *The Fragmenting of Adventism: Ten Issues Threatening the Church Today. Why the Next Five Years are Crucial*. Boise: Pacific Press, 1995.
Laubach, Thomas: "Kirchliche Weisungen: Zum Verhältnis von institutioneller Autorität und persönlichem Urteil." Gerfried W. Hunold, Thomas Laubach, and Andreas Greis: *Theologische Ethik: Ein Werkbuch*. Tübingen: Francke, 2000, 223-242.
Lawson, Ronald. "Onward Christian Soldiers? Seventh-Day Adventists and the Issue of Military Service." *Review of Religious Research* 37.3, 1996, 193–218.
Maberly, Clifton R.: "The Polygamous Marriage Variant: The Policy and Practice of a Church." M. A. thesis, Andrews University, 1975.
"Minutes of the General Conference of Seventh-day Adventists." General Conference Archives, Silver Spring, USA. Online: http://www.adventistarchives.org/DocArchives.asp, accessed December 1, 2006.
Morgan, Douglas (ed.): *The Peacemaking Remnant: Essays and Historical Documents*. Silver Spring: Adventist Peace Fellowship, 2005.
"Official Statements." Online: http://www.adventist.org/beliefs/statements/index.html, accessed December 1, 2006.
Pearson, Michael: *Millennial Dreams and Moral Dilemmas: Seventh-Day Adventism and Contemporary Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
Plantak, Zdravko: *The Silent Church: Human Rights and Adventist Social Ethics*. London: Macmillan, 1998.
Pöhler, Rolf J.: "Leitplanke oder Schlagbaum? [Comment on the Statement 'How Seventh-day Adventists View Roman Catholicism']." *APD-Informationen*, no. 5-6, 1997. Online: http://www.stanet.ch/apd/news/archiv/396.html, accessed December 1, 2006.
"Position de l'Eglise adventiste sur divers sujets d'actualité." Online: http://www.fsrt.ch/documents/declarations, accessed December 1, 2006.
Schardien, Stefanie: "Sterbehilfe: Herausforderung für die ökumenische Ethik." Dr. theol. Diss., Bochum University, 2005 [forthcoming: Gütersloh: Gütersloher, 2007].
"Seventh-day Adventists and Trade Unions." 2003. Online: http://adventist.org.au/about_adventists/perspectives_on_social_issues/trade_unions, accessed December 1, 2006.

Statements, Guidelines and Other Documents: A Compilation. 2d ed. [Silver Spring:] Communication Department, General Conference of the Seventh-day Adventist Church, 2000.
Statements, Guidelines and Other Documents. 3d ed. [Silver Spring:] Communication Department, General Conference of the Seventh-day Adventist Church, 2005.
"Study Documents on Inspiration and Creation." *Adventist Review*, January 17, 1980, 56–59.
"Violence et non-violence." Document voted by the Franco-Belgian Union of Seventh-day Adventists, 2006.
Weber, Otto: *Grundlagen der Dogmatik*. Vol. 1. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1969.
Wright, William. "Adventism's Historic Witness Against Creeds." *Spectrum* 8.4, 1977, 48–56.

Spes Christiana 17, 2006, 129–146

Die Zukunft hat schon begonnen

Die neureligiöse Gemeinschaft „Universelles Leben“ und ihre Vorstellung vom „Neuen Jerusalem“

Claus D. Bernet, Berlin

1. Einführung

Das „Universelle Leben“ (im Folgenden UL) ist eine Glaubensgemeinschaft, die seit etwa 25 Jahren existiert. Zunächst nannte sich die Bewegung „Heimholungswerk Jesu Christi“, bis sie sich am 8. April 1984 in „Universelles Leben“ umbenannte. Gründerin und Leiterin des UL ist Gabriele Wittek (geb. 1933). Seit 1980 lebt sie in dem Bewusstsein, ein „Sprachrohr Gottes“ zu sein – sie sendet Botschaften in alle Welt, durch Druckschriften, Tonbandkassetten oder das Internet. Mit Gabriele Wittek ist, so meint das UL, die Zahl der Propheten vollendet, denn Gott sprach: „Nach ihrer Tätigkeit werde Ich keinen schöpfenden Lehrpropheten mehr berufen“ (Wittek, 1988, 40).
Ihre Botschaften sind ein Synkretismus urchristlicher Idealvorstellungen, neuindischer Wiedergeburtslehren, vermengt mit ökologischen Naturheilverfahren und apokalyptischen Visionsoffenbarungen – eine einheitliche Lehre kann aus diesem schwerlich konstruiert werden, vielmehr handelt es sich um nebeneinander bestehender, zum Teil auch konkurrierender Glaubens- und Lebenssysteme.[1]
Von anderen modernen Neureligionen in Deutschland unterscheidet sich das UL durch umfassende bauliche Tätigkeit. Wohnhäuser, Betriebe, Anstalten und schließlich eine ganze Siedlung war im Entstehen, die einmal eine autarke Stadt werden sollte. Die Verbindung von geschlossener Siedlungsanlage mit einer autoritären Führungsstruktur kennzeichnete das UL als moderne Form der Theokratie (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 19). Entscheidend für innergemeindliche Angelegenheiten war allein das Votum der Gründerin Wittek. Ihre Direktionen an sog. Jung-Propheten wurden als Offenbarungen ausgegeben, die Christus ihr gewähren würde. Die Gründerin ist die Prophetin[2] (auch „Botschafterin“, „Werkzeug Gottes“, oder das „Instrument“), die Gemeindeanhänger sind schlicht Diener. Die Trennung von der Welt sollte total sein, „universal“ im

[1] Eine erste Einführung in die Gedankenwelt des UL bietet: Gemeinschaft zur Förderung des Heimholungswerkes 1983.
[2] Zu dem speziellen Prophetenbegriff des UL siehe v. a. Universelles Leben 1986b.

Vokabular von Frau Wittek: „Im Christus-Staat ist das Leben der Meinen universell, das heißt: Universelles Leben in meinem Geiste“ (Wittek 1984, 21).
Im Jahre 1995 übernahm die „Bund(es)gemeinde Neues Jerusalem“ das „Universelle Leben“. Die Bundgemeinde ist ein älterer Führungskern, der bereits in dem Buch „Das ist Mein Wort“ (1990) angekündigt wurde. In dem Buch, das für die UL-Gemeinde eine von Christus korrigierte neue Bibel darstellt, ist zu lesen:

> Das zentrale Urlicht unter ihnen war die Bundesgemeinde „Neues Jerusalem“, die damals schon für alle entstehenden Urgemeinden und für das werdende Reich Gottes auf Erden die Verantwortung trug. Im lichtstofflichen Friedensreich bildet sie nun als Stadt Jerusalem das Zentrum, von dem aus alle Urgemeinden geführt werden (Wittek 1993, 259).

Seit 1995 trat die Prophetin mit ihren Offenbarungen in den Hintergrund. Etwa zur gleichen Zeit verlagerten sich die Aktivitäten des UL von Hettstadt nach Michelrieth und Marktheidenfeld-Altfeld im Landkreis Main-Spessart. Seit 1995 erlahmten die Aktivitäten, der Zuwachs stagnierte. Am 7. Juni 2005 wurde verkündet, dass die Prophetin in den Ruhestand zu gehen beabsichtige.[3] Damit ist ein historischer Abschnitt dieser Gemeinschaft zu Ende gegangen, und in der Wissenschaft kann in rückblickender Beurteilung das UL nun religionsgeschichtlich erforscht werden. Dazu möchte die vorliegende Untersuchung einen Baustein liefern.
Bislang war die Glaubensgemeinschaft vor allem wegen ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit und ihrer Siedlungsunternehmungen in der Öffentlichkeit bekannt. Für die religionsspezifischen Ansichten des UL interessierten sich nur wenige. Gerade am Motiv des Neuen Jerusalem kann aber aufgezeigt werden, dass im Falle des UL religiöse Lehren untrennbar mit ökonomischer und baulicher Tätigkeit verbunden waren.
Umfassende kritische Beiträge zu dem UL liegen bereits vor, aber an wissenschaftlichen Detailstudien fehlt es bislang.[4] Die vorliegende Untersuchung wird soweit wie möglich aus den Dokumenten der Gemeinschaft selbst gearbeitet sein. Da ist in erster Linie die zentrale Schrift *Der Christusstaat*, welche 1984 die grundlegenden Lehren zusammenfasste, des Weiteren die umfangreichen Publikationen von Gabriele Wittek und die Zeitschriftenbeiträge aus *Der Christusstaat* (1985–1997), *Das weiße Pferd* (1997–2000) und *Das Friedensreich* (2000–2004, Erscheinen eingestellt), die alle vom UL herausgegeben wurden.

[3] Siehe http://www.universelles-leben.org/deutsch/frameload.html?/deutsch/wir_ueber_uns/erklaerung.html (aufgerufen am 1. Dezember 2006). Gabriele Wittek lebt heute mit ihren engsten Vertrauten auf dem Gut Greußenheim, das vom UL als „Terra Nova“ (Neue Erde) bezeichnet wird.
[4] Wichtige Literatur: Haack 1985; Mirbach 1994; Mirbach 1996; Behnk 1995, 373–423, sowie das populärwissenschaftlich gehaltene Buch von Jungen 1996.

2. Das Motiv des „Neuen Jerusalem“ innerhalb des „Universellen Leben“

Hier soll es vornehmlich um Vorstellungen vom Neuen Jerusalem innerhalb des UL gehen. Das Neue oder auch Himmlische Jerusalem ist ein zentraler christlicher Gedanke, der im letzten Buch des Neuen Testaments in Kapitel 21 und 22 der Johannesapokalypse dargelegt ist.

Die Darstellung hat folgende Hauptelemente: Eine neue, heilige Stadt schwebt fertig gebaut vom Himmel hernieder. In dieser wohnen die Geretteten, während die Verworfenen (Ungläubige, Mörder, Lügner u. a.) zu diesem Ort keinen Zutritt haben. Das Neue Jerusalem ist auf zwölf Grundsteinen (Edelsteinen) in einem Viereck erbaut. Seine hohe Mauer besitzt zwölf Tore, je drei gegen eine Himmelsseite. Diese stehen Tag und Nacht offen. Jedes Tor ist aus einer einzigen Perle gefertigt. Jede Seite der Stadtmauer hat eine Länge von 12.000 Stadien, etwa 2.400 oder 2.500 km. Die Stadt ist ebenso hoch und damit ein Kubus. Die Stärke der Stadtmauer beträgt 144 Ellen, sie ist aus Jaspis. Die Häuser der Stadt und auch der Marktplatz sind aus Gold. Wie durch Glas kann man durch sie hindurchsehen. Auf dem Marktplatz entspringt ein kristallklarer Fluss, zu dessen beider Seiten Bäume wachsen, die zwölfmal im Jahr Frucht tragen. Darunter befindet sich auch der Baum des Lebens. In der Stadt benötigt man kein Licht, denn es ist Tag und Nacht hell. Auch kommt sie ohne Tempel aus. Ununterbrochen bringen Könige und ganze Völker von außen weitere Reichtümer in die Stadt hinein. Von theologiegeschichtlicher Seite gibt es zum Neuen Jerusalem eine umfangreiche Literatur, der sich Weiteres zu ihrer Beschreibung und Interpretation entnehmen lässt.[5]

Im UL spielt nun das Neue Jerusalem, wie überhaupt apokalyptisches Gedankengut, eine außergewöhnliche Rolle.[6] Es ist der Schlüssel zu einem Verständnis dieser Gemeinschaft. Nicht zu Unrecht stand bislang die negative Apokalyptik des UL im Vordergrund, die den „Ungläubigen“ (das sind all diejenigen, die nicht Anhänger des UL sind) mit Zerstörung und Untergang droht.[7] Diese Negativität, so meint Hans-Walter Jungen, der mit *Universelles Leben. Die Prophetin und ihr Management* (1996) das bislang wohl einflussreichste und kritischste Buch über

[5] Die Gottesstadt findet ihre ausführliche Behandlung bei de Young 1960, 117–164; Reader 1971; Roloff 1993, 85–106; Sim 1996, 66–120 und Stoltmann 1999. Eine Einführung bietet Kretschmar 1985, 61–66. Zur neueren Forschung insbesondere: Hengel et al. 2000; Lee 2001; insbes. mit Schwerpunkt auf Jer 31, 38–30; Schenker 1992, 163–167. Ein wegen der Religionszugehörigkeit des Verfassers in der deutschen Kirchengeschichte nicht zur Kenntnis genommener, aber – trotz einiger geschichtsphilosophischer Besonderheiten – hervorragender Beitrag zum Jerusalemverständnis im frühen Christentum ist die Arbeit eines Mormonen: Nibley 1987.

[6] Die Kapitel 21 und 22 der Apokalypse wurden in Band 1, Heft 5 (1985) der wichtigsten UL-Zeitschrift *Der Christusstaat* vollständig auf der Titelseite abgedruckt, eine Würdigung, die ansonsten keinem weiteren Bibeltext zukam. Während andere christliche Glaubensgemeinschaften das Neue Jerusalem auch als „Mutterstadt“ bezeichnen, kennt einzig das UL hierfür den Begriff „Vaterstadt“ (Universelles Leben 1985, 10).

[7] Ein jüngeres Beispiel ist das Heft *Katastrophen, Erdumwälzungen, Sterben* 2004, das den „Hitzesommer 2003“ und anderes als Zeichen der Endzeit thematisierte.

das UL verfasst hat, unterscheide die Botschaften des UL von der biblischen Johannesoffenbarung:

> Der Verfasser der Geheimen Offenbarung hatte nicht im Sinn, eine tatsächlich eintreffende Katastrophe zu schildern. Anders im UL. Hier werden die Weltuntergangsszenarien der „Prophetin von Würzburg" für bare Münze genommen – und sie werden instrumentalisiert als Abschreckungsmittel, als Mittel der Sektenethik und als Mittel zur UL-Sinnstiftung (Jungen 1996, 126).

Neben dieser „negativen Apokalyptik" gab es jedoch auch im UL so etwas wie eine „positive Apokalyptik", eine Glücksverheißung für die Anhänger im Ablauf der endzeitlichen Ereignisse. Hier spielte das Neue Jerusalem eine zentrale Rolle, das im Sinne der Prolepsie eine, wie Jungen zutreffend betonte, diesseitige Komponente aufweist. Denn

> Das Reich des Inneren wird sichtbar auch in den äußeren Formen: Das Äußere wird von dem Leben Gottes, den Gesetzen der Himmel, erfüllet und durchdrungen (Wittek 1988, 17).[8]

3. Der Ort des Geschehens: Hettstadt

Weltweit sollten zahlreiche Gemeinden des UL entstehen, wie etwa die „Gemeinde Helios" in München oder die „Urgemeinde Danarius" in Nordostbayern. Wer der Gemeinschaft beitreten wollte und nach den Regeln in einer Hausgemeinschaft (s. u.) leben wollte, dessen Name wurde in ein Gemeindebuch eingetragen, das am 8. November 1987 eingeführt wurde.[9] Die Gläubigen, die „Lebenstaufe" von Neugeborenen und die „Geistige Taufe nach der inneren Reise" sind namentlich in dem Buch aufgeführt, das ein Ältester führt und von den Ältesten gemeinsam aufbewahrt wird.[10] Alle diejenigen, die nicht in dem Buch eingetragen wurden, bezeichnete man als „Weltlinge" (Wittek 1984, 20). Aus dem Buch konnte man auch wieder gestrichen werden:

> Wenn ein Glied der Gemeinde seinen Arbeitsplatz in der Gemeinde verlässt und sich in der Welt eine Möglichkeit für finanzielle Einnahmen sucht, so verlässt es damit auch die Gemeinde und zeigt, dass es sich der Welt zugehörig fühlt (Wittek 1988, 125).

---

[8] Zwei Jahre zuvor hieß es gleichfalls: „Das ist dann die Welt, der wir angehören, und das ist zugleich die jenseitige Welt, zu der wir tendieren und von der wir auch im Erdenkleid schon bestrahlt werden" (Universelles Leben 1986a, 20).

[9] Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 8; Wittek 1988, 43. Die Vorlage ist offensichtlich Offb 3,5.

[10] Wittek 1988, zitiert nach: Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 30.

Als zentrale Gemeinde war die „Bundgemeinde Neues Jerusalem“ vorgesehen, deren Angehörige sich durch besondere Rechte und Pflichten innerhalb des UL auszeichneten. Dies war in der Präambel zu der *Gemeindeordnung* festgeschrieben, die der Prophetin in Würzburg, ähnlich wie Johannes auf Patmos, als ein durch Christus eröffneter Offenbarungstext, zukam:

> Das Tausendjährige Gottesreich, das Friedensreich Jesu Christi auf dieser Erde, ist im Entstehen. Es beginnt mit der Ersten Gemeinde, Jerusalem. Das Neue Jerusalem für das Tausendjährige Friedensreich Jesu Christi wurde am 8. November 1987 in Würzburg gegründet. Aus der Gemeinde Jerusalem wächst der Christusstaat, das Friedensreich Jesu Christi mit seinen vielen Orten und Ländern dieser Erde. Das Neue Jerusalem, das Zentrum des Friedensreiches, strahlt die ewigen Gesetze in alle Gemeinden aus (Wittek 1988, 20).

