

John H. Yoder*

Reformation und Mission

* In einigen Punkten weicht die deutsche Fassung ergänzend oder berichtend vom englischen Original in: Occasional Bulletin from the Missionary Research Library, Vol. XXII, Nr. 6, June 1971, ab. Ins Deutsche gebracht von Liesel Quiring-Unruh.

Als der Pietismus und eine ganze Reihe ähnlicher Erweckungen bei den europäischen und nordamerikanischen Protestanten eine weit um sich greifende Hochachtung vor dem Weltmissionsunternehmen der Kirche mit sich brachte, stand der Protestantismus vor einer neuen Herausforderung seines Selbstverständnisses. Der Protestantismus hat seinen Ursprung im 16. Jahrhundert. Auch die Konfessionen, deren Ahnenreihe nicht im 16. Jahrhundert beginnt — Methodisten, Kongregationalisten und Baptisten — beanspruchen Anteil am Erbe Luthers und Calvins. Wie aber sollte die schon lange übliche hohe Wertung der Reformatoren mit der neugefundenen Schau von Missiologie verbunden werden? Warum mußte Missiologie erst „neu gefunden“ werden? Warum entsandten die Reformatoren keine Missionare? Sie lebten nach Columbus und Vasco da Gama und gleichzeitig mit dem Werk der großen katholischen Missionsorden. Warum mußte der Protestantismus erst auf den Pietismus warten, um eine wirksame Sendung nach Übersee zustande zu bringen?

Die erste Antwort, eine sehr simple, war die, daß die Reformatoren gar nicht darauf gekommen sind. Die Reformation des 16. Jahrhunderts geschah unter einer Tagesordnung des 16. Jahrhunderts. Wie dem auch sei, man sollte die großen protestantischen Väter vor der Tendenz späterer Generationen, sie als Heilige verehren zu wollen, bewahren. Sie taten genug andere große Dinge, daß wir ohne weiteres auch ihre Grenzen zugeben dürfen. In diesem Sinn entwickelte sich eine liebevolle, aber kritische Aufhellung des Problems, die mit Gustav Warneck, dem ersten großen Geschichtsinterpreten der modernen Missionsbewegung, beginnt.

Warneck¹ bemüht sich sehr, den indirekten Anteil der Reformatoren² auf die Missionserneuerung herauszustellen, der in der Klärung des Wesens der Evangeliumsbotschaft besteht; im Beleben dessen, was er „einen mächtigen Zeugen-geist“ nennt; im Abrücken von der Kreuzzugshaltung gegen die „Türken“.

Ein echter Missionsgedanke aber und eine eigentliche Missionstat fehlen, und das bedarf der Erklärung. Warneck zählt mannigfache Gründe dafür auf:

1. Wertskala: Die Reformatoren waren vor allem mit der inneren Reform beschäftigt, mit Wiederherstellung von rechter Lehre und Verfassung.
2. Möglichkeit: Die Reformatoren waren vom äußeren Konflikt mit den katholischen Fürsten in Anspruch genommen; militärisch und politisch stand auf ihrem Programm die Verteidigung und für eine weitere Ausbreitung fehlten die Mittel.
3. Eschatologie: Papst und Türken sind apokalyptische Figuren, die beiden Erscheinungsformen des Antichrist. Der Schatten ihrer Rebellion liegt über den Völkern, die von ihnen geführt werden und die alle die nächsten Nachbarn der Protestanten sind. Eine Bekehrung des Antichrist ist nicht zu erwarten.
4. Eschatologie: Der letzte Tag steht vor der Tür.
5. Geschichte: Der Missionsbefehl war den Aposteln gegeben und ist von diesen bereits ausgeführt. Die Kirche ist schon überall.
6. Wenn sich die Reformation als eine Bekehrung getaufter Ungläubiger zum rechten evangelischen Glauben innerhalb der Christenheit versteht, so ist Reformieren als solches bereits Mission.
7. (vielleicht unbewußt): Das bekannteste überseeische Missionswerk ist päpstliches, mönchisches und spanisches Monopol und durch die Gedankenverbindung mit solchen Bürgen entwertet.
8. Die Deutschen hatten keine unmittelbare Berührung mit heidnischen Völkern, sie hatten keine nicht-christlichen Nachbarn.

Warneck bemerkt, daß die Hindernisse 1 und 2 auch auf andere Zeiten zutreffen, ohne daß sie die Missionsbewegung unterbrochen hätten. Auch würden die Gründe 4 und 6 keine antimissionarische Wirkung erreicht haben, wenn sie nicht auf Punkt 5 beruhten, der somit die zentrale Stellung einnimmt. Er hätte noch hinzufügen sollen, daß 3 und 8 sich teilweise widersprechen.

Warnecks bedeutendster Nachfolger, Kenneth Scott Latourette³, übernimmt Warnecks Erklärungen und fügt diesen noch einige hinzu:

9. Die soziale Führung ruhte in den Händen von Fürsten, die sich nicht so um Mission kümmerten wie die katholischen Fürsten.
10. Die aufsprießenden kolonialen Interessen der protestantischen Länder lagen in den Händen von Handelsgesellschaften, die missionarische Be-

lange für Verschwendung oder gar für eine Bedrohung ihres Einkommens hielten.

11. Da der Protestantismus aus theologischen Gründen den Gedanken einer besonderen religiösen Berufung ablehnte, hatte er keine Mönche.

Gehen wir die Punkte noch einmal durch, so scheinen sie uns kaum zu genügen. Mit Ausnahme von Punkt 11 könnten alle Argumente auch auf die Katholiken zutreffen. Auch der Katholizismus unternahm Reformen, reinigte die Lehre und säuberte die Strukturen. Die Erneuerer und Reformer jedoch (Erasmus, Ignatius, Konzil von Trient) machten diese eher missionsbewußter. Gewiß ist richtig, was Latourette sagt: Italien und Spanien hatten nicht gegen protestantische Fürsten zu kämpfen, aber Skandinavien auch nicht gegen katholische; diese Ausnahmen gleichen sich aus. Warum also waren die katholischen Könige und Handelsherren missionsbewußt und warum waren ihre protestantischen Gegenstücke es nicht⁴, obgleich das Anliegen der Reformation — das der Betätigung der inneren Berufung im weltlichen Stande — das Gegenteil hätte zur Folge haben sollen? Auch das Fehlen des „Mönchs“ ist eine seltsame Entschuldigung; war nicht die Ausbreitung von „Priesterschaft“, „innerer Berufung“ und „Mission“ auf das ganze Gottesvolk eben das Herzstück der protestantischen Botschaft und seine Kritik am Mönchtum? Bevor wir nach einer besseren Erklärung suchen, sei noch das folgende gesagt: Warnecks Thesen riefen eine empfindliche apologetische Erwiderung hervor, vor allem bei denjenigen, die die Reformatoren nicht gerne relativieren wollen.

Das geschah auf zwei Arten. Die eine Art, die Reformatoren zu verteidigen, ist die, Warnecks Schau vom Sendungsauftrag zu akzeptieren, jedoch einzuwenden, daß die Väter besseres taten als Warneck annimmt⁵. In Luthers zahlreichen Schriften z. B. gibt es Stellen, die davon sprechen „die Heiden“ für den Glauben an Christus zu gewinnen, die auf gewisse Weise also eine Sendung befürworten sollen. Diese Aussagen sind wohl in hohem Maße aber doch nicht ganz der Begrenzung unterworfen, daß (siehe Punkt 6) „Heiden“ und „Mission“ als innerhalb der Christenheit gedacht werden. Luther sah die Möglichkeit, daß ein christlicher Kriegsgefangener in türkischer Hand seine Häsher bekehren könne. Zwei Generationen später war daraus die Schau geworden, daß die für das Evangelium gewonnenen Slaven im südöstlichen Europa ihre türkischen Beherrscher bekehren könnten, so daß eine Förderung des Protestantismus unter den Balkan-Orthodoxen als Islammission interpretiert werden könne.