Die Gemeinde „Neues Jerusalem“ ist die geistige Zentrale des „Zentrums des Reiches Gottes auf Erden“ (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 52). Alle Anhänger der Gemeinde sollten Teilhaber der neuen Bundsgemeinde sein, des „Neuen Jerusalem“. Wie Gott mit der historischen Urgemeinde zu Jerusalem einen neuen Bund geschlossen habe, so versteht sich das UL als Fortsetzung dieses Bundes, aus dem die Bauleute zum tausendjährigen Gottesreich berufen seien (Wittek 1991, 11).
Dieser Gemeinde war nun eine bauliche Form zu geben. Nur die in Zukunft aufzubauende Siedlung und der „Christusstaat“ habe laut der Prophetin Bestand, alle weltlichen Strukturen, Staaten wie Einrichtungen würden in einem kurz bevorstehenden „Weltholocaust“ untergehen (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 8). Ähnlich wie zu Zeiten Noahs und der Offenbarung des Johannes ginge nun wieder ein Abschnitt der Menschheit zu Ende:

> So, wie zu Noahs Zeiten niemand an ein Ende der Epoche glauben wollte, so wenig können sich die heutigen Zeitgenossen mit dem Gedanken befreunden, dass erneut ein Menschheitsabschnitt zu Ende gehen und die in der Johannesoffenbarung symbolisch verschlüsselten Ereignisse unmittelbar vor der Tür stehen (*Der Christusstaat* 19.9, 1993, 1–2)

In vielen Schriften Witteks finden sich immer wieder längere Ausführungen zu den endzeitlichen Themen:

> Das Universelle Leben ist die Basis für das Friedensreich Jesu Christi, das Reich Gottes auf Erden. Es wird, mit den Worten der Welt, auch das „Tausendjährige Gottesreich“ genannt (Wittek 1991, 11).

Entscheidend ist hierbei, dass es sich nicht um eine Zukunftshoffnung im eigentlichen Sinne, sondern um eine Gegenwartserwartung handelt:

> Seit nahezu 2000 Jahren wurde das Jerusalem immer wieder angekündigt. Erleuchtete Menschen sahen es im Geiste herniederkommen. Nun ist die Zeit, da es auch für unsere äußeren Augen sichtbar werden wird: Menschen, die das

> Malzeichen der selbstlosen Liebe auf der Stirn tragen, gründen und erbauen das Jerusalem, in der Liebe und Friede herrscht (Universelles Leben 1985, 3; vgl. auch: *Der Christusstaat* 7.1, 1985, 1).

Der passende Ort für das Neue Jerusalem als dem Zentrum oder der Hauptstadt des neuerstehenden irdischen Friedensreichs sollte die Gegend um die Frankenmetropole Würzburg sein. Würzburg, das, außer als bedeutender katholischer Bistumssitz, bislang als besonderer Heilsort religionsgeschichtlich nicht hervorgetreten ist, habe angeblich ein besonders „hochschwingendes Ortskarma", und auch deswegen hat Gabriele Wittek sich hier niedergelassen. Nicht die biblische Jerusalemsverheißung war für die Ortswahl entscheidend, sondern gewisse Erdstrahlen:

> Wer glaubt, dass Israel und Jerusalem, wo Ich vor zweitausend Jahren als Jesus von Nazareth gewirkt habe, auch das Israel und das Jerusalem der kommenden Zeit des Geistes sein werden, der täuscht sich: Es kommt nicht auf den Ort an, sondern auf die Strahlung der Erde. Aus der Erde bricht die Strahlung für das Reich Gottes auf Erden hervor. Sie wird sich dort aufbauen, wo Menschen sind, die wahrhaftig Söhne und Töchter Gottes heißen (Wittek 1993, 924).[11]

Das sei in Würzburg der Fall. Folgerichtig wird das Tausendjährige Reich verkündet, das Neue Jerusalem sollte in Würzburg Wirklichkeit werden.[12]
Dennoch verliert das historische Jerusalem gegenüber dem Neuen Jerusalem nicht völlig seine Bedeutung. Aus dem „Evangelium Jesu", einer eigenständigen Weiterführung der vier kanonisierten Evangelien, die die neue Lehre des UL biblisch begründen will, ist eine besondere Funktion für das ältere Jerusalem als ein Versammlungsort der (neuen) Propheten zu entnehmen:

> Ebenso wie ich die Apostel und Propheten gesandt habe, so sende ich auch Evangelisten und Hirten – die achtundvierzig Pfeiler des Tempels –, damit ich durch den Dienst der Vier meine Gemeinde auferbaue und vervollkommne. Diese sollen in Jerusalem in einer heiligen Versammlung sitzen ... (Universelles Leben 1986 c, 213, 219–220).

Würzburg selbst aber bleibt von der Apokalypse keineswegs verschont: Die Erde um Würzburg werde in riesige Schollen zerbrechen, die dann in das Neue Jerusalem abdriften, während Christus um Würzburg einen Radius von 20 km mit

[11] Durch diese Enthistorisierung können sich die Anhänger des UL als geistige Erben der Juden sehen. Die bereits Mitte der 1980er Jahre einsetzende Identifikation des UL mit dem Judentum (*Der Christusstaat*, 18.2, 1986, 4–5; 6.3, 1987, 5–6; 3.5, 1989, 8, 10–11; 8.5, 1989, 2) müsste unter dem Aspekt des Jerusalem-Motivs als Hauptstadt der Juden noch genauer untersucht werden.
[12] Universelles Leben: *Der Hirt und seine Herde*, 14, zitiert nach Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 13.

kosmischen Strahlen schützen werde.[13] Von Würzburg aus werde sich dann das Neue Jerusalem immer mehr ausdehnen (Universelles Leben 1985, 5, 8).
Zum Ort ihres Wirkens hatte sich das UL die heute 4.100 Einwohner umfassende Gemeinde Hettstadt (urkundliche Ersterwähnung 1158 n. Chr.) auf dem Hochplateau des linken Mainufers ausgesucht. 1988 wurden von katholischer Seite die Anhänger des UL, die sich in Würzburg und vor allem Hettstadt aus ganz Deutschland, Österreich und der Schweiz angesiedelt hatten, auf 2.000 bis 3.000 Personen geschätzt.[14] Die Ortsgemeinde Hettstadt hatte vor den Aktivitäten des UL 2.500 Einwohner, die dazuziehenden Anhänger des UL beliefen sich auf knapp 1.000 Personen (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 19). Erst nachdem die UL-Siedlungsaktivitäten in Hettstadt und im Heuchelhofgebiet (ein neuerbauter Stadtteil von Würzburg) aufgrund lokaler Widerstände und Streitfälle massiv behindert waren, setzte 1986 mit dem Ankauf eines Sanatoriums in Michelrieth, Ortsteil von Marktheidenfeld, ein neuer Siedlungsversuch an. Circa die Hälfte der Bevölkerung von Michelrieth war zeitweise vom UL überzeugt oder stand dieser Gemeinschaft nahe; nicht weniger als 30 Bauten wurden von der Glaubensgemeinschaft hier errichtet. Im Gegensatz aber zu Hettstadt, wo das Motiv zur Ansiedlung untrennbar mit der Vorstellung des Aufbaus eines Neuen Jerusalem verknüpft war, trat dieser Gedanke in Michelrieth zurück bzw. wurde durch andere Motive und Motivationen wie die Unterhaltung eines Sanatoriums oder den Tiergnadenhof Johannishof bei Birkenfeld ersetzt.

4. Die Wohnbauten

Nachdem der Gemeinderat Hettstadt einen neuen Bebauungsplan über 27,66 Hektar aufgelegt hatte, kauften Anhänger des UL Grundstücke auf. So entstand eine Großfläche von ca. 80 aneinandergrenzenden Grundstücken. Um 1986/87 trat auch eine Siedlungsvereinigung des UL auf den Plan, die in Hettstadt umfangreiches Bauland kaufte. Das Land wurde von dem Tochterunternehmen „EPB“ (Erwerben – Planen – Bebauen GmbH & Co.) erworben und von dem Unternehmen „LATUS“, der hauseigenen Grundbesitzverwaltungs-GmbH, verwaltet. Der Bauträger lag bei dem Tochterunternehmen ETG-Projektentwicklung oder bei der ARGE-Beratung. Alle diese Unternehmen hatten ihren Sitz in Würzburg.

[13] *Der Christusstaat* 7.1, 1985, 1; 7.3, 1987, 7; 8.4, 1988, 8; 8.5, 1989, 20.
[14] Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 16. Die Konzentration des UL auf die Gegend um Würzburg ermöglichte zwar einerseits eine beachtliche bauliche Aktivität, hatte jedoch andererseits zur Folge, dass die Mission an übrigen Orten vermindert und die Bewegung als Ganzes geschwächt wurde.

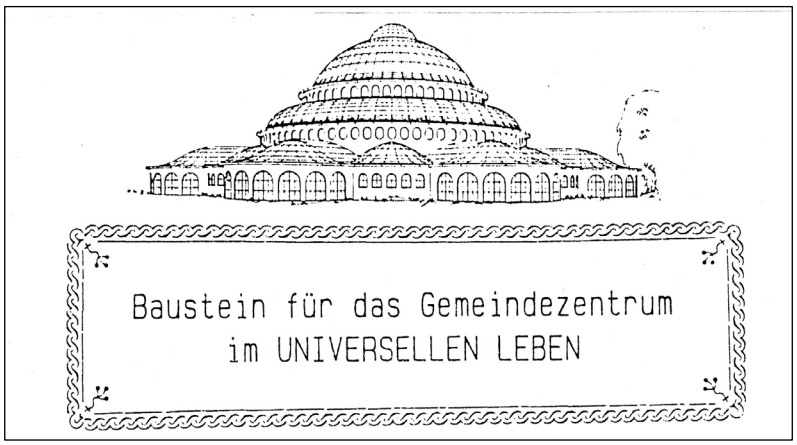


Abb. 1. Mit solchen „Bausteinen“ wurde um Gelder geworben, „das Friedensreich auf Erden zu bauen“

Das ehrgeizige Ziel war die Errichtung von 80 bis 90 Gemeinschaftsbauten um die Zentrale des UL. Dabei wurde das Motiv des Neuen Jerusalem (Abb. 1) zur Motivation der Anhänger wirksam eingesetzt, es findet sich als Abbildung auf Werbeschriften ebenso wie auf den Anteilsscheinen der dem UL nahestehenden Baugenossenschaft „Neue Zeit“:

> Ein Teil des ewigen Jerusalems entsteht auf dieser Erde (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 51).

Am Mittag des 29. September 1987 versammelten sich Bauherren, Architekten und einige Anhänger gemeinsam mit Frau Wittek zum „ersten Spatenstich in Hettstadt“. Der Bericht über die Feierlichkeit in der Zeitschrift des UL (Abb. 2) endet mit den Worten: „Die Christusgemeinde wird sichtbar“ (*Der Christusstaat* 10.3, 1987, 6).
Sofort wurde der Bau begonnen, bereits im Dezember gleichen Jahres war der Rohbau des ersten Hauses in der für das UL typischen Formensprache mit Rundbogenfenstern, geschwungenen Balkonen und Erkern fertiggestellt. Um die Arbeiten durchzuführen, unterhielt das UL ein Ressort „Geistige Gesetzmäßigkeiten für das Bauwesen“, in dem die Ingenieure H. Beil, S. Bischoff, W. Frisch, A. Havelka und J. Pahl tätig waren, die als Architekten der Häuser anzusehen sind.[15]

[15] *Der Christusstaat* 9.1, 1985, 3. Zur gleichen Zeit nahm das UL-Architektenbüro „Planungsgruppe 12 – Architektur für biologisches und organisches Bauen“ seine Arbeit in Würzburg auf; ibid. 13,1, 1985, 2.

Das Neue Jerusalem

Der „erste“ Spatenstich in Hettstadt

Natürlich war es nicht der erste Spatenstich, der in Hettstadt je gemacht wurde. Dafür ist Hettstadt zu alt. Aber es war d e r entscheidende erste Schritt, der von Christusfreunden in dieser Gemeinde vollzogen wurde. Nun wird sich nach und nach auch im Äußeren zeigen, was im Geistigen schon längst beschlossen und Wirklichkeit ist: Die Christusgemeinde wird sichtbar.

DER CHRISTUSSTAAT 10/87, Postfach 5643, 8700 Würzburg

Abb. 2. 1987 erfolgte der Spatenstich, „die Christusgemeinde wird sichtbar“

Um die ungewöhnlichen Bauten zu verhindern, verabschiedete der Gemeinderat von Hettstadt am 3. Februar 1988 eine Satzung, die eine „eindeutig rechteckige

Bauweise“ festschrieb. Jedoch wurden die rundartigen Bauten von der Baubehörde des Landratsamtes genehmigt. Statt der geplanten 80 Bauten konnten in den Folgejahren immerhin 20 errichtet werden. Diese sind wichtige bauliche Zeugnisse einer neureligiösen Gemeinschaft im Deutschland des 20. Jahrhunderts. Nach Aussage aus dem Kreise des UL bringe die Architektur der neu gebauten Häuser (Abb. 3)

> mit ihren runden, harmonischen Bauformen die Verbundenheit mit der Natur in besonderer Weise zum Ausdruck (Wittek 1993, 1090).

Nach Wittek ist besonders die Siebenzahl zu beachten, die für Harmonie stehe, wogegen die Dreizahl für Disharmonie und Weltliches stehen würde:

> Erkennet: Das Reich Gottes ist siebendimensional. Die dreidimensionalen Formen bestehen allein in der Materie (Wittek 1993, 608).[16]

Rundungen finden sich bei den Wohn- und Gewerbebauten des UL an Mauerwerk, Balkonen, Fenstern und Dachzonen. Dadurch wurde beabsichtigt, den siebendimensionalen himmlischen harmonischen Baustil auf den dreidimensionalen irdischen Baustil zu übertragen (vgl. Wittek 1993, 1068–1069). Bei älteren aufgekauften Bauten wurden diese Rundungen nachträglich eingebaut.
Ein Wohnhaus des UL bestand meist aus sieben Einzelzimmern sowie einem gemeinsamen Wohnraum und einer gemeinsamen Küche. Sechs bis acht Gläubige lebten zusammen in einer Hausgemeinschaft. Eheleute lebten dabei bewusst in getrennten Wohneinheiten (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 8). Die Aufsicht über eine Wohneinheit hatte ein Ältester, der für wirtschaftliche und seelsorgerliche Belange zuständig sein sollte (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 15). Die „Ältesten für Wohnen und Siedeln im Friedensreich Jesu Christi“ waren nach einem „Heilsorganigramm“ von 1987/88 H. Bieber, A. Fitz, A. Grätzer, J. Moese, J. Pahl und R. Wood (*Der Christusstaat* 2.4, 1988, 4). In den neuen Bauten sollte nach einer „Gemeindeordnung“ gelebt werden. Darüber finden sich in der Schrift „Der Christusstaat“ genauere Angaben:

> Gleichgesinnte ziehen zusammen und wohnen in großen und kleinen Wohngemeinschaften. Sie bilden den Christus-Staat und sind Angehörige dieses Universellen Lebens. Keiner ist größer, jeder ist dem anderen gleichgestellt (Wittek 1984, 8).

Jede Wohngemeinschaft sollte auch zwei Ordner haben: Der eine sorgt sich um Sauberkeit in äußeren Dingen (Erstellung eines Ordnungsplanes und Kontrolle der Wohnräume), der andere ist zuständig für innere Dinge (Sorge um Pünktlichkeit zu den Tagesgebeten und die innere Harmonie der Wohngemeinschaft) (Wittek 1988, 106). Wie in vielleicht keinem anderen Bereich kamen im Wohnen

[16] Möglicherweise ist die Ablehnung der Zahl drei auch ein Reflex gegen die kirchliche Lehre der Trinität.

und Zusammenleben die religiösen Vorstellungen des UL sichtbar zum Ausdruck. Dies ist nicht allein die Sicht von außen, sondern deckt sich mit dem Selbstverständnis des UL:

> Gerade im Bereich des Wohnens und Siedelns erweist es sich, dass die Urchristen die durch das Prophetische Wort empfangenen Anregungen in allen Lebensbereichen verwirklichen (Wittek 1993, 1090).

Abb. 3. Die strittigen Bauten des UL, Aufnahmen von Januar 1993

5. Produktions- und Versorgungseinrichtungen (Betriebe)

Ein Neues Jerusalem besteht nicht allein aus Wohnhäusern, sondern auch aus Produktions- und Versorgungseinrichtungen. Diese werden aus dem Kreis des UL heraus als „Betriebe“ bezeichnet, wohl, um „weltliche“ moderne Begriffe wie Unternehmen, Firma u. Ä. zu umgehen und auch, um sich an betont christliche Betriebe, wie sie auch Herrnhut oder Friedensau kannte, anzulehnen. Wie diese geführt werden sollten, wurde 1986 in der Schrift *Harmonie ist das Leben des Betriebes* ausführlich dargestellt. Sie sollten genossenschaftlich geführt werden (Holzbauer 2003, 342). Dabei waren nicht moderne Produktions- und Konsumvereine in der Tradition von Raiffeisen, Schultze-Delitzsch oder Lassalle das Ideal, sondern die Bergpredigt:

> Die Bergpredigt ist daher für die Urchristen keine Utopie, sondern sie kann und soll in die Praxis umgesetzt werden, und zwar in allen Lebensbereichen, auch in der Arbeitswelt und in der Wirtschaft (Wittek 1993, 1078; Universelles Leben 1985, 9).

Für die richtige Auslegung und Verkündigung ist allein Gabriele Wittek verantwortlich, auch in Bezug auf die Betriebe:

> Es sind Meine Anweisungen und Wünsche für die äußeren Aktivitäten, für die Kliniken und Altenheime, für die Handwerksbetriebe, für Kindergärten, Kinderhorte, Schulen und vieles mehr, für alles, was notwendig ist im Christus-Staat, dem Weltreich Jesu Christi (Wittek 1984, 9).

Privatbetriebe sollte es nicht geben, weil das Private in der Gemeinschaft aufgehoben war:

> Jeder Bürger dieser Welt, der ein Glied der Gemeinde des Herrn werden möchte, verpflichtet sich schriftlich, das Leben der Gemeinde nicht durch eigenmächtige Initiativen ... zu stören. Eine eigenmächtige Initiative ist z. B. das Führen eines Betriebes, Bauernhofes, Restaurants, Altenheimes, einer Praxis, Klinik oder dergleichen nach eigenem Gutdünken (Wittek 1988, 124).

Was „eigenes Gutdünken" konkret ausmachte, ist nicht konkretisiert und unterlag der Interpretation der Leiter des UL.
Die entstehende Siedlung sollte möglichst autark wirtschaften. Besonders wichtig waren daher eigene Energiequellen und eine Wasserversorgung, die nicht von außerhalb kommen sollte (Wittek 1988, 112). Es wurde Wert darauf gelegt, dass alle „gesetzmäßigen Berufe" ausgeübt wurden, wie Arzt, Architekt, Baumeister, Schlosser, Schreiner, Schneider, Landwirt, Gärtner und vor allem Handwerker (Wittek 1988, 112). Gesucht wurden 1988 beispielsweise ein Uhrmacher („Die Zeit wird nicht stehen bleiben"), ein Goldschmied, ein Schuhmachermeister, ein Korbflechter und weitere Handwerkskundige für Tätigkeiten auch mit künstlerischem Anteil. In der Siedlung sollte ein ganzes „Handwerkerdorf" eingerichtet werden. In vielen Einzelheiten erscheint dies als hundertjährige Wiederkehr der industriekritischen Gegenentwürfe der Reformbewegung um 1900, oder auch ähnlicher Konzepte, wie sie vom Bauhaus in Weimar/Dessau vertreten wurden: Der Mensch stehe über der Maschine, alles sollte von Hand gemacht sein, Leben und Arbeiten wurden als Einheit verstanden, Arbeit als schöpferischer Akt, alle Dinge sollten „den Alltag verschönern".[17] Agrarromantische Vorstellungen fanden sich vor allem in der Behandlung der Ernährungsfrage, die durch eine autarke personalintensive Agrarwirtschaft sichergestellt sein sollte. Dafür trage die Prophetin Sorge, die 1984 verkündete:

> Ich werde sie führen und im rechten Ackerbau unterweisen, werde ihnen die Gesetze des Lebens offenbaren, die diesbezüglich wie folgt lauten: Meine Menschenkinder bedürfen der Nahrung (Wittek 1984, 16).

Mit Enthusiasmus wurde von Wittek die Siedlungsidee in den Publikationen der Gemeinschaft ausgebreitet:

> Handwerker, wo seid ihr? Handwerksbetriebe möchte ich! ... Wo seid ihr, ihr Schreiner, ihr Bäcker, ihr Schuster? Wo seid ihr, ihr Verkäufer? Wo seid ihr,

[17] Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 53; siehe v. a. „Grundsätze der Betriebsführung," *Der Christusstaat* 5.1, 1985, 1–2.

> die die Waren, die Meine Kinder benötigen, im Sinne des Christus weitergebt, ohne groß zu verdienen, ohne zu horten? ... Jetzt will Ich alles errichten! Jetzt will ich weiter planen! (Wittek 1984, 46)

1984 wurden die ersten Christusbetriebe eröffnet, vier Jahre später wurde das Heimholungswerk bereits durch 75 Betriebe unterschiedlicher Größe unterstützt (Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1988, 6). Selbst hier spielte das Neue Jerusalem eine besondere Rolle: viele Produkte trugen die Aufschrift „Güter Neu Jerusalem“ oder „N. J. Güter“ (Abb. 4), eine Abkürzung, die für „Neues Jerusalem“ steht.

Abb. 4. Beispiel für ein Produktlabel aus dem Umkreis des UL

Die Betriebe haben zumeist einfache, prägnante Namen und sind dadurch schnell als dem UL nahestehend zu erkennen, wie „Gut zum Leben“ (Bauernhöfe und Gärtnereien), „Kauf das Beste“ (Bäckerei), das Bauunternehmen „Leben & Bauen“, das vegetarische Restaurant „Mal was anderes“, der Versand „Lebe gesund“ der Schulverein „Ich helfe Dir“, das Bekleidungsgeschäft „Textile Harmonie“, der Verlag „Universelles Leben“, die Dienstleistungsfirma „Wir sind für Sie da“, die Privatschule „Lern mit mir“, die Sozialstation „Helfende Hände“ oder die PC-Firma „EDV für Sie“.[18] Der Bau einer Kirche war hingegen nicht vorgesehen, denn wie Dogmen, Zeremonien, Riten und Priester wurden vom UL auch äußere Gotteshäuser abgelehnt (Wittek 1984, 44). Überregional bekannter und wirtschaftlich erfolgreich wurde die „HG Naturklinik GmbH & Co KG“ (Haus der Gesundheit) in Michelrieth, die 1986 eröffnet wurde. Hier wurden nicht allein Anhänger der

[18] [Wagner] 1989, o. S. (Kap. III, 2.1.1). Weitere Betriebe führte der evangelische Sektenbeauftragte W. Behnk an: „Von der Wiege bis zur Bahre versorge das UL die Nachfolger der ‚Prophetin‘ mit Kindergärten, einem Sozialdienst, Klinikeinrichtungen und Arztpraxen, Medien- und PR-Betrieben, Immobilien- und Kapitalgesellschaften wie der ‚Vereinigten Christusbetriebe Holding GmbH im Universellen Leben‘ oder der ‚Uniconsult Finanzierungs- und Unternehmensberatung‘, bis hin zu einem eigenen Bestattungsdienst“ (Behnk 1993, 451).

Gemeinschaft behandelt, sondern auch Kassenpatienten aus ganz Deutschland. Der Bau dieser ersten „Christus-Klinik“ ist ebenfalls aus dem apokalyptischen Kontext heraus zu verstehen:

> Die Menschheit soll erkennen, wie eng das Verwobensein zwischen den himmlischen Welten und dieser materiellen Erde ist.[19]

Die Einrichtungen der Siedlung, insbesondere die Gemeinschaftsbauten, wurden sorgfältig Tag und Nacht von Wachpersonal kontrolliert, die Nachrichten im Bedarfsfalle über Funk weiterleiten konnten. Da jederzeit mit dem Anfang des Weltenendes gerechnet wurde, der vornehmlich mit dem Zusammenbruch der Technik beginnen sollte, standen Morsegeräte und Stafetten bereit, um zumindest im UL die Nachrichtenübermittlung zu gewährleisten (Wittek 1988, 111).

6. Ergebnisse

Auch im 20. Jahrhundert hat es Religionsgemeinschaften gegeben, die sich mit dem Motiv des Neuen Jerusalem auseinandergesetzt haben. Das UL hat hier eine ganz eigene und selbstständige Interpretation eines ursprünglich biblischen Motivs verfolgt, die sie von anderen Religionsgemeinschaften unterscheidet.
Meist ist die Orientierung an das Neue Jerusalem in Phasen der Konstituierung oder Gemeinschaftsfindung von Bedeutung. Das UL macht hier keine Ausnahme, sondern thematisierte das Neue Jerusalem vor allem in den 1980er und 1990er Jahren im Zusammenhang mit den Ereignissen in Hettstadt, wo das Motiv besonders deutlich zum Tragen kam. Hauptsächlich wurde jetzt vom „Neuen Jerusalem“ gesprochen, nicht vom Himmlischen Jerusalem. Der Begriff „Himmlisches Jerusalem“ verweist eher auf den transzendenten Charakter und ist daher für eine Gemeinschaft, die an die Herstellbarkeit des Paradieses auf Erden glaubt, weniger geeignet als die Rekurrierung auf ein „Neues“ Jerusalem.
Das UL verfolgt nicht allein eine negative Apokalyptik, sondern kennt mit dem Neuen Jerusalem auch die positiven Elemente dieser Heilsutopie. Konträr zu der negativen Apokalyptik vom zerstörerischen Weltenende, die dem heutigen allgemeinen Verständnis von Apokalypse zu eigen ist und die sich durchaus auch im UL finden lässt, wurde mit dem Neuen Jerusalem ein positives Element aus der biblischen Apokalypse entliehen, das mit Assoziationen wie Friede, Gleichheit, Paradies u. Ä. verbunden war. Diese Assoziationen waren für Anhänger der Glaubensgemeinschaft eine wesentliche Motivation, überhaupt ins unterfränkische Hettstadt zu ziehen und am Aufbau einer utopischen Siedlungsgemeinschaft mitzuwirken. Erst nach dem Scheitern der Ansiedlung in Hettstadt geriet das Motiv des Neuen Jerusalem innerhalb des UL in den Hintergrund. In jüngster Zeit wurde

[19] Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen 1997, Dokument 22.

es sogar bestritten und vor allem der zukünftige Charakter dieser Vorstellung hervorgehoben:

> die Glaubensgemeinschaft hat immer betont, dass der „Christusstaat“ und das „Neue Jerusalem“ ein zukünftiges geistiges Geschehen sein wird, das nicht in einem Dorf am Reißbrett konstruierbar ist (Holzbauer 2003, 269).

Wie gezeigt werden konnte, finden sich solche Äußerungen aus dem Umkreis des UL aber nicht vor dem Jahre 2000.[20] Gut zwanzig Jahre zuvor wurde sowohl die Präsenz der Ereignisse wie auch ihre irdische bauliche Gestaltwerdung betont, wenn es hieß:

> Jetzt schon werden die Fundamente für den Christusstaat nach den Anweisungen des Geistes errichtet. Durch Menschen, die das Reich Gottes in sich erschlossen haben und erschließen, wird das Friedensreich erbaut (Universelles Leben 1986 a, 53–54).

Und:

> Inmitten dieses Friedensreiches ist das Neue Jerusalem – schon jetzt entstehen seine Fundamente, die Stadt Gottes nimmt Gestalt an auf Erden (Wagner, 1989, o. S. [Kap. VI.2]).

Das Jerusalems-Friedensreich des UL baut jedoch nicht allein auf christlichen Fundamenten auf, sondern berücksichtigt außerbiblische Vorstellungen, nicht zuletzt auch bei denen vom Neuen Jerusalem. Wenn zwar davon gesprochen wird, dass

> die Stadt der zwölf Tore, die Stadt des Universellen Lebens, vom Geiste „Jerusalem“ genannt, im Laufe der nächsten Jahrzehnte sichtbar werden wird auf dieser Erde (Universelles Leben 1985, 3),

so ist dies doch eine der wenigen Textstellen, bei der sich einmal biblischer Zitate („zwölf Tore“) bedient wurde. Ansonsten finden Zitate aus der Apokalypse so gut wie keine Verwendung, wie überhaupt die Bibel im UL nicht als letzte Offenbarung Gottes gilt. Auch waren für ein tatsächliches Bauen eines Neuen Jerusalem Zitate aus der Apokalypse eher hinderlich, da ihnen die entstehenden modernen Bauten des späten 20. Jahrhunderts nicht entsprechen konnten. Dass sich das UL bei Form und Proportion des UL durchaus eigener Vorstellungen bediente, konnte auch anhand der hier beigegebenen Abbildungen aufgezeigt werden.
Mit dem Motiv des Neuen Jerusalem reiht sich das UL in eine lange Kette von Gemeinschaften ein, die an die Herstellung des Reiches Gottes auf Erden glaubten und auch einen baulichen Umsetzungsversuch unternahmen. Genannt werden

[20] Ein Grund mag darin liegen, dass dem Motiv des Neuen Jerusalem von Richard Wagner, dem führenden Theoretiker des UL, kein prominenter Platz eingeräumt wurde und in seinen Schriften, wie *Der unpersönliche und der persönliche Gott* (1982), oder *Engelsturz und die Rückkehr ins Reich Gottes* (1987), nicht vorkommt.

müssen hier vor allem pietistische Gruppierungen und ihre Siedlungen, etwa Herrnhut, Herrnhaag, Ronsdorf oder Friedensthal.[21] In der Eigenbetrachtung nahm das UL aber keinesfalls auf diese Vorläufer Bezug, sondern sah sich in einer kirchengeschichtlichen Tradition mit verfolgten Gruppierungen wie Waldenser, Hussiten und Täufer, die, nach Verlautbarung des UL, eine „Sehnsucht nach dem ‚neuen Jerusalem' " hatten, das innerhalb des UL nun endlich einmal verwirklicht werde (*Das Weiße Pferd* 5, 2003, 24–27). Der dabei aufkommende Konflikt mit staatlichen Organen und vor allem denjenigen Kirchen, die modernen Formen des Chiliasmus eher kritisch gegenüberstehen, ergab sich vor allem aus dieser unterschiedlichen Interpretation und erklärt sich nicht allein durch die Konkurrenzsituation, in der sich die Kirchen gegenüber dem UL wiederfanden. Letztlich sind viele Vorstellungen des UL nicht weniger vernünftig als offizielle Kirchenlehren. Dafür wäre die Anlehnung an das Neue Jerusalem nur ein Beispiel. Der entscheidende Unterschied ist nicht, dass mit dem UL erstmals „unvernünftige" Sichtweisen im Umfeld der zwei großen postmodernen säkularisierten Volkskirchen entstanden wären, sondern, dass das UL Transformationsstrategien dieser Vorstellungen betrieb, die die meisten Interpreten von Religion und Theologie in einer postmodernen säkularen Gesellschaft kaum für möglich gehalten haben.

Literatur

Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen (Hg.): *Heimholungswerk Universelles Leben: Der Christusstaat. Politik – Wirtschaft – Religion?* Würzburg: Das Große Zeichen – Die Frau aller Völker, 1988.

Arbeitskreis Extreme Weltanschauungen (Hg.): *Heimholungswerk Universelles Leben*. 2. Aufl. Würzburg: Das Große Zeichen – Die Frau aller Völker, 1997.

Behnk, Wolfgang: „Aus Trümmern in die neue Zeit?" *Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern* 1993, 450–454.

Behnk, Wolfgang: „Das ‚Universelle Leben' der Gabriele Wittek." Hauth, Rüdiger (Hg.): *... neben den Kirchen: Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen*. 10. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 373–423.

Bernet, Claus: „The Heavenly Jerusalem as a Central Belief in Radical Pietism in the Eighteenth Century: Ronsdorf and Herrnhaag." *The Covenant Quarterly* 63.4, 2005, 3–19.

[21] Siehe hierzu vor allem die Arbeiten des Verfassers: Bernet 2005, 2006a, 2006b, 2007a und 2007b.

Bernet, Claus: „Jerusalemvorstellungen in radikalpietistischen und radikalpuritanischen Siedlungen Nordamerikas.“ *American Studies/Amerikastudien* 51.2, 2006 a, 141–166.

Bernet, Claus: „Der lange Weg aus der Konfession in den radikalen Pietismus: Von Babel in das Himmlische Jerusalem – am Beispiel von Leonhard C. Sturm, Elias Eller und ‚Chimonius‘.“ Fred van Lieburg (Hg.): *Confessionalism and Pietism: Religious Reform in Early Modern Europe and North America.* Mainz: Zabern, 2006 b, 255–281.

Bernet, Claus: *‚Gebaute Apokalypse‘: Die Utopie des Himmlischen Jerusalem von der Täuferherrschaft zu Münster über pietistische Projekte bis zur Siedlung Friedensthal*. Erscheint als Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte 215, Mainz: Zabern, 2007 a.

Bernet, Claus: „Stadt-Gottes-Projekte im Katholizismus der Frühen Neuzeit: Das Himmlische Jerusalem zwischen Festung und Wallfahrtsort.“ Erscheint in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 2007 b.

Christusstaat, Der [Zeitschrift].

Gemeinschaft zur Förderung des Heimholungswerkes Jesu Christi e. V. (Hg.): *Die christliche Mysterienschule: Die hohe Schule des Geistes.* Würzburg: Universelles Leben, 1983.

Haack, Friedrich-Wilhelm: *Das Heimholungswerk der Gabriele Wittek und die Neuoffenbarungsbewegungen*. München: Evangelischer Presseverband für Bayern, 1985.

Hengel, Martin, Siegfried Mittmann und Anna Maria Schwemer (Hg.): *La Cité de Dieu.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

Holzbauer, Matthias: *Der Steinadler und sein Schwefelgeruch.* Marktheidenfeld: Das Weiße Pferd, 2003.

Jungen, Hans-Walter: *Universelles Leben.* Augsburg: Pattloch, 1996.

Katastrophen, Erdumwälzungen, Sterben: Gott hat rechtzeitig gewarnt. Marktheidenfeld: Das Wort, 2004.

Kretschmar, Georg: *Die Offenbarung des Johannes.* Stuttgart: Calwer, 1985.

Lee, Pilchan: *The New Jerusalem in the Book of Revelation.* Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

Mirbach, Wolfram: *Universelles Leben: Originalität und Christlichkeit einer Neureligion*. Erlangen: Verlag der evang.-luth. Mission, 1994.

Mirbach, Wolfram: *‚Universelles Leben‘, die einzig wahren Christen? Eine Neureligion zwischen Anspruch und Wirklichkeit*. Freiburg: Herder, 1996.

Nibley, Hugh: *Mormonism and Early Christianity*. Salt Lake City: Deseret, 1987.

Reader, William: „Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse.“ Diss. Univ. Göttingen, 1971.

Roloff, Jürgen: „Irdisches und himmlisches Jerusalem nach der Johannesoffenbarung.“ F. Hahn, F.-L. Hossfeld, A. Neuwirth (Hg.): *Zion: Ort der Begegnung*. Bodenheim: Athenäum Hain Hanstein, 1993, 85–106.

Schenker, Adrian: „Neues Jerusalem, neuer Tempel.“ Alois Schifferle (Hg.): *Miteinander: Für die vielfältige Einheit der Kirche*. Basel: Herder 1992.
Sim, Un-Yong: *Das himmlische Jerusalem in Apk. 21,1–22, 5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus.* Trier: Wiss. Verl. Trier, 1996.
Stoltmann, Dagmar: *Jerusalem – Mutter – Stadt: Zur Theologiegeschichte der Heiligen Stadt.* Altenberge: Oros, 1999.
Universelles Leben (Hg.): *Die Frohbotschaft*. Würzburg: Universelles Leben, 1985.
Universelles Leben (Hg.): *Harmonie ist das Leben des Betriebes.* Würzburg: Universelles Leben, 1986 a.
Universelles Leben (Hg.): *Sie lebt unter uns: Das Denken und Leben der Prophetin Gottes im Universellen Leben*. Würzburg: Universelles Leben, 1986 b.
Universelles Leben (Hg.): *Das Evangelium Jesu*. Rottweil: Universelles Leben, 1986 c.
Weiße Pferd, Das [Zeitschrift].
[Wagner, Richard]: *Weltweit Universelles Leben: Die Christusfreunde stellen sich vor*. Würzburg: Universelles Leben, 1989.
Wittek, Gabriele: *Der Christusstaat.* Würzburg: Universelles Leben, 1984.
Wittek, Gabriele: *Der Hirte und Seine Herde.* Würzburg: Universelles Leben, 1988.
Wittek, Gabriele: *Christus enthüllt.* Würzburg: Universelles Leben, 1991.
Wittek, Gabriele: *Das ist Mein Wort Alpha und Omega.* Würzburg: Universelles Leben, 1993.
Young, James Calvin de: *Jerusalem in the New Testament.* Amsterdam: J. H. Kok/N. V. Kampen 1960.