Wenn wir den Begriff Mission ursprünglich so verstehen, daß jemand aus irgendeiner geographischen oder kulturellen Heimat ausgesandt wird, mit dem Auftrag, in einer anderen „Heimat“ Zeugnis für Christus abzulegen und wenn wir vom empfindlichen Ton absehen, der in den Texten einer angeblich reformatorischen Missionsschau zu finden ist, bleiben insgesamt zwei Fälle (die Warneck beide kannte). Der eine Fall ist die Wiederaufnahme (durch die protestantischen Regenten von Schweden) eines Dienstes an den Lappen im Jahr 1559 und ein Jahrhundert später abermals, der schon vor der Reformation begonnen war und anscheinend nicht voraussetzte, daß die einheimische Sprache gelernt werden mußte⁶.

Der zweite Fall ist die Teilnahme einer Anzahl französischer Calvinisten und Genfer an einem Kolonialversuch in Brasilien unter der Führung eines Abenteurers, der bald darauf zum Katholizismus zurückkehrte, die Mehrzahl der Protestanten bannte und drei von ihnen tötete. Die Gebannten — anstatt zu den Indianern zu gehen — kehrten nach Europa zurück.

Wenn wir die Polemik gegen Warneck abwägen, scheint sie uns zu seinen Gunsten abzuschließen⁷. Je mehr *Aussagen* man nämlich bei Luther finden will, die einen Missionsbelang *beinhalten* sollen, desto deutlicher wird das Fehlen einer Tat. Als die Theologische Fakultät von Wittenberg eine Generation später darüber befragt wurde und ausdrücklich den Missionsbegriff zurückwies, konnte kein Corpus lutherischer Tradition ihr Einhalt gebieten⁸. Diese Apologeten geben aber noch einige weitere bedeutende Argumente zur Aufhellung:

12. Stille sein: „Das Bemerkenswerte an Luthers Glauben ist der Gehorsam, der es Gott überläßt, für den Lauf des Wortes die offene Tür zu schaffen“⁹. „Gehorsam“ heißt also nicht, als Gottes Instrument etwas zu tun, sondern die Hände weg zu lassen, damit das Werk ganz das Seine sei.
13. Ekklesiologie: „Alle Menschen, eingeschlossen die Christen, sind im Grunde ‚Heiden‘ bis hinein in die Christenheit; Das Heil kommt für alle nur aus *justificatio impii*“¹⁰ (Rechtfertigung des Gottlosen). So wird Lehrauffassung, was bisher lediglich pastorale Feststellung gewesen war (siehe Punkt 6).
14. Die christliche Kirche ist bereits in der ganzen Welt anwesend.

Im letzten Punkt ist als gegebene Tatsache dokumentiert, was bisher (siehe Punkt 5) nur Vertrauen darauf war, daß die Apostel ihre Pflicht getan haben dürften. Werner Elert erklärt das Fehlen einer offiziellen Sendung mit dem, was er die „religionsgeographischen Kenntnisse des Zeitalters“ nennt.

Er zitiert einen „Weltmissionsüberblick“ von Philipp Nikolai (1597), eine Liste von bischöflichen Sitzen rund um die bekannte Welt, die „den guten Glauben, es gebe kein Land und kein Volk ohne Christen“, vermittelt¹¹. Solche Christen zur Reformation aufzurufen (wie im Balkan-Beispiel oben) ist der beste Weg, die Heiden in eben jenen Ländern zu evangelisieren.

Eine ganze Reihe von anderen Antworten auf Warneck argumentiert jedoch gerade mit dem Gegenteil: Anstatt die positive Entwicklung der Mission in den Jahrhunderten nach dem Pietismus zu sehen, und zu sagen, daß die Reformatoren ihr näher standen als Warneck sieht, macht Walter Holsten¹² den Einwand geltend, daß „zuerst die moderne Mission dem Richtspruch und Anspruch der Reformation ausgesetzt werde(n)“ müsse (S. 9). Die Reformation als der gültigste Ausdruck des Evangeliums seit dem Neuen Testament und Luther als der adäquateste Vertreter der Reformation müssen die moderne Mission „in Frage stellen und neue Wege weisen“ (S. 31).