Spes Christiana 17, 2006, 147–164

Spiritualität

Teil I: Die platonische Spiritualität als Vorbild für die antike und christliche Höchstfrömmigkeit

Winfried Noack, Theologische Hochschule Friedensau

Spiritualität hat es mit dem zu tun, was wir Geist nennen. Sowohl das lateinische *spiritus* wie auch das mit ihm korrespondierende griechische Wort πνεύμα bedeuten soviel wie Atem oder Hauch, die beleben und lebendig erhalten, die aber auch als eine machtvolle Kraft Wunder wirken und Menschen verändern. Suchen wir hingegen die Wurzel des deutschen Wortes „Geist", dann sind wir auf das indogermanische *ghei* bzw. *gheizd* verwiesen, das soviel heißt wie: sich lebhaft bewegen. Wenn wir die lateinische und griechische Wurzel verlassen und uns der indogermanischen zuwenden, dann bedeutet Geist nicht Atem und Hauch, sondern Regsamkeit, Munterkeit (Buchner 1973, 537). Für unsere Vorstellung von Spiritualität erscheint die indogermanische Wurzel als zutreffender. Spiritualität ist ein Geschehen, bei dem der Mensch durch den Heiligen Geist bewegt wird im Sinne von Regsamkeit und Munterkeit.
Spiritualität gab es zu allen Zeiten auch in der nichtchristlichen Welt. Diesen Weg der Spiritualität, der nicht auf biblischen Grundlagen beruht, wollen wir zunächst verfolgen. Ihren philosophischen Ursprung hat er in Platons Weltbild, das nicht nur die Religiosität der Antike formte, sondern bis in die Gegenwart hineinwirkt.

1. Die platonische Spiritualität

1.1 Der transzendentale Innenraum des Menschen als Ort der Spiritualität

Der Philosoph, der zuerst ein Konzept von Spiritualität entworfen hat, war Platon (427–347 v. Chr.). Als ersten Schritt versuchte er zu begründen, dass es einen transzendentalen Raum im Inneren des Menschen gebe, den er Geist-Seele nennt. Sie sei unsterblich und damit seinsmäßig unterschieden vom Leib. Während dieser materiell, räumlich, zeitlich und den Naturgesetzen unterworfen ist, trifft dies auf die Geist-Seele nicht zu. Sie sei nicht materiell, nicht raumgebunden, nicht zeitlich und nicht den Naturgesetzen untergeordnet. Wie begründet er diese Vorstellungen?

In seinem Dialog *Phaidros* (245c–246a) beweist er, wie er glaubt, die Unsterblichkeit der Seele mit ihrer Selbstbewegung (Autokinese). Er nennt sie das sich stets Bewegende, das sich selbst bewegt und keines Anstoßes durch einen anderen bedarf. Ein Aufhören der Bewegung bedeutet das Aufhören des Lebens. Aber das sich selbst Bewegende hört niemals auf, sich zu bewegen und ist darum unsterblich. Alles dagegen, das bewegt wird, hat ein Ende der Bewegung und ist sterblich. Außerdem ist die Seele der Anfang und die Quelle aller Bewegung. Der Anfang indes ist, wie schon Platons Lehrer Parmenides sagte, unentstanden. Darum ist alles, was unentstanden ist, selbst aber Anfang ist, unsterblich. Verbinden wir nun das sich selbst Bewegende mit dem Anfang, dann folgert er daraus, dass, weil die Selbstbewegung keinen Anfang hat, es unsterblich ist. Dies ist das Wesen und der Begriff der Seele. Denn jeder Körper, der von außen bewegt wird, heißt unbeseelt, was hingegen die Bewegung in sich selbst hat, beseelt. Wenn aber die Seele nichts anderes ist als das sich selbst Bewegende, dann ist sie unentstanden und unsterblich.

In seinem Dialog *Phaidon* antwortet Platon dem Kebes, seinem Gesprächspartner, auf seine Frage, ob die Seele nach dem Tode noch existiere, folgendermaßen (69e–72e; 105b–106a): Alle Dinge entstehen aus ihrem Gegenteil. Entstünde das Leben aus dem Tod, dann hätte der Mensch keine Hoffnung auf ein Fortleben nach dem Tode. Gehen wir hingegen vom Begriff des Lebens aus, dann wäre das Gegenteil davon das Totsein. Nun kann aus dem Totsein kein Leben entstehen, sondern nur aus dem Lebendigen. Das Lebendige, das nicht sein Gegenteil, das Totsein, annehmen kann, ist darum das Leben Bringende. Bringt es aber das Leben, dann kann es nicht zugleich den Tod bringen, sondern es bringt das Leben und nur das Leben. Was aber das Leben bringt, das ist unsterblich. Wem aber das Leben gebracht wird, und zwar dem Leib, das ist sterblich und lebt nur, solange die unsterbliche Seele ihm einwohnt.

Einen recht modern anmutenden Beweis für die Unsterblichkeit der Seele versucht Platon in seinem Dialog *Theaitetos* (184b–187b). Er argumentiert gegen die Sophisten, die lehrten, Erkenntnis sei Wahrnehmung. Was bedeutet denn wahrnehmen? Unsere Sinneswerkzeuge, so argumentiert er, können zwar vielfältige Wahrnehmungen, wie Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen usw., an das Innere vermitteln. Aber all diese von den voneinander verschiedenen Wahrnehmungsorganen (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Haut) aufgenommenen Wahrnehmungen bedürfen ja einer Vereinheitlichung und Ordnung. Sie müssen durch das Denken beurteilt werden, wodurch sie ihre Vereinheitlichung und Sinngebung erfahren. Was aber vereinheitlicht, muss selbst einheitlich sein. Das Einheitliche, das Eine jedoch ist als ein Eines unsterblich.

So versucht Platon zunächst, einen immateriellen, nicht räumlichen, nicht zeitlichen und nicht den Naturgesetzen unterworfenen Innenraum im Menschen zu finden, der unsterblich ist, und damit von gleicher Seinsart wie Gott, der darum auch ein Ort des Einwohnens Gottes sein kann.

In einem zweiten Schritt entfaltet Platon sein Konzept von Spiritualität, das in der Teilhabe und Verähnlichung mit Gott, ja, in dem Einswerden mit Gott besteht.

1.2 Spiritualität als Teilhabe am Göttlichen

In seinem Dialog *Theaitetos* entwickelte Platon im Gespräch mit dem Mathematiker Theodoros seine Vorstellung von der Verähnlichung des Menschen mit Gott (176a–177c). Das Böse, sagt er, kann nicht ausgerottet werden, da es immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben muss. Weil es aber bei Gott keinen Sitz hat (denn er ist gut und nur gut), ist es ausschließlich auf die natürliche Welt und auf den sterblichen Menschen beschränkt. Darum ist es die Aufgabe eines wahrhaft Weisen, von hier nach dort aufs schleunigste zu fliehen, nämlich aus der natürlichen in die göttliche Welt. Der Weg dazu ist die Verähnlichung mit Gott. Diese besteht darin, dass man gerecht und fromm sei mit Einsicht. Denn Gott ist auf keine Weise ungerecht, sondern im höchsten Maße vollkommen gerecht (im Sinne des Guten), und darum ist niemand Gott ähnlicher als wer der Gerechteste im Gutsein ist. Warum ist dies so wichtig? Mit der Verähnlichung mit Gott ist die größte Glückseligkeit verbunden, mit der Verähnlichung mit dem Ungöttlichen dagegen das größte Elend.
Platon entwickelte mit diesen Gedanken das Abkehr-Hinkehr-Schema, das in den künftigen Jahrhunderten die Höchstform der antiken und später der christlichen Frömmigkeit für alle Gläubigen wurde. Es beschrieb die Abkehr von der Welt und von den Menschen durch Askese, d. h. Weltverzicht und im Gegensatz dazu die Hinkehr zu der göttlichen Welt durch Meditation und Kontemplation, d. h. sich Versenken in das Göttliche. Bis heute gilt dies geradezu als die Norm christlicher Frömmigkeit.

1.3 Spiritualität als Einswerden mit Gott

Im Dialog *Phaidon* zeigt Platon den Weg der Seele zum Einswerden mit Gott auf (64a–68b). Weil die empirische Welt, weil der Leib dem Tod verfallen ist, wird der wahrhafte Philosoph wünschen, dass sich Leib und Seele trennen, damit die Seele wieder zu Gott zurückkehren kann. Allerdings darf er sich nicht selbst töten (denn nur Gott darf Leib und Seele trennen, weil er sie zusammengefügt hat), sondern er entscheidet sich zu einem Weg des verborgenen, des unsichtbaren Sterbens, wodurch sich die Seele vom Leibe lösen kann. Der unsichtbare Sterbeprozess besteht in der Askese, d. h. im Verzicht auf Essen und Trinken (Fleisch, Wein, gutes Essen), Sexualität, Kleidung, Schmuck, Leiblichkeit, auf gesellschaftliche Stellung und soziales Ansehen. Wenn solchermaßen der Leib abstirbt, vermag sich die Seele aus dem Gemenge mit dem Leib zu „entmischen“ und sich von ihm zu trennen. Die Loslösung der Seele vom Leib geschieht also nicht durch

offenen Selbstmord, sondern durch einen unsichtbaren, verborgenen Absterbeprozess, durch den die Seele, wie Platon sagt, von aller Sinneslust, leiblicher Torheit und Zügellosigkeit gereinigt wird. Dadurch gelingt es der Seele, statt mit dem leiblichen Auge, mit dem eigenen Seelenauge zu sehen. Indem die Seele ihre eigene Sehkraft erlangt, ist sie nun in der Lage, die transzendenten, göttlichen Ideen anzuschauen, ja, Gott selbst in der mystischen Schau als das Schöne und Gute zu schauen. Wenn die Loslösung der Seele vom Leib vollendet ist, gewinnt sie ihre Selbstbewegung zurück, und es gelingt ihr, sich durch den „Aufschwung der Seele" in der Gotteinung mit Gott zu vereinen.
Warum entwickelt Platon den mystischen Weg zu Gott? Dies hängt mit seiner Erkenntnislehre, wie ich sie sehe, zusammen. In der *eikasia*, so Platon, versteht der Mensch die Welt durch die Wörter. Diese jedoch besitzen keinen Erkenntniswert, obwohl der Mensch seit der Kindheit in der Wörterwelt lebt. In der *aisthesis* nimmt der Mensch bereits durch die Sinneserkenntnis die Gegenstandswelt wahr. Und es ist wichtig, dass solche Wahrnehmungen sehr genau sind. Die *dianoia* ist Verstandeserkenntnis, und sie ist darum nicht mehr sinnlich, sondern begrifflich, wobei der eine Begriff für die Vielfalt der Jeweiligkeit steht. In der *noesis* schließlich erkennt der Mensch als Vernunftserkenntnis die Welt der Ideen. Die Idee aller Ideen, zu der alle Ideen hinstreben und an ihr Teilhabe gewinnen wollen, ist das Gute selbst, Gott. Er ist nicht mehr erkennbar, auch nicht mithilfe der Vernunftserkenntnis. Er ist nur noch erschaubar. Darum besteht der Weg zu Gott nicht mehr im Vernehmen von Wörtern, nicht mehr im Wahrnehmen, nicht mehr in der Verstandestätigkeit und nicht einmal mehr im Vernunftsdenken, sondern allein in der Gottesschau, aus der der Aufschwung der Seele zu Gott und die Gotteinung erfolgt. Diese Gedanken Platons spielen in der Tradition der Mystik insofern eine wichtige Rolle, als die Mystiker (in ihrer „negativen Theologie") Gott als unerkennbar, dunkel und verborgen lehren.
Dieses Geistesgut Platons prägte wie bereits seine Idee von der Teilhabe der Seele an Gott die Höchstfrömmigkeit der Antike und die Höchstfrömmigkeit im Christentum, und zwar vor allem die der Mönche und Mystiker.

2. Spiritualität als mystische Lebensform: Plotin

Plotin (204–270 n. Chr.) erneuerte die Philosophie Platons (Hager 1981, 137–153; Ueberweg 1926, 596–609; Vorwerk 2001). Dabei systematisierte er alles, was Platon über die Seele und ihren Weg zum Einssein mit Gott gesagt hat. Es sei darauf hingewiesen, dass Plotin selbst nach seiner Lehre lebte. Er war ein demütiger, sanfter, reiner Charakter, der sein Leben der Suche nach dem Göttlichen hingegeben hatte. Die Menschen verehrten ihn wie einen Heiligen. Plotin und seine Nachfolger, die Neuplatoniker, sahen den Beginn allen Unheils in der Überhebung, dem Werdedrang und dem Bestreben, sich selber anzugehören, der Eigenmächtigkeit. In seiner 5. Enneade (Vorländer 1969, 284–289; Vorwerk

2001) zeigt er, dass Gott das Eine, das Erste, das Ewige, das Gute, das Übergute ist, das in sich vollendet und ruhend ist. Gott in seiner Überfülle strömt über und bringt auf diese Weise das Andere hervor. Diese Emanation geschieht stufenweise. Je früher das Ausströmen aus Gott ist und je größer die Nähe zu ihm, desto höher ist die Seinsstufe. So ist die erste Ausstrahlung der Geist, der die Ideen und die Ideenwelt im Sinne Platons darstellt. Die nächste Ausstrahlung ist die Weltseele, die Welt des Psychischen. Ihr folgt die Welt der Materie, die Gott am entferntesten und darum unvollkommen ist, ja, sie wird oft sogar als das Finstere und Böse bezeichnet. Zwischen der Welt der Materie und der Weltseele befinden sich die menschlichen Einzelseelen.

Aus diesem Aufbau der Wirklichkeit, wie Plotin ihn sieht, ergibt sich folgende Vorstellung, wie der Mensch leben soll: Wenn alles eine Ausstrahlung Gottes und Gott der Ursprung der menschlichen Seele ist, dann ist es das Ziel des Menschen, zu Gott zurückzukehren und mit ihm eins zu werden. Der Weg dorthin ist geistiger Art. Zuerst löst sich der Mensch vom Leib und seiner Bindung an die Triebe (Überhebung, Werdedrang, Eigenmächtigkeit). Dies geschieht, wie schon bei Platon, durch Askese, den Verzicht auf Nahrung (Fasten), Wein, Fleisch, Prunk und Schmuck, Spiel und Vergnügungen aller Art, auf Kunst und Literatur, auf gesellschaftliche Positionen usw. Auf diese Abkehr von der Welt folgt die Hinkehr zu Gott durch Meditation und Kontemplation. Auch bei Plotin muss sich die Seele vom Körper entmischen und lösen, um durch den Aufschwung der Seele zu Gott und durch die Rückerlangung der Selbstbewegung Gott zu schauen (*katharsis*) und sich mit ihm zu vereinen (*ekstasis*) und in der reinen Versenkung, in das Göttliche, im liebenden Schauen, das Einswerden mit dem Ur-Einen zu erleben. Plotin bekannte, dass er dies viermal in seinem Leben erfahren durfte.

Plotin wird damit der Vater der europäischen Mystik. Er beschreibt im Anschluss an Platon für alle ihm folgenden Mönche und Mystiker den Weg des Einswerdens mit Gott: Am Anfang steht die von der Welt sich abkehrende Askese. Es folgt die sich zu Gott hinkehrende Kontemplation. Dadurch kommt es zur Entmischung der Seele vom Körper. Dies befähigt zur Vision des Göttlichen. Jetzt erlangt die Seele ihre Selbstbewegung zurück, wodurch der Aufschwung der Seele zum Göttlichen möglich wird. Schließlich wird sie in der *unio mystica* mit Gott eins. Zwar muss die Seele nach der Gotteinung in die materielle Welt zurückkehren, aber das Einswerden mit Gott hat die Seele gereinigt und den Mystiker zu einem neuen Menschen gemacht. Weil das Geschehen der Gotteinung für den Mystiker so überaus beglückend erlebt wird, versucht er durch Askese und Kontemplation den Zustand so häufig wie möglich wieder herbeizuführen.

Diese Ideen Platons und Plotins wurden von christlichen Denkern aufgegriffen, von Augustinus und vor allem von Dionysius Areopagita, der im Mittelalter außerordentlich geschätzt, viel gelesen und sogar mit der Bibel gleichrangig zitiert wurde.

3. Spiritualität als für alle verpflichtende, mystische Lebensform: Augustinus, Dionysius

Der Kirchenvater Augustinus (354 – 430) lebte als Jüngling ein ausschweifendes Leben, von dem er sich, durch eine Schrift Ciceros inspiriert, abwandte. Zunächst öffnete er sich den Lehren der Manichäer, deren Dualismus ihm das Wesen des Bösen eröffnete. Nachdem er das Spekulative dieser Lehre durchschaut hatte, wählte er als neues Weltbild den allgemeinen Zweifel, der in der Platonnachfolge von der Akademie gelehrt wurde. So auf Platon verwiesen, beschäftigte er sich eingehend mit ihm und mit dem Neuplatoniker Plotin (Aster 1951, 128–129). Wenn er sich auch zum Christentum bekehrte, blieben der manichäische Dualismus und die plotinsche Lebenslehre in seinem Denken bestimmend (Schöpf 1981, 154 – 176; Ueberweg 1915, 149–167). Zwar lehrte er nicht den vollständigen Weg der Seele zur Gotteinung, aber grundlegend blieb für ihn das Abkehr-Hinkehr-Schema. Auch er geht aus vom „innersten Selbst", aus dem das Sprechen über Gott erfolgt. Dieses muss von der Welt gereinigt werden. Von der Welt, die für ihn zugleich das Reich Satans war, sollte sich der Mensch durch Askese abkehren und kontemplativ zu Gott hinkehren. So ist für ihn das Frömmigkeitsideal der Mönch. Dieses Schema ist bis heute die Grundstruktur christlicher Frömmigkeit. Das war möglich, weil Augustinus den größten Einfluss auf die mittelalterliche Frömmigkeit, auf das Denken in der katholischen Welt bis heute und auch auf Luther ausübte.

Um 500 n. Chr. entwarf Dionysius Areopagita (O'Daly 1981, 772–780; Rorem 1993, 154 – 173) im Anschluss an Plotin und den späten Neuplatonismus des Jamblichus und Patroclus eine mystische Spiritualität, die er zuerst für die Mönche entwickelte, die aber spätestens seit dem 11. Jahrhundert zur verpflichtenden Lebensform aller Gläubigen wurde. Er übernahm von Plotin den Gedanken des Kreislaufprozesses, der von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt. Alles, was ein Vieles ist, geht von Gott aus, der das Eine, das Gute, das Schöne und das Licht ist, es ist durch ihn, in ihm, aber auch zu ihm und erstrebt darum die Teilhabe an und das Einssein mit ihm. Dies drückt sich in seiner Theologie des Abstiegs und des Aufstiegs aus (Ruh 1990, Bd. 1, 32–83). Beim Abstieg des Geistes in die wahrnehmbare Welt erkennt der Mensch Gott in der Vielfalt seiner Namen. Im Aufstieg dagegen ist Gott unerkennbar, von ihm kann nur in Negationen gesprochen werden: Gott ist nicht. Dieses „Gott ist nicht", bedeutet, dass er der Unaussprechbare, Unbekannte, Verborgene, Überwesentliche, Übergöttliche, Übergute ist, der über jede Vernunft und Wesenheit hinausgeht und im Überlicht erstrahlt. Der Weg zu diesem Gott ist darum kein Erkenntnisweg, sondern ein dreifacher Aufstiegsweg. Er wird möglich durch das Heraustreten Gottes aus seiner Unerkennbarkeit, durch seine nach unten gerichtete Lichtausstrahlung, die in den Glaubenden eindringt. Dies macht seine Aufstiegs-Spiritualität möglich. Der Aufstieg der Seele besteht in der Reinigung, der Erleuchtung und der Vollendung. Die gereinigt werden, müssen zur völligen Lauterkeit geführt und von jeder

andersartigen Beimischung frei werden (Askese). Die erleuchtet werden, lassen sich mit göttlichem Licht erfüllen und sich durch den vollkommen geheiligten Blick des Geistes emportragen. Die vollendet werden, gelangen zum Stand und Vermögen der „Beschauung". Sie haben teil am vollkommenen Wissen der geschauten heiligen Geheimnisse. So hebt die göttliche Gnade die in die Einfachheit geführte und vervollkommnete Seele zur Einheit mit dem Vater zurück zu einem allverbindenden, allumfassenden Eins- und Alles-Sein. Grundlegend ist also auch bei ihm das Abkehr-Hinkehr-Schema und die Vorstellung vom Aufstieg der Seele zu Gott und der Teilhabe an ihm bis zur Gotteinung. Diese mystische Spiritualität des Dionysius war eingebettet in eine schon lange Tradition spiritueller Bewegungen der frühen Christenheit (McGinn, Meyendorff und Leclerc 1993).

Dionysius wurde im Mittelalter viel gelesen und, wie gesagt, besaß er so hohe Autorität, dass er oftmals gleichrangig mit der Bibel zitiert wurde. Er schuf die Theologie des Mönchtums und der Mystiker. Die Weltabkehr und der Aufschwung der Seele zum Einswerden mit Gott galten als die christliche Höchstfrömmigkeit. Sie wurde für das Mönchtum verpflichtend, das ja als kirchliche Elite eine Vorbildspiritualität vorleben sollte. Die Mönche wurden die vorbildlichen Christen. Ihrem Vorbild folgten seit dem 11. Jahrhundert auch Laien, vor allem im ausgehenden Mittelalter die Volksbewegung der *devotio moderna*, der Brüder (und Schwestern) des gemeinsamen Lebens, aber auch die protestantische Mystik im 17. Jahrhundert.

Das Abkehr-Hinkehr-Schema wurde seit dem 11. Jahrhundert, seit der cluniacensischen Reform, die vom südfranzösischen Kloster Cluny ausging, für alle Gläubigen verpflichtend; und es nahm seinen Weg in die allgemeine Volksfrömmigkeit. Hier fand es seinen Sitz im Leben und erwies sich als resistent gegenüber allen Theologieentwicklungen und Reformationen. Nicht nur im Katholizismus ist das Abkehr-Hinkehr-Schema bis heute die bindende Lebensform der Gläubigen, auch durch den Pietismus in Deutschland und den Puritanismus in den angelsächsischen Ländern wurde es für die Gläubigen verpflichtend gemacht. Noch in der Gegenwart sind die Weltverneinung und die Jenseitsorientierung das Merkmal, an dem Christen gemessen werden – sogar von den Ungläubigen.

4. Das Fortwirken der platonischen Spiritualität in der deutschen Mystik

Die platonische Spiritualität (Platon, Plotin, Dionysius Areopagita) bestimmte weitgehend die abendländische Spiritualität. Wir wollen uns auf die deutsche Mystik beschränken, weil sie sich auf die Spiritualität des deutschen Protestantismus auswirkte. Mystik hat eine Verbindung zum griechischen *myein*, das „schließen" ausdrückt, und für die Mystiker das Abschließen von der Welt, ein Sich-Verschließen von allem Wahrnehmbaren, aber im Gegensatz dazu ein Sich-

Öffnen zur Transzendenz, zu Gott hin ist. Vor allem war es Dionysius Areopagita, der mit seiner mystischen Theologie im Mittelalter die höchste Autorität besaß.
Die mittelalterliche mystische Spiritualität war überaus reichhaltig (Raitt, McGinn und Mayendorff 1995). Vor allem waren Klöster die Stätten spiritualen Lebens, und hier im Besonderen die Bettelorden der Dominikaner, Franziskaner, Karmeliter und Augustiner. Die Laien waren ebenfalls vom mystisch-spirituellen Leben erfasst. Das spätmittelalterliche religiöse Leben war von einer außerordentlichen Frömmigkeit geprägt (dies war der geschichtliche Boden der Reformation), die sich auch immer wieder in spiritueller Mystik gerade der Laien äußerte und ihre Pflegestätte in den privaten Häusern fand. Formen solcher Frömmigkeit (Kieckhefer 1995, 123) waren die Devotionsliteratur, die Andachtskunst und die Frömmigkeitsübungen.
Es gab (1) in der Devotionsliteratur viele meditative Werke, wie Gebete, moralische Ermahnungen, Betrachtungen über das Leben Jesu, aber auch die „laudi“, lyrische Texte, die gesungen wurden. Sie wurden privat verwendet. (2) Die Andachtskunst beeinflusste die reiche Malerei und Bildhauerei, die biblische Motive darstellten und durch die Kunst in den Kirchen auch dem Volk zugänglich war. (3) Frömmigkeitsübungen drückten sich aus in Handlungen. Solche Praxis bestand in Gebeten, Wallfahrten, Teilnahme an Prozessionen, Mitglied einer Bruderschaft zu sein (es gab auch Schwesternschaften), man trug raue Gewänder, gab Almosen (und das reichlich) und übte andere fromme Handlungen aus. Diese Frömmigkeitspraxis wurde im Privaten vollzogen, aber auch heilige Orte spielten eine große Rolle.
Interessant ist, dass für den mittelalterlichen Menschen die frommen Handlungen wichtiger waren als die geistlichen Übungen. Deshalb waren auch die meisten Mystiker sozial tätig. Allerdings geschahen ihre frommen Taten als Folge der Überformung der Seele durch die Gotteinung. Sie spielten keine Rolle für den Weg zur Vereinigung mit Gott. So war das geschichtliche Klima aufnahmebereit für mystische Erfahrungen, die im Folgenden beschrieben werden.

4.1 Die Frauenmystik: Hildegard und Mechthild

Als Beispiele für die reiche Frauenmystik des Mittelalters sollen Hildegard von Bingen (1098–1179) und Mechthild von Magdeburg (ca. 1210–1282) gelten. Bei Hildegard ist es eine Lichtmystik, die Gott als den Leuchtenden in einem herrlichen Licht verborgen sieht, aus dem die göttliche Stimme erschallt und sie beauftragt. So wird ihr ganzes Leben von Licht (bzw. Finsternis) begleitet (Sudbrack 2001, 21–61). Was für Hildegard einmalig zu sein scheint, ist diese Helligkeit, die ihr ganzes Leben begleitet, die der Schatten des lebendigen Lichtes (Gott) ist. Darum hat dieses Licht unterschiedliche Leuchtkraft. Aber auch im Sein gibt es unterschiedliche Lichtintensität. Im ekstatischen Aufstieg der Seele zu herrlichem Blitzesleuchten durchquert sie unterschiedliche Lichtregionen. Im-

mer aber ist dieses Licht von Gott getragen. Aus dem Licht und erfüllt vom Licht gewinnt sie Einsichten in Dinge, Ereignisse (Prophetie), Menschen, in die Bibel und Musik. Damit erhellt sich uns eine andere Seite Hildegards (Schipperges 2001, 47–61), und zwar die Schau von Welt und Mensch. Sie beleuchtet den spirituellen Hintergrund der Welt und des Menschen. Daraus entwickelt sie eine Heilkunst und eine erste Philosophie des Leibes.

Mechthild von Magdeburg (Ruh 1993, Bd. 2, 245–295; Rohr und Weltzien 1993, 110–144) stammte aus einem reichen adligen Haus, war mit der Minnephilosophie der Minnesänger vertraut, sprach eine hohe Sprache und beherrschte Latein. Darum ist ihre Mystik von hohem dichterischem Rang und nahm den begrifflichen Inhalt der Visionen aus dem Hohen Lied und dem Minnesang. Sie verließ ihr Elternhaus, zog nach Magdeburg und lebte hier als Begine, d. h. in einer Gemeinschaft von Frauen, die nicht Nonnen waren, aber sich der Armut und Keuschheit verschrieben. Mit zwölf Jahren hatte sie ihre erste Vision: Der Heilige Geist, so berichtet sie, begrüßte sie, und dies täglich. „Gruß" ist für sie ein Schlüsselwort, das die liebevolle, die minnende Zuwendung zu Gott und die Abwendung von den Freuden der Welt beinhaltete. Ihr einziges erhaltenes Werk, das „buoch", „Das fließende Licht der Gottheit" spricht von einer heißen Gottesminne und einer gottestrunkenen Seele. Sie beschreibt den Aufstieg der Seele, die das Weltliche (die dunkle Erdhaftigkeit) hinter sich lässt und, getragen von Engeln, immer höher aufsteigt durch die Engelswelten bis zur Himmelsschau und der liebenden Vereinigung mit Gott. In diesem Zustand der Gotteinung, die durchaus erotisch verstanden wird, löst Gott ihre Zunge, damit sie von der überfließenden Gottesminne reden kann. Dies alles wird in einer dichterischen Sprache verfasst. Als Beispiel mag folgende Wechselrede in Sang und Widersang, in Lob und Widerlob dienen: Gott lobt seine Braut in fünf Wesenheiten. Sie ist ein Licht der Welt, eine Krone der Mägde, eine Salbe der Verwundeten, eine Treue unter den Falschen, eine Braut der Dreifaltigkeit. Gottes fünf Wesenheiten hingegen sind das Licht aller Lichter, die Blume aller Kronen, die Salbe für alle Verwundungen, die unwandelbare Treue ohne Trug, der Wirt aller Herbergen. Ein anderer Schlüsselbegriff bei Mechthild ist die „vlusset von süessekeit". „Süesse" ist im Minnesang der Inbegriff des Vollkommenen. „Fliessende süesse" ist das innerste Wesen der Minne. Sie durchfließt als liebende Vollkommenheit das gesamte minnende Gottesverhältnis.

Charakteristisch für die Frauenmystik scheint zu sein, dass Frauen nicht den methodischen Weg zur Gotteinung gehen, sondern vom Geist geradezu überfallen werden. Auch spielt in ihrer Mystik das Licht eine zentrale Rolle. Schließlich sehen wir bei ihnen ebenfalls die Weltflucht und die ausschließliche Gotteszuwendung. Was allerdings auch typisch für die Frauenmystik gewesen ist, besteht in ihrer viel tieferen Jesus- und Gottesmystik. Manche Frauen verließen nicht mehr ihr Bett, weil sie im Verlangen nach Gott zerschmolzen und süß im Herrn ruhten; andere spürten den Geschmack von Honig im Mund, denn sie hatten das Geschenk der geistigen Süße in ihrem Herzen; wieder andere verharrten so in

geistiger Stille, dass kein äußerer Lärm sie störte. Wir beobachten, dass die asketischen Anforderungen an die Frauen radikaler waren (Trance, Levitation, Stigmata, Nahrungslosigkeit, Armut). Aber trotzdem war für viele von ihnen auch wichtig der Dienst am Nächsten (Walker Bynum 1995, 136–153).

4.2 Die Männermystik: Eckhart, Tauler, Seuse

Aus der Fülle der mittelalterlichen Männermystik sollen drei Mystiker ausgewählt werden: Meister Eckhart (um 1260–1327 oder 1328), Johannes Tauler (1300–1361) und Heinrich Seuse (1295–1366). Nach Alois Dempf hat Meister Eckhart vier Neuerungen in das Denken der europäischen Geistesgeschichte gebracht (Dempf 1960).

Die erste und folgenreichste war eine neue Geistidee. Gott als der seiende, schöpferische, lebendige Gott kann eigentlich nicht „Sein" genannt werden, da ja erst seine Schöpfung das Sein enthält. Spiegelbildlich dazu ist der menschliche Geist Gottes Ebenbild, und darum eine ewige, persönliche Idee in Gott von schöpferischer Geistigkeit. Das ermöglicht einen unmittelbaren Gottesbezug von Geist zu Geist, was eine Wende zur selbstbewussten, persönlichen Frömmigkeit bedeutet (in oder auch außerhalb der kirchlichen Liturgie). Dieser Übergang von der kirchlich-liturgischen zur Gemeinschaftsbildung der persönlichen Frömmigkeit bedeutete eine Erschütterung der mittelalterlichen kirchlichen Kultur.

Wie die Gottesliebe über der Gotteserkenntnis steht, so steht, das ist die zweite Neuerung, die *iustitia Christi* unendlich höher als die *iustitia civilis*. Die Rechtfertigung durch Christus überleuchtet also völlig die Selbstrechtfertigung durch Werke. Diese Lehre hat auf Luther gewirkt und wurde von ihm zum Zentrum der Reformation gemacht. Diese zweite Neuerung beinhaltet aber noch einen anderen Gedanken. Weil Christus über allen Werken steht, ist er der Schöpfer, der alle Werke geschaffen hat, und zwar auch den Menschen. Er ist das Ebenbild des Logos, darum selber Logos. Der Mensch wird durch das ewige Wort vergeistigt. Im Schöpfungsakt wird dem Menschen die Geistnatur verliehen, die Verbindung der Geistseele mit der Person, dem Lebensgrund. So wird der Mensch eine *geistige* Dualität durch die Individuation und Spezifikation. Aber es ist die Gnade, die das geistliche Sein hervorbringt.

Die dritte Neuerung ist die Lehre von Dasein und Sosein nach der Vernunft. Wie ist die ewige Selbstgestaltung Gottes in den drei Personen und gleichzeitig die Logosgleichheit der Geistseele des Menschen zu verstehen? Gott ist eine Unterschiedenheit in der Person ohne Unterschiedenheit in der Natur (Wesen). Im Gegensatz dazu sind die geschaffenen Geistwesen sowohl in der Person als auch in der Natur verschieden. Die drei göttlichen Personen sind eine Natur, die absolute Einheit und Gleichheit selbst. Die anderen Geistwesen sind real voneinander geschieden und nur durch Gemeinschaftsbildung verbunden. Allerdings versucht Eckhart diese Verschiedenheit von Gott und Mensch möglichst gering zu halten.