Das institutionelle Missionsunternehmen mache sich am theologischen Irrtum der Moderne schuldig — sagt Holsten — das heißt, an einem sich Beschäftigen mit dem Handeln des Menschen und mit der Religion des Menschen, was bereits in der Reformation eine Bedrohung gewesen sei, außer bei Luther selbst. Desgleichen unterliegt es dem Urteil der Gleichartigkeit mit dem Mönchtum, dessen asketische Motive es teile.

Moderne Mission — sagt Holsten — beruht mehr auf Sendungsveranstaltungen als auf Ausbreitung, mehr auf Verbreitung der christlichen Religion als auf der „Sammlung der Erwählten des Gottesvolkes aus allen Völkern und ihren Religionen“. Hinsichtlich einer jeden dieser Dualitäten macht Holsten nicht ganz klar, wie die eine auch ohne die andere geschehen könne. Kurz, der Autor sieht vor allem die Priorität einer streng lutherischen Konzeption von Kirche als Trägerin des *verbum externum* und von religiösen Veranstaltungen als Werken der *pietas* des Menschen¹³.

Nach vorausgehender Darlegung, wie die Frage zu stellen ist, macht Holsten auf zahlreiche Feststellungen Luthers aufmerksam über die christliche Verpflichtung, jeweiligen Nicht-Christen den Glauben zu verkündigen. So, wenn ein Christ zum Gefangenen wird oder wenn seine Heimat von den „Türken“ besetzt werden sollte. Christen, deren Land leicht besetzt werden kann, sollten in Vorbereitung dafür ihren Katechismus gut üben, insbesondere den zweiten Artikel.

Holstens vergleichende Analyse reformatorischer Texte geht dann über zu anderen weniger streng lutherisch ausgerichteten Reformatoren, zu Bucer,

Zwingli und Bibliander. Da die menschliche Weisheit diesen frühesten reformierten Reformatoren weniger problematisch zu sein schien, dachten sie öfter an die Nichtchristen und auch edler von ihnen. Bucer erwartet von der christlichen Obrigkeit eine Missionspflicht, macht aber der eigenen Regierung keine konkreten Vorschläge. Die Bekehrung der Juden nimmt in seiner Eschatologie einen besonderen Platz ein, und ernsthaft denkt er, daß selbst die Zwangsmaßnahmen gegen die Juden im protestantischen Europa, welche er zum Teil bedauert, aber doch unterstützt, dazu beitragen könnten, die Juden zu bekehren.

Zwingli und sein Nachfolger, der Hebraist, Arabist und vergleichende Religionsgeschichtler Bibliander entwickeln dagegen eine renaissance-humanistische Schau von gemeinsamen Grundzügen in allen Religionen, in denen namentlich die edelsten Gestalten des gräco-romanischen Altertums wahre Einsichten haben und Zugang zum Göttlichen. Erwählung, die eine Hoheits-tat Gottes ist, darf auch Menschen außerhalb der sichtbaren Kirche nicht abgesprochen werden. Damit liege eine bedeutende Missionspflicht auch in sprachlichen und vergleichenden kulturellen Studien, um den Moslems zu beweisen, daß die Wahrheiten, die sie bereits hätten (in Übereinstimmung mit den Christen), auch nach jenen anderen (christlichen) Wahrheiten verlangten, von denen sie noch nicht gehört haben. Insbesondere sollte das möglich werden durch die christlichen Gefangenen in türkischen Ländern, die von europäischen Handelsleuten besucht werden können.

Bibliander hatte auch versucht, die Behörden in Augsburg dazu zu bewegen, ihn nach Ägypten für solche Kontaktnahme zu entsenden. Für Holsten er Härten die Beispiele Bucer und Bibliander seine These, daß eine formale missionarische Sendung — auch als Konzeption — nur dort entsteht, wo die Reformation vom Humanismus beeinflusst ist.

Um unsere Analyse in eine andere Richtung zu führen, wollen wir zusammenfassen: Was hier über die offizielle Reformation von ihren Freunden¹⁴ gesagt wurde, berührt den Beobachter vom anderen Kontinent und von anderer Tradition durch das Gemeinsame im Kontext wie durch die Verschiedenheit der Schlußfolgerung. Warnecks Pietismus ist ebenso genuin lutherisch wie die neo-reformatorische Theologie von Elert oder Holsten. Alle drei setzen aber voraus, was gewisse andere protestantische Kirchen und Missionswissenschaften jedoch ausschließen: Kindertaufe, verfaßte Kirche, Identifikation des Missionsunternehmens mit besonderen Gesellschaften, die nach Übersee entsenden und getrennt von der „Kirche“ arbeiten. Diese Beobachtung läßt den Schluß zu, daß eine adäquatere Analyse, weshalb die

Reformatoren nicht missionsbewußter dachten, von einer entfernteren oder unabhängigeren kulturellen Perspektive kommen sollte. Eine logische Alternative könnte die andere große protestantische Struktur neben verfaßter Kirche und Pietismus setzen, namentlich die Glaubensgemeinde oder Freikirche¹⁵.

Von ihrer Perspektive aus ergibt sich eine Anzahl von Antworten auf Warnecks Problemkreis:

15. Volkskirchentum: Unterwürfigkeit gegenüber dem Staat und daraus folgender Provinzialismus.

Als man die lokale Regierung mit der Verwirklichung von Reformen in der sichtbaren Kirche betraute, legte sich die offizielle Reformation¹⁶ unabsichtlich auf eine provinzielle Definition von Kirchenmission fest. Ihr Denken über Kirche und Staat kommt aus vor-reformatorischen Modellen und bleibt deshalb ganz im Einverständnis mit dem Staat *als solchem* oder mit dem allumfassenden Staat der Christenheit. Aber weder die metaphysische Definition vom Staat *als solchem*, noch das historische Heilige Römische Reich waren akzeptabel für sie, als es galt, ihre Theorie anzuwenden. Wenn sie sich stattdessen auf den lokalen Staat berief, so kam ein gewisser Provinzialismus hinein, der ihr jedoch selbstkritisch nicht bewußt geworden ist.

Der mittelalterliche Katholizismus hatte die Kirche dem Staat mannigfach unterworfen, es blieben jedoch wenigstens Spuren von Universalität: im Anspruch des Papsttums, in der Universalität des Episkopats. Solche Spuren des Andersseins der Kirche vom Staat und — da dieses über ein gegebenes Volk hinweggeht — deren Universalität wurden aufgegeben, als die Reformatoren an die Fürsten appellierten.

Sehr viel mehr als nur geographische Enge liegt darin beschlossen. Es folgert daraus eine Konzeption von *Volk*, das — innerhalb seiner politisch-religiösen Regierung — zum Subjekt einer religiösen Entscheidung wird und deshalb zum Objekt missionarischer Verkündigung. Eine Nation ist protestantisch oder katholisch je nach der Entscheidung des Regenten. So folgert Nikolai nach Nennung einiger weniger spanischer Bischöfe an der süd-amerikanischen Küste auch die Gegenwart von Christen in jenem Kontinent; denn *Land* oder *Volk* als *Einheit* werden von ihrem Führer vertreten. In der lutherischen Missionswissenschaft wurde die Lehre über die *Völker* lange als recht wichtig betrachtet¹⁷.