Wie aber aus dem Urgrund der absoluten Einheit die drei Personen hervorgehen als Manifestation, so gehen aus dem menschlichen Urgrund die drei Kräfte Gemüt, Wille und Geist hervor.
Die vierte Neuerung heißt: Vom Einen zum Einen. Gottesgrund und menschlicher Seelengrund treten in Analogie. Wie der Gottesgrund unerkennbar ist, so bleibt auch dem Menschen sein eigener Seelengrund verschlossen. Aber sie sind von gleicher Wesenhaftigkeit. Diese Einheitslehre, die Unio-Mystik, beschreibt die Gleichheit von Seelengrund und Gottesgrund in der Verklärung als Gottesgeschenk der ewigen Liebe Gottes. Dem entspricht die ewige Gottesliebe des Menschen, der sich in ewiges Licht versenkt und versenkt wird.
Neben diesen vier Neuerungen kannte Eckhart auch den klassischen Weg zur Gotteinung, wie er ihn in seinem Traktat „Vom edlen Menschen“ aufgezeigt hat (Wehr 1995, 199–200). Die erste Stufe beginnt ganz „unten“, denn wenn der Mensch schon etwas oben ist, lebt er hochmütig, selbstisch usw. „Unten“ bedeutet, demütig zu sein und nichts von sich halten. Dann nimmt er sich heilige und gute Menschen zum Vorbild. In der zweiten Stufe verlässt er die menschlichen Vorbilder, wendet sich von der Menschheit ab und dem Antlitz Gottes zu. In der dritten Stufe verlässt er auch alle engen Bindungen der Familie, besonders der Mutter, denn er ist in Liebe so mit Gott verbunden, dass er sich von Gott in Freude und Süßigkeit (Idealität) führen lässt, so dass ihm alles zuwider ist, was Gott ungleich und fremd ist. Die vierte Stufe ist erreicht, wenn er so in der Liebe Gottes verwurzelt ist, dass er Anfechtungen, Widerwärtigkeiten und Leid-Erduldungen willig und freudig auf sich nimmt. Die fünfte Stufe beinhaltet das in sich Ruhen und zu ruhen im Überfluss und Reichtum der unaussprechlichen göttlichen Weisheit. In der sechsten Stufe schließlich wird der Mensch entbildet und überbildet von Gottes Ewigkeit er vergisst alles gänzlich und vollständig, was das vergängliche und zeitliche Leben war. Jetzt wird er hinüberverwandelt in das göttliche Bild, wenn er Gottes Kind geworden ist. Darüber hinaus gibt es keine weitere Stufe, denn dort ist ewige Ruhe und Seligkeit. Allerdings sah Eckhart den Weg zu Gott auch ohne solch einen Stufenweg.
War Meister Eckhart in erster Linie Theologe und Philosoph, wirkte Johannes Tauler vor allem als Prediger. Er stammte aus einem reichen bürgerlichen Haus in Straßburg. Schon früh begann er seine Predigttätigkeit. Seine Predigtthemen (Ruh 1996, Bd. 3, 491–512) waren zunächst (1) ein moralischer Rigorismus. Der Mensch müsse sein Nichts erfahren, wozu das Ausrotten aller Weltliebe dient und der Reinigungs- und Läuterungsweg, auf dem jegliche Ich- und Weltbezogenheit zurückbleibt. Es folgt (2) die Selbsterkenntnis. Sie ist eng verbunden mit der Vernichtung des Ichs. Selbsterkenntnis ist zunächst Sündenerkenntnis. Aber verknüpft mit der Überwindung der Sünde, des Bekenntnisses des eignen Nichts, ist ein unendlicher Gewinn verbunden. Denn der Abgrund des eigenen Nichts ist zugleich der Abgrund des göttlichen Seins. Darum ist Selbstvernichtung der Weg zur Vereinigung mit Gott, der über jeder Weise steht, jedes Sein überschreitet und der Über-Gute ist. (3) Die Nachfolge Christi wird verstanden als eine „spiegel-

liche wise“, d. h., das Leben des Menschen soll das Leben Christi widerspiegeln, wie geduldig, sanftmütig, gütig, gerecht, schweigsam, getreu, mildtätig und wie seine verströmende Liebeskraft und sein ganzes Leben gewesen ist. Zugleich besteht sie in der Gottförmigkeit, die im ständigen Zurückblicken auf Gott erhalten bleibt. Allerdings kann der Mensch diesen Weg der Christusspiegelung nur mit Hilfe des Heiligen Geistes gehen, nicht aus eigener Kraft. (4) Der dreifache Mensch steht im Mittelpunkt seiner Predigten. Der Mensch, so sagte er, sei dreigeteilt: Der erste Mensch ist der äußerliche, fleischlich-sündige Mensch, der zweite Mensch ist der vernunftbegabte Mensch mit seinen Vernunftskräften, und der dritte Mensch ist das Gemüt als der oberste Teil der Seele. Diese drei sind der Mensch. Für das mystische Leben ist es wichtig, den ersten, den fleischlichen, sinnlichen Menschen, zu bekämpfen. Der vernünftige Mensch steht in freier Gelassenheit und ohne Selbstsucht da, denn er verbleibt in seinem reinen, lauteren Nichts. Er erwählt Gott als seinen Herrn. Hierdurch kann sich der dritte Mensch seinem Ursprung und seiner Unerschaffenheit zuwenden, dorthin, wo er seit Ewigkeit gewesen ist, ohne Bilder und Formen in lauterer Offenheit. (5) In seiner Stufenmystik unterscheidet Tauler den anfangenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen. In dieser Weise ist ein Mensch auf dem Wege, und er ist immer im Aufstieg begriffen. Tauler hat sowohl auf die katholische als auch auf die protestantische (Pietismus) Frömmigkeit einen großen fortwirkenden Einfluss gehabt.

Heinrich Seuse erfuhr wie die meisten Mystiker kirchliche Verfolgungen. Immerhin wurde er 1831 von Papst Gregor XVI. selig gesprochen. Wichtig wurde ihm die Freundschaft mit der Nonne Elsbeth Stagel, mit der er gemeinsam „die süeße lere dez heiligen maister Eghargs“ las und sich mit ihr austauschte (ein Zeugnis dafür, dass auch Nonnen hochbegabte Denkerinnen waren). In seinem „Büchlein von der Wahrheit“ will er den ungelehrten, aber vernunftbegabten Menschen auf den Weg zur ungeteilten Wahrheit führen und ihn so vor den falschen Lehren schützen (Ruh 1996, Bd. 3, 415–475). Der Weg der Wahrheit jedoch ist, die wahre Gelassenheit von der falschen, „wilden“ und ungeordneten Freiheit abzugrenzen. Darum führt der Weg von der ungeordneten Freiheit und der asketischen Selbstregie zur rechten Gelassenheit. Weil der Mensch aus dem Ersten und Einfältigsten (d. h., es hat nur eine „Falte“, ist also ein Eines) hervorgegangen ist, soll er dorthin zurückkehren. Darum ist die eigentliche Heimat des Menschen der göttliche Ursprung. Aus diesem Grund besteht das Leben des Menschen in der Wiederkehr. Wie geschieht diese Wiederkehr? Die Voraussetzung ist die Geburt aus Gott und damit des ihm Gleichseins. Dies macht die mystische Vereinigung möglich. *Das Büchlein der ewigen Weisheit,* das erfolgreichste Andachtsbüchlein im späten Mittelalter, stellt in drei Teilen seine Braut- und Leidensmystik dar (Haas 1995, 168–169). Der erste enthält hundert Betrachtungen vor einem Kruzifix, „eingeleuchte“, der zweite und dritte Teil enthalten das „Kosen“ der Ewigen Weisheit, das er in Gesprächsform dichterisch gestaltet. Er will das Leiden und die Verherrlichung Christi anschaulich und erfahrbar machen, und zwar im Sinne

einer Weisheits- und Christusphilosophie (*sapientia et philosophia Christi*). Dies alles schrieb er in einer hochdichterischen Sprache und mit dichterischen Stilmitteln.
Wie gesagt, gab es im Mittelalter, besonders in der Spätphase, viele mystische Denkerinnen und Denker und spirituelle Bewegungen, wie die Brüder und Schwestern des gemeinsamen Lebens, die Beghinen und Begharden, die Brüder und Schwestern des Freien Geistes oder auch im Spätmittelalter die *devotio moderna*. Eine Schrift soll noch erwähnt werden: *der Frankfurter*, den Luther als die *Theologia Deutsch* 1516 herausgab. Sie entfaltete einen großen Einfluss auf die lutherische Frömmigkeit und Spiritualität, und sie steht ganz in der mittelalterlichen mystischen Tradition. Der Mensch soll den Weg zur Einheit mit Gott (der vergottunge) gehen, und zwar über die Stufen Reinigung, Erleuchtung und Gotteinung. So ist es kein Wunder, dass sich immer wieder auch eine lutherische Mystik bildete, die ihre höchsten spekulativen Ausformungen in Jakob Böhme und Angelus Silesius erreichte.

4.3 Die protestantische Mystik: Böhme, Angelus Silesius

Jakob Böhme (1575–1624) wurde durch seine Lebensgeschichte zu den beiden wichtigsten Themen seiner mystischen Philosophie geführt: Durch die fromme Familie, in der er aufwuchs, bildete sich in ihm das Interesse an der Frage nach Gott, und durch seine Tätigkeit als Hirtenjunge setzte er sich mit der Natur auseinander. Er wurde Schuhmacher und hatte dadurch viel Zeit zum Nachdenken. 1612 verfasste er sein erstes Werk *Aurora oder die Morgenröte im Aufgang.* Es folgten 32 weitere Schriften.
Worum geht es Böhme? Zunächst scheint es, ist sein Weltbild dualistisch: Es ist aufgespalten in Licht und Finsternis, wobei aber Gott und Finsternis nicht zwei Götter seien, sondern es ist ein einziger Gott. Dann will er die theologischen papierenen Gottesbilder sowie die rationale Theologie hinter sich lassen und Gott als den „Ganz Anderen" darstellen. Dabei greift er auf Schriften der mittelalterlichen Mystiker, vor allem auf Eckhart, auf die Naturphilosophie des Paracelsus und die Sprache der Lutherbibel zurück. Für Gott soll es kein Bildnis noch Gleichnis geben, denn er ist unnennbar. Er entdeckt, dass Gott der „Ungrund" ist, in dem Gut und Böse, Licht und Finsternis im gemeinsamen „Ungrund" undifferenziert vereinigt sind. Gott lässt sich (wie bei Platon) nicht vermittels der Vernunft erkennen, sondern der Unsichtbare, Verborgene enthüllt sich nur in der geistigen Schau. Er tritt aus seiner Unerkennbarkeit heraus und schenkt sich dem Schauenden. Aber Gott ist für ihn kein Eines, Unbewegtes und Unveränderliches, sondern ein Gott im Werden. Gott ist ein in Gang gekommener und fortschreitender Prozess. In der Aurora 1,1 schreibt er:

> Wiewohl Fleisch und Blut das göttliche Wesen nicht ergreifen können, sondern der Geist, wenn er von Gott erleuchtet und angezündet wird; So man aber

> von Gott will reden, was Gott sei, so muss man fleißig erwägen die Kräfte der Natur, dazu die ganze Schöpfung, Himmel und Erde, sowohl Sternen und Elementen und die Kreaturen, so aus denselben sind herkommen, sowohl auch die heiligen Engel, Teufel und Menschen, auch Himmel und Hölle.

Denn Gott ist das alles Umgreifende. Darum ist nur durch ihn die universale Schau alles Geschöpflichen möglich, da es ja aus seiner Hand hervorgegangen ist. Diese universale Schau stellt sich für Böhme wie folgt dar.

Ursprünglich ist der Mensch engelhaft und vollkommen aus der Hand Gottes hervorgegangen. Aber der Fall Luzifers hat eine kosmische Katastrophe ausgelöst, durch den der Mensch in die Finsternis gestoßen wurde. Dem Sündenfall des Menschen ging also ein übermenschlich-kosmischer Sündenfall voraus, woran der Mensch keinen Anteil hat. Trotz des Sündenfalls hat der Mensch jedoch seine Gottebenbildlichkeit bewahrt. Darum darf er hoffen, und zwar auf Jesus Christus. Er erlöst nicht nur den Menschen, sondern alle Kreaturen. Weil Christus der neue Adam ist, wird der Mensch in den universalen Heilsprozess einbezogen. Aus diesem Grund kann er in seinen Urzustand zurückfinden. Dieser Heilsprozess erweckt im Menschen den Wunsch nach einer neuen Vollkommenheit. Dies ist der Weg zu Christus. Wie sieht dieser Weg aus? Nachdem der Mensch für seine Sündhaftigkeit Buße getan hat und erkennt, dass er sich ganz und gar von Gott abgewandt hat und ein zeitliches, zerbrechliches Leben führt, gelangt er in einen Zustand wahrer Gelassenheit. Jetzt kann ein ganz neuer Wille aus Christi Tod auferstehen, ja aus Christi Eingehung in die Menschheit ausgeboren werden und in Christi Auferstehung auferstehen. Jetzt wird die letzte Vermählung mit dem Lamm Gottes, der „Jungfrau Sophia“, möglich. Wir beobachten, wie bei Böhme Jesus und die Weisheit in diesem Bild eins sind.

Das Fortwirken Böhmes ist bedeutend (Wehr 1995, 229). Der lutherische Friedrich Christoph Oetinger, der katholische Franz Xaver von Baader, die Romantiker Ludwig Tieck, Friedrich Schlegel, Novalis, die Philosophen Hegel und Schelling, Goethe, die Russen Wladimir Solowjow und Nikolaj Berdjajew und nicht zuletzt der Marxist Ernst Bloch, um nur einige zu nennen, wurden von ihm beeinflusst.

Der andere große protestantische Mystiker, der später zum Katholizismus übertrat, weil ihm die lutherisch-orthodoxe „Mauerkirche“ keine spirituelle Lebensmöglichkeit bot, war Angelus Silesius (Wehr 1991, 267–272; Nigg 1987, 174–198; Brixner 1996, 434 – 446). Seine Mystik fasste er im „Cherubinischen Wandersmann“ zusammen, und zwar in der im Barock gern verwendeten Form von prägnanten, meist nur zwei- oder vierzeiligen Sinnsprüchen, die pointiert, paradox und meist dialektisch in These und Antithese gestaltet wurden.

War Böhme ein Schuhmacher, so kam Angelus Silesius aus wohlhabendem, adligem Hause. Er erhielt eine streng lutherische Erziehung, die er auch nach dem Übertritt in den Katholizismus bewahrte, und wurde Leibarzt beim Herzog Sylvius Nimrod von Württemberg. Hier lernte er durch Abraham von Falkenberg Jakob Böhme kennen und vertiefte sich in dessen Schriften. Auch er litt an der

Schwierigkeit aller Mystiker. Die eigene Erfahrung den anderen Menschen mitzuteilen, stieß an die Grenzen der Mitteilbarkeit und Ausdrucksmöglichkeit. Darum verwendete er oft widersinnige Ausdrücke, die erst in der dialektischen Einheit sinnvoll werden. Ein Kind seiner Zeit, des Barock, war Angelus Silesius nicht nur in der dichterischen Form, sondern auch in der Motivwahl, wenn er die barocke Schäferdichtung auf das liebende Verhältnis der liebenden Seele zu Gott anwendete. Im Jahr 1652 überfiel ihn die mystische Erleuchtung in der Form des dichterischen Genies: In einer viertägigen Ekstase schrieb er das erste Buch vom „Cherubinischen Wandersmann".
Der Schlüsselbegriff bei Angelus Silesius ist das „in dir". Er schreibt (Brock 1946):

> Wird Jesus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren.

Es liegt alles im Menschen, dieser Gedanke kehrt ständig bei ihm wieder. Aus diesem Inneren heraus entwickelte er seine mystische Dichtung, die sich nicht systematisieren lässt. Man kann aber sagen, dass bei ihm jeder Anfang der Gotteinung im eigenen Inneren beginnt. Hier entdeckt er die Gottesebenbildlichkeit:

> Ich auch bin Gottes Sohn, ich sitz an seiner Hand: Sein Fleisch und Blut ist ihm an mir bekannt. Gott ist in mir das Feu'r und ich in ihm der Schein; sind wir einander nicht ganz inniglich gemein?

Gottebenbildlichkeit ist nicht nur ein Vorrecht, sondern auch Nachfolge. Möglich ist dies nur durch größte Gottesnähe, die er im Gotteskuss ausdrückt. Er spricht von der „Kunst, wie man ihn küsst", wodurch er die Nähe und beginnende Vereinigung mit Gott erfahren möchte. Dieses stürmische Verlangen, Gott zu küssen, steigert sich in ihm zur wahren Glut.

> Was man von Gott gesagt, das genüget mir noch nicht, die Über-Gottheit ist mein Leben und mein Licht.

In dieser Gottesvereinigung wird der Mensch wesentlich. Wenn auch die Welt vergeht, fällt zwar alles Zufällige weg, bleibt das Wesen dagegen ewig. So kann er schließlich sagen:

> Ich weiß, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben; werd ich zu nicht, er muss von Not, den Geist aufgeben.

So sieht auch er als Ziel des menschlichen Lebens die Wanderschaft zur Einheit mit Gott, in der Gott und liebender Mensch unscheidbar eins werden.
Die spirituelle Tradition, ausgehend von Platon, Plotin, Dionysus, hat über die mittelalterlichen und barocken Mystiker weitergewirkt in die Dichtungen und Philosophien des 18. und 19. Jahrhunderts, aber auch in Frömmigkeitsbewegungen. Seit der Reformation gehen die evangelische und katholische Vorstellung von Meditation unterschiedliche Wege (Zimmerling 2003, 151). Im Katholizis-

mus überwogen die auf Ignatius von Loyola zurückgehenden Exerzitien. Wichtig wurden auch die französischen Mystiker. In der protestantischen Frömmigkeit wurde Gerhard Tersteegen charakteristisch, der drei Formen der Meditation lehrte: die Liedmeditation, die Meditation der Gegenwart Gottes und die Meditation der Heiligen Schrift.

5. Spirituelle Bewegungen in der Neuzeit

Im Übrigen sind die spirituellen Bewegungen auch in der Neuzeit lebendig geblieben, denken wir nur im katholischen Raum an die Gegenreformation, die ja auch die Frömmigkeit erneuern wollte, an den Janseismus und Quietismus, an die vielfältigen Persönlichkeiten der neueren Zeit, wie Karl Rahner, Bernhard Lonergan, Pierre Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar, Thomas Merton, Dorothy Day, an die Westminster Confession u. a. In der protestantischen Welt ist die Vielfalt noch viel größer. Zu denken ist an den deutschen Pietismus, an die evangelischen Kommunitäten in der Gegenwart. Wichtige englische Spirituelle waren Thomas Cranmer und seine beiden *Prayer Books* (1549 und 1552), die Jakobiner und Karlisten, die Cambridger Platonisten, die Moralisten und die Evangelikalen. Schließlich seien erwähnt die amerikanischen Spirituellen, wie die Puritaner, die Baptisten und Quäker, neuerdings die Charismatiker, und die Spiritualität der afro-amerikanischen sowie die der amerikanisierten latein-amerikanischen Einwanderer.
Heute ist auch in Deutschland die Bandbreite spiritueller Bewegungen groß (ibid. 126–283). Es gibt die Kirchentage, die Meditationsangebote unterbreiten, eine christliche Meditationsbewegung, die Spiritualität der evangelischen Kommunitäten, das Fasten, die Freizeiten, Exerzitien, Glaubenskurse u. a. Immer aber steht im Mittelpunkt das mystische „in mir“. Damit scheint mir aber die wesentliche Dimension unterbetont zu sein, das „außer mir“.