16. Automatischer Glaubensstand: Verlust von persönlicher Entscheidung.

Aus einer solchen nationalen Einheit kommt aber die Unfähigkeit des einzelnen, selbst zu entscheiden, ob er Christ sein will. Kindertaufe war nur das äußere formale Zeichen einer angenommenen ethnischen Einheit des sichtbaren Gottesvolkes. Der einzelne konnte wohl frei entscheiden, ob er *wirklich* glaubte — und Luther machte sich ebensowenig wie sein Vorvater Augustinus etwas vor über die Anzahl wirklich Glaubender —, aber eine authentische persönliche Erfahrung und Verpflichtung sollte keine Vorbedingung sein, um in die sichtbare christliche Gemeinde aufgenommen zu werden — für Taufe oder Abendmahl. Um ihrer Glaubwürdigkeit willen mußte wahre innere Entscheidung verborgen bleiben, ein Geheimnis zwischen Gott und dem Menschen. Erst mit dem Pietismus kam der Ruf nach bewußter Entscheidung und ihrem offenen Ausdruck und hier (bezeichnenderweise) in Strukturen, die nicht „Gemeinde“ noch „Kirche“ genannt wurden.

Wohl hatte bereits die mittelalterliche Christenheit in der Kindertaufe Kirche und Gesellschaft zusammengelegt, aber die wiederholte Kritik durch mönchische Reformen und der Ruf zum Mönchtum hatten — wenn auch in unevangelischen Formen — Konzeptionen von verantwortlicher Erwachsenenentscheidung bei entschiedener Lebensstreu lebendig erhalten. Mit der reformatorischen Verwerfung des Mönchtums waren diese letzten Spuren des verantwortlichen Andersseins der christlichen Verpflichtung verschwunden. Es gibt in der Heimat keinen sichtbaren sozialen Ausdruck für den christlichen Ruf, lediglich die Aufforderung an die bereits Getauften, sich den Glauben auch wirklich anzueignen, den ihre Paten während der Taufe an ihrer Stelle versprochen hatten. Kein Wunder, daß es keine selbstverständliche Notwendigkeit gibt oder auch nur die Absicht, Menschen in anderen Völkern zu einem anderen Glauben aufzurufen als zu dem, in den sie hineingeboren sind.

Wenn diese Faktoren den Mangel eines Missionsverständnisses in der offiziellen Reformation aufklären helfen, dann sollten wir andererseits von dem Zweig der Reformation eine Missionsschau erwarten dürfen, der jene beiden Grundsätze forderte. Denn es gab während der Reformation im 16. Jahrhundert eine solche Seite, obgleich weder Warneck, noch Elert, noch sogar Latourette¹⁸, noch Gensichen¹⁹, noch Neill davon Kenntnis nehmen. Unumstößliche Tatsache aber bleibt, daß der Flügel der Reformation ohne verfaßte Kirche und ohne Kindertaufe

trotz Mangel an innerer Organisation;
trotz politischen Druckes von außen;

trotz seiner Schau, daß Papst und Türken im apokalyptischen Licht zu sehen sind;

trotz seiner Naherwartung des Weltenendes;

trotz seiner geographischen Unwissenheit

dennoch Theorie und Praktiken einer evangelistischen Sendung, Verkündigung und Kirchengründung zu Luthers Lebzeiten entwickelt hat.

Nach Wiswedels²⁰ und F. Littells²¹ kürzeren Ausführungen veröffentlichte Wolfgang Schäufele 1966 seine umfassende Heidelberger Dissertation über das Täuferium als missionarische Bewegung²². Mit dem Phänomen des rapiden Aufstiegs und der Ausbreitung des Täuferiums trotz Feindseligkeiten von Kirche und Staat, von Katholiken und Protestanten, beginnend, sucht Schäufele in Theorie und in Praktiken nach Erläuterungen, wobei er speziell auf süddeutsche Quellen zurückgreift.

Das missionarische Bewußtsein wird anhand von Einzelüberblicken analysiert: Historie, Wesen und Auftrag der Gemeinde, Sendungsbewußtsein und Taufbefehl, eschatologische Komponente der Evangelisation. Die Analyse der Missionstat beruht auf: Persönlichkeit der Täuferführer, Ablösung der Wanderpredigt aus den 1520er Jahren durch planmäßige Aussendung um 1540; Finanzielles; Taktiken der Werbetätigkeit; Form der Predigt; Taufe und Gemeindegründung; Laienbeteiligung.