6. Ergebnis

Wir konnten beobachten, wie sich eine charakteristische Höchstform von Frömmigkeit sowohl in der antiken Religion als auch in der christlichen Tradition entwickelte: Der Mensch lebt weltflüchtig asketisch; durch die Askese beginnt er den Weg ins eigene Innere. Dort, so meint er, könne er durch weltfreie *contemplatio, visio* und *ekstasis* den Weg der Gotteinung gehen. Offenkundig ist, dass nach dieser Auffassung Spiritualität nichts mit der Welt zu tun habe, sondern ein Weg in die Stille, ins eigene Innere sei, in den transzendentalen Innenraum seiner unsterblichen Seele. Das christliche Leben nahm hierdurch die Form der Weltverneinung, Weltflucht, Jenseitssehnsucht, Leibfeindlichkeit und Triebverleugnung an. Diese Welt- und Leibfeindlichkeit hat jedoch keine biblische

Deckung. Denn solch einen raum-, zeit- und materielosen Ort im Menschen gibt es nach dem sowohl alttestamentlichen als auch neutestamentlichen Konzept vom Menschen nicht. Es gibt keinen transzendentalen Innenraum im Menschen als Ort des göttlichen Einwohnens. Darum muss gefragt werden, ob es nicht andere Möglichkeiten gebe, spirituell zu leben. Dies soll in weiteren Ausführungen aufgezeigt werden: es ist die Bewegungsumkehr von „in mir" in „außer mir".[1]

Literatur

Aster, E. v.: *Geschichte der Philosophie.* 9. Aufl. Stuttgart: Kröner, 1951.

Brixner, W.: *Die Mystiker: Leben und Werk.* Augsburg: Bechtermünz, 1996.

Brock, E. (Hg.). *Angelus Silesius: Der cherubinische Wandersmann*. Zürich: Classen, 1946.

Buchner, H.: „Geist." H. Krings, H. M. Baumgartner und Ch. Wild (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe.* Bd. 2. München: Kösel, 1973, 536–546.

Dempf, Alois. *Meister Eckhart*. Freiburg: Herder, 1960.

Haas, A. M.: „Schulen spätmittelalterlicher Mystik (14. und 15. Jahrhundert)." J. Raitt, B. McGinn und J. Meyendorff: *Geschichte der christlichen Spiritualität.* Bd. 2. Würzburg: Echter, 1995, 154–187.

Hager, F.-P.: „Plotin." O. Höffe (Hg.): *Klassiker der Philosophie.* Bd. 1. München: Beck, 1981, 137–153.

Kieckhefer, R.: „Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit." J. Raitt, B. McGinn und J. Mayendorff (Hg.): *Geschichte der christlichen Spiritualität.* Bd. 2. Würzburg: Echter, 1995, 90–123.

McGinn, B., J. Meyendorff und J. Leclerc (Hg.): *Geschichte der christlichen Spiritualität.* Bd. 1. Würzburg: Echter, 1993.

Nigg, W.: *Heimliche Weisheit: Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit.* München: Artemis, 1987.

O'Daly, G.: „Dionysius Areopagita." G. Krause und G. Müller (Hg.): *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 8. Berlin: W. de Gruyter, 1981.

Raitt, J., B. McGinn und J. Mayendorff: *Geschichte der christlichen Spiritualität.* Bd. 2. Würzburg: Echter, 1995.

Rohr, W. von und D. von Weltzien: *Das große Lesebuch der Mystiker.* München: Goldmann, 1993.

Rorem, P.: „Die Aufstiegsspiritualität des Pseudo-Dionysius." B. McGinn, J. Meyendorff und J. Leclerc (Hg.): *Geschichte der christlichen Spiritualität.* Bd. 1. Würzburg: Echter, 1993, 154–173.

[1] Die weiteren Ausführungen erscheinen in der nächsten Ausgabe von *Spes Christiana* als Teil II dieses umfangreichen Artikels zur Spiritualität. Der zweite Teil ist überschrieben: „Eine Handlungsspiritualität als Lebensgrundlage der christlichen Existenz".

Ruh, K.: *Geschichte der abendländischen Mystik.* 4 Bde. München: Beck, 1990, 1993, 1996 und 1999.

Schipperges, H.: „Prophetissa Teutonica – Hildegard von Bingen – die Prophetin vom Rhein." Ä. Bäumer-Schleinkofer (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld: Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit.* Würzburg: Religion & Kultur Verlag, 2001, 47–61.

Schöpf, A.: „Augustinus." O. Höffe (Hg.): *Klassiker der Philosophie.* Bd. 1. München: Beck, 1981, 154–176.

Sudbrack, J.: „Einschätzung von Visionen auf der Basis der katholischen Theologie und mit Blick auf Hildegard von Bingen." Ä. Bäumer-Schleinkofer (Hg.): *Hildegard von Bingen in ihrem Umfeld: Mystik und Visionsformen in Mittelalter und früher Neuzeit.* Würzburg: Religion & Kultur Verlag, 2001, 21–46.

Ueberweg, F.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. 2. Teil: *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit.* 10. Aufl. Berlin, 1915.

Ueberweg, F.: *Grundriß der Geschichte der Philosophie.* 1. Teil: *Die Philosophen des Altertums*. 12. Aufl. Berlin: Mittler, 1926.

Vorländer, K.: *Philosophie des Altertums.* München: Rowohlt, 1969.

Vorwerk, M.: *Plotins Schrift „Über den Geist, die Ideen, und das Seiende": Enneade V 9: Text, Übersetzung, Kommentar*. München: Saur, 2001.

Walker Bynum, C.: „Religiöse Frauen im Mittelalter." J. Raitt, B. McGinn und J. Mayendorff (Hg.): *Geschichte der christlichen Spiritualität.* Bd. 2. Würzburg: Echter, 1995, 136–153.

Wehr, G.: *Die Deutsche Mystik: Mystische Erfahrung und Theosophische Weltsicht.* München: Heyne, 1991.

Wehr, G.: *Europäische Mystik.* Hamburg: Junius, 1995.

Zimmerling, P.: *Evangelische Spiritualität: Wurzeln und Zugänge.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.

Spes Christiana 17, 2006, 181–190

„Der es jetzt noch aufhält“ – Die „imperiale Logik“ und die Bibel

Dieter Leutert, Berlin

Wir beobachten ein neues Interesse am Phänomen des Weltreichs. Das ist nicht erstaunlich nach dem jähen Zusammenbruch der Sowjetunion und ihres Satellitensystems, nach der kurzen Illusion eines „Endes der Geschichte“ (Fukuyama 1992) und dem Übrigbleiben eines einzigen, in solcher Macht nie gewesenen und doch auch deutlich begrenzten Imperiums. Gibt es – wenigstens annähernd – Gesetzmäßigkeiten für die Entwicklung der Weltreiche? Wie schätzen wir sie moralisch ein? Sind sie schlechthin böse? Oder üben sie eine (vielleicht nur widerwillig hinzunehmende) Ordnungsfunktion? Wir fragen auch wieder nach der Existenz außerwissenschaftlicher Beurteilungskriterien, so aus dem religiösen Bereich. Denn wir spüren, dass Dasein und Sosein jener Mächte uns existenziell fordern.

In den letzten Jahren sind viele Bücher zur Thematik erschienen (z. B. Kennedy 1989; Altrichter und Neuhaus 1996; Demandt 1997; Lorenz 2000). Wir gehen aus von der Entdämonisierung wie Entillusionierung des Weltreichs, die der Berliner Politikwissenschaftler Herfried Münkler vornimmt (Münkler 2005). Seine Einschätzung ist politisch-theologisch insofern beachtlich, als sie mit der biblischen Sicht ein Stück hin übereinstimmt: In der Bibel folgt auf die Entzauberung die transzendente Hoffnung (die freilich nicht Sache des Historikers ist). Münkler verweist zweimal auf das biblische Danielbuch. Nun ist es eine Tatsache, dass sich schon das Altertum mit der „imperialen Logik“, dem Aufstieg und Niedergang der Weltreiche befasst hat – freilich kein Werk so intensiv wie die Bibel. Gerade unter den großen Stiftungsurkunden der Religionen nimmt die Bibel eine Sonderstellung ein. Auch hier beschränken wir uns im Wesentlichen auf Kapitel 2 des Danielbuchs. Im Neuen Testament findet sich im 2. Thessalonicherbrief der rätselhafte Hinweis auf „das Aufhaltende“ und „den Aufhaltenden“ des Bösen. In dem Zusammenhang wird der (nicht unumstrittene) Carl Schmitt zu hören sein. Ein Nachdenken über die Weltreiche muss unvermeidlich auf die USA zielen. Kurz, in unseren Überlegungen sind Geschichte, Politik und Religion miteinander verwoben.

Versuchen wir zunächst, uns dem Begriff des Weltreichs zu nähern. Als heuristisches Modell empfiehlt sich die Unterscheidung von Staaten, Hegemonialmächten, Großreichen und Imperien (Weltreichen). Dass dieses Modell mit der geschichtlichen Realität nicht völlig übereinstimmt, versteht sich. Es gibt Überlappungen und Unschärfen. Doch uns kommt es nicht auf letztgültige Definitionen an, son-

dern auf eine halbwegs praktikable Methode, das Wesen eines Imperiums zu erfassen.

Der *Staat* ist in jedem Fall Grundstruktur und Ausgangsposition. „Die für Staaten typische Grenzziehung ist scharf und markant; sie bezeichnet den Übergang von einem Staat zu einem anderen" (Münkler 2005, 16). Staaten respektieren einander als etwa gleiche unter gleichen. *Hegemonialmächte* dagegen beanspruchen in einer Gruppe von Staaten die Vorherrschaft: als erste unter (formell?) gleichen. Beispiele wären die Dominanz Österreich-Ungarns auf dem Balkan bis 1918 oder die Stellung der Sowjetunion im Warschauer Pakt bis zu dessen Auflösung 1991. Leicht kann sich die Vorherrschaft in direkte Herrschaft verwandeln. Ein buchstäblich klassisches Beispiel ist die Umgestaltung des 477 v. Chr. gegründeten Attischen Seebunds in ein von Athen geführtes ägäisches Reich 454. Die Bundesgenossen, nunmehr Satelliten, mussten am Ende den Eid auf das „Volk von Athen" ablegen.

Großreiche waren z. B. das napoleonische Frankreich, das wilhelminische und nazistische Deutschland, Japan von 1905 bis 1945 und die Donaumonarchie; das faschistische Italien *wollte* eines sein. Im Vergleich zu den Imperien fallen die Kurzlebigkeit und die geringere räumliche Ausdehnung auf. Die habsburgische Monarchie stand unter Karl V. für kurze Zeit auf der Schwelle zum Weltreich: Dank der amerikanischen Kolonien ging in ihm „die Sonne nicht unter". Doch mit der Trennung der spanischen und der deutschen Linie des Hauses Habsburg 1556 ging die Qualität eines Weltreichs auf Spanien über. Österreich blieb ein Großreich.

Wann wird ein Staat ein *Weltreich* (vielleicht von der Vorstufe eines Großreichs oder einer Hegemonialmonarchie her)? Das ist eine Grundfrage. Denn die Vor stellung liegt nahe, dabei handle es sich um Größenwahn oder Machtgier der jeweils Herrschenden, also um menschliche Fehlentscheidungen (vgl. Fischer 1961). So wenig die Rolle von Individuen oder Gruppen unterschätzt werden sollte, im Besonderen die von politischen Charismatikern, so muss doch festgehalten werden: Der Übergang zur Weltmacht ist primär das Resultat einer spezifischen historischen Konstellation, also nicht Verdienst oder Schuld – ob nun dieser Übergang gelingt oder nicht. An einem Punkt treffen bestimmte geografische, politische und vor allem ökonomische Faktoren zusammen, und die Eliten glauben, es gar nicht anders verantworten zu können, als nunmehr ein Weltreich zu etablieren. Erst hinterher, im Jammer des Zusammenbruchs erfolgt der moralische Richterspruch.

Wichtig ist Münklers Beobachtung, dass sich Imperien zum einen eher aus Staaten in geopolitischer Randlage bilden und nicht in Zentren: so Rom (anfangs an der Peripherie des damaligen Machtzentrums Ostmittelmeerraum/Vorderasien), so Spanien, Portugal, Großbritannien, Russland, das Osmanische Reich, das Mongolenreich und die USA. Das antike Persien und China sind Ausnahmen. Jene „Flügelmächte" haben den erheblichen Vorteil des Fehlens konkurrierender Nachbarn. Auch insofern waren die Weltmachtambitionen Deutschlands illusionär, wie

es unwahrscheinlich ist, dass die Europäische Union ein Imperium werden könnte. Zum andern aber streben Weltreiche, um den militärischen Aufwand in Grenzen zu halten, nach der Kontrolle der internationalen Handelswege (heute auch der Geldströme). Spanien, Frankreich und Deutschland ist das nie gelungen – im Gegensatz zu Großbritannien.

Um es noch einmal zu sagen: Der Aufstieg zum Weltreich ist nicht Ergebnis einer frei verfügbaren Option. Die Macht scheinbar zutage liegender Fakten ist stark, kluge Bescheidung nicht gefragt. Deutschland war zu Beginn des 20. Jahrhunderts die wirtschaftlich, militärisch und nach der Bevölkerungszahl stärkste europäische Macht. Unter den Eliten der großen Staaten galt es damals als ausgemacht, dass, wer nicht den eigenen Niedergang verschulden wolle, auch eine starke Seemacht sein müsse: zur Sicherung der Handelswege und der Verbindungen zu den Kolonien. Das jedenfalls war die These des amerikanischen Admirals Alfred Thayer Mahan, dessen Buch „Der Einfluss der Seemacht auf die Geschichte“ um 1900 die „Marinebibel“ geworden war und das Denken der politischen Eliten prägte.

Was man freilich in Deutschland hätte wissen müssen: dass der „Griff zur Weltmacht“ unweigerlich zum Krieg mit dem britischen Empire führen musste und damit letztlich zur Katastrophe. Nicht weil England „neidisch“ war, sondern weil es nun selber um sein Wohl meinte fürchten zu müssen.

> Was zwischen die koexistierenden „Welten“ des britischen Seereichs und des russischen Kontinentalimperiums jedoch nicht mehr passte, war ein Dritter, der in dem verbliebenen Zwischenraum ein weiteres Imperium zu errichten suchte (Münkler 2005, 27).

Jeder versucht, wenn er kann, Weltmacht zu sein. Erst nach Scheitern und Verzicht wird man humanitär – so Schweden und die Schweiz (letztere nach kurzem Traum wenigstens von Macht).

Im strengen geografischen Sinn gab und gibt es ein einziges Weltreich: die USA. Sie beherrschen zwar nicht die Welt, sind aber als einzige Macht heute in der Lage, aufgrund ihres militärischen Potenzials ein globales Kontrollnetz aufrechtzuerhalten und weltweit militärische Aktionen durchzuführen. Das konnte nicht einmal das römische Imperium, das hinsichtlich Macht, Ausdehnung und Dauer ebenfalls eine Sonderstellung einnahm. Rom und alle früheren Weltreiche (von denen das Danielbuch nur wenige nennt), beherrschten lediglich die ihnen jeweils bekannte Welt. So konnten das Römische und das Chinesische Reich nebeneinander bestehen, weil man kaum voneinander wusste. Das byzantinische und das mittelalterliche Heilige Römische Reich dagegen empfanden ihr Nebeneinander zumindest als protokollarisch schwierig.

Es versteht sich, dass Imperien keine gleichberechtigten Nachbarn kennen. Das Römische Reich ist ein Musterbeispiel für die Kunst abgestufter Einflussnahme auf die „übrige Welt“: vom Status formeller Freundschaft über den des Satelliten bis zur Kolonie. Die Sowjetunion und ihr System war dafür eine brutale Variante,

die USA sind die vornehmere. Die Imperien spielen in der Weltgeschichte die Rolle der Ordnungshüter und fordern dafür Sonderrechte. Ordnungshüter – das mag zynisch klingen. Aber es kann als allgemein anerkannt gelten, dass für die Menschen Ordnung noch vor der Freiheit kommt. Im Chaos nützt auch die Freiheit nichts. Unter amerikanischer Vorherrschaft genoss Westeuropa von 1945 bis in die 1990er Jahre einen erstaunlichen politischen und wirtschaftlichen Luxus. Längst bedauert man die Zerschlagung Österreich-Ungarns und des Osmanischen Reiches nach 1918. Die Frage ist berechtigt, ob eine großräumige Ordnung *ohne* Imperien überhaupt möglich ist. So wichtig und unverzichtbar die globalen Systeme formell gleichberechtigter Staaten (UN, EU usw.) auch sind, die Imperien können sie offensichtlich nicht ersetzen. Auch das alte Heilige Römische Reich bis 1806 oder der Deutsche Bund von 1815 bis 1866 werden heute zwar gelobt, weil sie aggressionsunfähig waren, Ordnungsmächte aber konnten sie in der Regel nicht sein.

Imperien liefern der moralisch ambitionierten Mitwelt das Ärgernis unverfrorenen gewalttätigen oder erpresserischen Intervenierens. Im Falle demokratischer Imperien ist die Entrüstung der Öffentlichkeit umso größer. Hier liegt das Dilemma des offiziell den Menschenrechten verpflichteten Weltreichs. Man muss aber einräumen, dass ihre Verantwortungsträger in bestimmten äußerst schwierigen Situationen davon überzeugt sein können, um der Ordnung der Welt willen eine Intervention durchführen zu müssen. Vielleicht ist dies das Schicksal der Weltmacht, vielleicht, so pathetisch das klingt, ihre Einsamkeit. Nach dem 1. Weltkrieg wagte der sozialdemokratische Kriegsminister Gustav Noske den ihm nie verziehenen Ausspruch: „Einer muss der Bluthund sein." Dabei ging es um die Niederschlagung der kommunistischen Aufstände, die – wie wir heute wissen – die Errichtung der deutschen Sowjetrepublik bezweckten.

Aus Furcht vor der demokratischen Öffentlichkeit, sprich den Medien, fühlen sich westliche Imperien gezwungen, falsche Tatsachen vorzuspiegeln, um die Bevölkerung zu gewinnen.

> Vom so genannten Tonking-Zwischenfall, mit dem der Beginn der Luftbombardements gegen Nordvietnam begründet wurde, über die angebliche Tötung kuwaitischer Brutkastenbabys durch irakische Soldaten, die ein amerikanisches Eingreifen am Golf in den Jahren 1990/91 motivieren sollten, bis zu der vorgeblichen Bedrohung der freien Welt durch die Massenvernichtungswaffen Saddam Husseins durchzieht die amerikanischen Interventionsbegründungen eine breite Spur von Täuschungen und Lügen ... Was dabei zumeist übersehen wird, ist der strukturelle Zwang zur Inszenierung von Bedrohungen, um die demokratische Öffentlichkeit zur Übernahme imperialer Verpflichtungen zu motivieren (Münkler 2005, 238).

Es gibt sogar Beispiele „vorsorglicher" Täuschungspläne. So hat Anfang der 1960er Jahre der US-Generalstabschef Lemnitzer einen Plan ausarbeiten lassen, wonach in den amerikanischen Städten Terroranschläge verübt und Zivilisten er-

schossen werden sollten, um eine Invasion Kubas zu rechtfertigen. Immerhin musste Lemnitzer nach dem Bekanntwerden des Plans zurücktreten: Bestätigung der Selbstreinigungskraft demokratischer Staaten (Münkler 2005, 238).
Wenden wir uns nun der Bibel zu, im Besonderen dem Danielbuch. Es ist eindrucksvoll, in welch desillusionierender, pragmatischer Weise hier die Weltreiche gesehen werden: ohne Klage, ohne Verherrlichung. Die Ehre gebührt allein Gott: „Er ändert Zeit und Stunde; er setzt Könige ab und Könige ein ...“ (Dan 2,21). Wir könnten auch übersetzen: „Er lässt Zeiten und Verhältnisse wechseln.“ Bekanntlich hatte Nebukadnezar ein Traumgesicht: ein riesiges Standbild:

> Das Haupt dieses Bildes war von feinem Gold, seine Brust und seine Arme waren von Silber, sein Bauch und seine Lenden waren von Kupfer, seine Schenkel waren von Eisen, seine Füße waren teils von Eisen und teils von Ton. Das sahst du, bis ein Stein herunterkam, ohne Zutun von Menschen; der traf das Bild an seinen Füßen, die von Eisen und Ton waren, und zermalmte sie. Da wurden miteinander zermalmt Eisen, Ton, Kupfer, Silber und Gold und wurden wie Spreu auf der Sommertenne, und der Wind verwehte sie, dass man sie nirgends mehr finden konnte. Der Stein aber, der das Bild zerschlug, wurde zu einem großen Berg, so dass er die ganze Welt füllte (Dan 2,32–35).

Aus dem Alten Orient sind Statuen aus verschiedenen Metallen bezeugt, auch solche mit Verwendung von Keramik. Insofern hatte Nebukadnezar nichts Fremdes gesehen. Auch Daniel war das Bild vertraut. Das Problem war die Deutung des Steins. Das Standbild musste den Eindruck des stufenweisen Niedergangs hinterlassen. Doch Daniels Interpretation ist revolutionär. Er folgte keiner Verfallstheorie. Für die gibt es in der Bibel keine Anhaltspunkte und in der Geschichte keine empirische Bestätigung. Daniel bringt eine gleichermaßen allgemeine wie konkret-aktuelle Botschaft: die Relativierung und Entsakralisierung der Weltreiche. Er verzichtet auch auf moralische Wertungen. Er bestätigt sachlich die überwältigende glanzvolle Ausstrahlung der Imperien – die ihn kalt lässt. Dem babylonischen Herrscher überlässt er gern das Gold – was auch sonst? Immerhin ist Nebukadnezar der Zerstörer Jerusalems.
Es geht Daniel um den Koloss als Ganzen: um die Weltmacht schlechthin. Der Schlüsselvers ist Dan 2,28: Die „künftigen Zeiten“ sind nach dem Grundtext zu verstehen als

> eine andere Art von Tagen als die der gegenwärtigen Geschichte ... Aus diesen Texten spricht die Überzeugung, dass Zeit und Geschichte nach einer eschatologischen Kehre nicht einfach aufhören, sondern auf einer qualitativ anderen Ebene als der uns vertrauten Tage sich fortsetzen (Koch 1999, 183).

Salopp gesprochen: mit dem Vers 28 wird nicht ein unsere Neugier befriedigender Geschichtsfahrplan eröffnet, sondern unser Äon überstiegen. Viele Imperien mögen historisch mehr oder minder ihre Rolle gespielt haben. Daniel hat auch einigen gedient, wenngleich in einer letzten inneren Distanz. Doch jedes Impe-

rium geht zugrunde. Gold bleibt nicht Gold, Silber bleibt nicht Silber. Der Glanz erlischt. Es ist eindrucksvoll, wie das uralte Vier-Metalle-Schema umgemodelt wird: Die Verschiedenwertigkeit wird konterkariert mit paradoxen Aussagen, zum Beispiel wird das dritte Weltreich, nur aus Kupfer, „über alle Länder herrschen“ und das fünfte, eiserne, gar „alles zermalmen und zerbrechen“. Ironischerweise war das goldene Imperium, das Haupt, kleiner als alle nachfolgenden Reiche. Den hochaktuellen, existenziellen Charakter dieser Entzauberungsbotschaft können Menschen bezeugen, die vor dem Zwang standen, den Eid auf Hitler zu leisten oder, nur wenige Jahre später, mit entblößtem Haupt vor einem Stalinbild zu defilieren. Selbst die kritische Loyalität, zu der Daniel bereit ist, nimmt nicht jedes Imperium hin.

Jahrhunderte vor Daniel beginnt Hesiod, Zeitgenosse Homers, sein Geschichtsschema ebenfalls mit Gold:

> Golden haben zuerst das Geschlecht hinfälliger Menschen
> Todfreie Götter geschaffen ...
> Starben, als käme ein Schlaf über sie. Und alle die Güter
> waren ihr Teil ...[1]

Als zweites und drittes Geschlecht folgen Silber und Erz. Das erzene sei geschlagen mit „rüden Gesellen“, „so furchtbar wie stark“. Für das vierte Zeitalter, der Helden und Halbgötter, „gerechter und besser geartet“, nennt Hesiod kein Material, wahrscheinlich aus Scheu, sie herabzusetzen. Seine Zeit aber beklagt er als die eiserne. Er bricht ab mit dem Ausruf: „Müsste ich selber nicht danach hier unter den fünften Menschen sein, nein, wäre schon tot oder lebte erst später!“, denn mühsam und ruhelos sei die Gegenwart und die Ehrfurcht verlorengegangen. Kein trostreicher Ausblick.

Vergil (70–19 v. Chr.) und Horaz (65–8 v. Chr.) nehmen eine gegensätzliche Position ein: Sie preisen ihre Zeit. Am Anfang der Menschheit, so Vergil in der Aeneis, sei nur Primitivität gewesen, man habe sich „mühsam von Jagd und Früchten der Bäume“ genährt. Aber dann kam Saturn und „stiftete ein Gesetz“.

> Während er König war, bestand das „goldene Alter“
> Wie man es nennt – so freundlich und friedlich gebot er den Völkern
> Bis es allmählich verfiel, der frühere Schimmer verblasste
> Und die Zeiten der Habsucht und wütender Kriege begannen.

Nun aber, mit dem Römischen Reich unter Augustus, sei das Goldene Zeitalter wiedergekehrt. Und Vergil verheißt seinen Landsleuten: „Keine Grenzen in Räumen und Zeiten setze ich diesen. Herrschaft ohne Ende verteile ich ihnen“. Sie seien „die Herren der Erde“ (Vergil 1981, 278–282, 316, 318–319, 322, 324–327).

[1] Dieses Zitat und die folgenden finden sich in Hesiod, Vergil und Ovid 1990, 109–110, 116–117, 127–128, 143–144, 145, 158–159, 160, 172, 174–176, 178, 192–193, 213–216, 249–250, 265, 276–279.

Alle drei, Hesiod, Vergil und Horaz, heben mit Nachdruck Gesetz und Recht hervor.

> Dies ist nämlich die Ordnung, die Zeus den Menschen gegeben: Fische und wildes Getier und geflügelte Vögel, sie sollen
> Eines das andere verzehren, denn es gibt kein Recht unter ihnen;
> Aber den Menschen verlieh er das Recht ...

So Hesiod. Unwillkürlich denken wir an die biblische Ur-Rechtsetzung (Gen 1,15–17), an das von Mose weitergegebene Gesetz (Ex 20) und an Daniels Eingeständnis: „Wir sind von deinen Geboten und Rechten abgewichen" (Dan 9,5).
Es fällt auf, wie verschieden die antiken Autoren mit dem gleichen Bild verfahren. Hesiod blickt wehmütig aufs Gold zurück – er ist der Verfallstheoretiker. Horaz und Vergil vertreten, modern gesprochen, eine säkularisierte Eschatologie und freuen sich, Mitgenießer der Krönung der Weltgeschichte zu sein. Sie sind die Fortschrittstheoretiker. Daniel jedoch predigt weder Verfall noch Fortschritt. Er erwartet von den Imperien weder viel noch wenig. Er ist Realist und Pragmatiker.
Ein Kennzeichen der Imperien ist ihr Anspruch, eine welthistorische Mission zu erfüllen. Wie die Römer sich dazu ausersehen glaubten, die Welt zu befrieden und zu humanisieren, so glaubten und glauben Briten und Amerikaner, der Welt Fortschritt und Zivilisation zu bringen. Das von Karl dem Großen wiederhergestellte Römische Reich nannte sich seit dem 11. Jahrhundert das *sacrum imperium*. Und Russland verstand sich nach dem Untergang von Byzanz und der Eheschließung Iwans III. mit der Nichte des letzten byzantinischen Kaisers als das Dritte Rom (mit dem daraus resultierenden Auftrag der Christianisierung Eurasiens). Die Panslawisten des 19. Jahrhunderts schrieben dem „Heiligen Russland" eine Messiasrolle zu. Das Goldene Zeitalter ist Symbol und Kurzformel des Missionsanspruchs der Imperien. Dieser Anspruch hat einen enormen Mobilisierungseffekt. Vielleicht ist das Osmanische Reich auch daran gescheitet, dass es diesen Anspruch nur schwach ausbilden konnte. Den schließlichen Untergang der Imperien schreibt man heute hauptsächlich ihrer Tendenz zur Überdehnung von Raum und Mitteln zu – doch auch das gehört zur „imperialen Logik". *Jedem* Imperium ist damit auch sein Scheitern eingestiftet – entweder das völlige Verschwinden oder das Zurückschrumpfen auf den Status eines Staates unter Staaten.
Warum bringt das Danielbuch nur eine kleine Auswahl von Weltreichen? Hätte im geografischen Raum Mittelmeer/Nahost nicht noch Ägypten genannt werden müssen (gerade hinsichtlich seiner Bedeutung für Israel)? Wer so fragt, erwartet von der Prophetie Befriedigung unserer Neugier: einen Geschichtsfahrplan. Der aber würde der biblischen Botschaft Aktualität und Spannung rauben, ihr gerade die eschatologische Qualität nehmen. Gewiss hätte das Danielbuch auch andere Reiche nennen können. Es beschränkt sich auf die dem Verfasser nächstliegenden. So erklärt es sich auch, dass das nach Dauer, Kulturniveau und geistiger Qualität einzigartige China in der Bibel „fehlt". China ist unter den Imperien der

Ausnahmefall (so die Verbrennung der für die Expansion bestimmten Flotte auf kaiserlichen Befehl im 15. Jahrhundert). Die Erklärung des „chinesischen Rätsels“ ist wahrscheinlich die auf Frieden und Mäßigung gerichtete konfuzianische Ethik.

Gern werden die USA als „Weltpolizist“ verspottet oder geschmäht. Doch die Welt braucht Ordnungsmächte – und wer sonst als die Imperien könnte diese Rolle übernehmen? Es wäre ideal, wenn die Vereinten Nationen (UN) oder die Europäische Union (EU) das leisten könnten, was sie sollten. Und gewiss müssen wir uns unverdrossen mühen, die internationalen Organisationen zu stärken. Die geschichtliche Erfahrung lehrt aber die Unverzichtbarkeit der Imperien. Sie sind in ihrer moralischen Qualität höchst unterschiedlich. Vielleicht ist es unser Glück, dass wir heute als *die* Weltmacht die USA haben: eine demokratische und insofern sich selbst zähmende Macht. Die amerikanischen Irrungen und Wirrungen werden zur Genüge dargestellt (und *dürfen* dargestellt werden!). Das eigentliche Problem ist nicht die Macht der USA, sondern die Frage, ob ihren Verbündeten eine konstruktive Multilateralität gelingt.

Münkler bringt den interessanten Hinweis, dass die Imperien entweder als „Aufhaltende“ oder als „weltgeschichtliche Beschleuniger“ betrachtet wurden. In Zeiten, die sich als Niedergang verstanden, sah man die aufhaltende Funktion: „Sie halten den Niedergang auf und verhindern das Weltende“ (Münkler 2005, 139). Wenn die Menschen an den Fortschritt glaubten, erhoffte man von den Weltreichen dessen Beschleunigung. Der konservative Rechtsphilosoph Carl Schmitt (1888–1985) knüpft an das Pauluswort an:

> Und ihr wisst, was ihn noch aufhält, bis er offenbart wird zu seiner Zeit. Denn es regt sich schon das Geheimnis der Bosheit; nur muss der, der es jetzt noch aufhält, weggetan werden (2 Thess 2,6–7).

Erst gebraucht Paulus das Neutrum, *das* Aufhaltende (τὸ κατέχον), dann spricht er von *dem* Aufhaltenden (ὁ κατέχων). Nach der Auffassung der griechischen und lateinischen Kirchenväter ist es der römische Staat, der das Böse, das Chaos aufhält.

Heute denkt man ganz allgemein an alles, was das offene Auftreten des Bösen verzögert. Carl Schmitt war dieses Pauluswort von zentraler Bedeutung:

> Ich glaube an den Katechon (den Aufhaltenden, *Anm. d. Verf.*); er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden ... Die Theologen von heute wissen es nicht mehr und wollen es im Grunde auch nicht wissen: wer ist heute der Katechon? ... Man muss für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den Katechon nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden ... Es gibt zeitweise vorübergehende, splitterhafte, fragmentarische Inhaber dieser Aufgabe. Ich bin sicher, dass wir uns sogar über viele konkrete Namen bis auf den heutigen Tag verständigen können, sobald nur einmal der Begriff klar genug ist (Schmitt 1991, 63).

An anderer Stelle wird Carl Schmitt deutlicher, nennt einen Namen, das oströmische, von Konstantinopel aus regierte byzantinische Reich:

> ... es hat trotz seiner Schwäche viele Jahrhunderte lang gegen den Islam „gehalten“ und dadurch verhindert, dass die Araber ganz Italien eroberten. Sonst wäre, wie das damals mit Nordafrika geschehen ist, unter Ausrottung der antik-christlichen Kultur, Italien der islamischen Welt einverleibt worden (Schmitt 1981, 19).

Im Nachlass des 1956 verstorbenen Gottfried Benn fand sich ein – offensichtlich unfertiges – Gedicht:

> Wenn die Brücken, wenn die Bogen
> von der Steppe aufgesogen
> und die Burg im Sand verrinnt,
> wenn die Häuser leer geworden,
> wenn die Heere und die Horden
> über unseren Gräbern sind.
> Eines kann man nicht vertreiben:
> dieser Steine Male bleiben
> Löwen noch im Wüstensand,
> wenn die Mauern niederbrechen,
> werden noch die Trümmer sprechen
> von dem großen Abendland (Siedler 2004, 58).

Die Zeilen atmen Untergangsstimmung: verständlich für einen, der die Weltreiche stürzen sah und hilflos in eine ihm grauenhafte Zukunft starrte. Indes, spüren wir nicht auch bei den Weltherrschern selber am Ende Schwermut und Angst, eine bittere Zukunftssicht? Von Mao Tse-tung wird berichtet, dass er sich im Alter den gescheiterten Großen nahe fühlte – gerade wenn sie seine Feinde gewesen. Er trauerte um den äthiopischen Kaiser Haile Selassie, er weinte um Chiang Kai-shek. Den gestürzten Nixon lud er in seine Privatresidenz ein. Nixons Tochter ließ er wissen, er betrachte sie als Teil seiner Familie. Zu Nixons Abschied schleppte sich der todkranke Mao bis zur Tür (Chang und Halliday 2005, 807 ff.). War nicht auch der Babylonier Nebukadnezar ein tief Erschrockener (Dan 2,1.3.31.46)? Die Schwermut – oder ist es das Selbstmitleid? – gehört zur „imperialen Logik“.

Literatur

Altrichter, Helmut, und Helmut Neuhaus (Hg.): *Das Ende von Großreichen*. Erlangen: Palm & Enke, 1996.

Chang, Jung, und Jon Halliday: *Mao*. München: Blessing, 2005.

Demandt, Alexander (Hg.): *Das Ende der Weltreiche*. München: Beck, 1997.

Fischer, Fritz: *Griff nach der Weltmacht*. Düsseldorf: Droste, 1961.

Fukuyama, Francis: *Das Ende der Geschichte*. Berlin: Kindler, 1992.

Hesiod, Vergil und Ovid: *Werke und Tage. Vom Landbau. Liebeskunst*. München: Dtv, 1990.

Kennedy, Paul: *Aufstieg und Fall der großen Mächte*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1989.

Koch, Klaus: *Daniel*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.

Lorenz, Richard (Hg.): *Das Verdämmern der Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer, 2000.

Münkler, Herfried: *Imperien: Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten*. Berlin: Rowohlt, 2005.

Schmitt, Carl: *Glossarium*. Berlin: Duncker & Humblot, 1991.

Schmitt, Carl: *Land und Meer*. Köln-Lövenich: Klett-Cotta, 1981.

Siedler, Wolf Jobst: *Wir waren noch einmal davongekommen*. München: Siedler, 2004.

Vergil: *Aeneis*. Frankfurt a. M.: Büchergilde Gutenberg, 1981.