Die Möglichkeit zu offiziell organisierter Sendung durch feste „Heimat“-Gesellschaften war nur gering für die Täufer; es gab sie nur bei den Mährischen Gemeinden, aber die gleiche Missionsschau aus gleicher Ekklesiologie war auch dort vorherrschend, wo die Freiheit seltener und Bannung öfter eine der Arten der „Sendung“ wurde. Als die frühen Zürcher Täufer im März 1526 aus dem Gefängnis entwichen, meinten einige, daß sie „zu den roten indenn über das mer“ gehen wollten²³. Die mährischen Missionare, die die deutschsprachigen Gebiete bereisten, gingen aus dem gleichen Grund nach Lothringen, Skandinavien, Polen, Italien und Ungarn.

Vom offiziellen Standpunkt aus war das keine Missionierung, sondern Aufruhr, denn die Länder, durch die die Täufer reisten, waren christlich, von christlichen Fürsten geführt und mit christlicher Kindertaufe. Da die „Heimat“ bereits christianisiert ist, kann „Mission“ nur außerhalb ihrer Grenzen statthaben. Die Warneck-Debatte innerhalb des offiziellen Protestantismus geht denn auch nur darauf hinaus, wo es solche Grenzen gibt und wo es außerdem noch unberührte Gebiete gibt. Das täuferische Modell dagegen — wie die Rückbesinnung der heutigen Missionsekklesiologie — begann nicht mit einer neuen Auffassung über „Ferne Länder“, über deren Status

und Lage, sondern mit der Zurückweisung der Ansprüche der Christenheit zu Hause. Sie lehnten die Augustinische sichtbare/unsichtbare Teilung ab, wonach die Großzahl der europäischen Bevölkerung beides zugleich sei, getaufte Christen und keine wahren Gläubigen. Folgerichtig verwarfen die Täufer die sakramentalen und institutionellen Praktiken (Kindertaufe und Obrigkeitkirche), da diese die Selbstverständlichkeit jener Ekklesiologie aufrecht erhielten²⁴. Die Täufer erklärten das Neu-Lesen des Neuen Testaments als Richtschnur, die Darstellung einer missionarischen nichtstaatlichen Minoritätenkirche dort für beispielhaft. Es darf gesagt werden, daß sie jenes Zeitalter einer Nicht-Staatskirche vorausnahmen, da die Kirche von Wittenberg oder von Lambeth auf das Erbe von Regierungsunterstützung oder auf die Geburtsriten des sakralen Dorfes wird verzichten müssen.

1 Gustav Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Leipzig 1883, S. 7 ff.; engl.: *Outline of the History of Protestant Missions*, Edinburgh 1884, pp. 11—23.

2 Da der Hauptteil dieser Nachprüfung einer Literatur folgt, die lutherisch orientiert ist, werde ich mir zunächst ihre quasi-Gleichsetzung von „Reformation“ mit dem lutherischen Flügel jener Bewegung auch zu eigen machen. Es soll jedoch gleich zu Beginn festgestellt sein, daß eine solche Vereinfachung der Originalität des Calvinismus nicht gerecht wird; wir werden darauf noch in einer späteren Anmerkung zurückkommen.

3 Kenneth Scott Latourette, *Three Centuries of Advance, A.D. 1500—A.D. 1800*, Vol. III in: *A History of the Expansion of Christianity*, Vol. I—VII, New York 1939, pp. 25 ff.

Dtsch.: *Geschichte der Ausbreitung des Christentums*, 3. Kapitel: *Drei Jahrhunderte des Fortschritts*, S. 47 ff. Die deutsche Ausgabe ist stark gekürzt in einem Band herausgekommen, Göttingen 1956.

4 Wenn man „Könige und Handelsleute“ hier in eine Kategorie nimmt, so ist das etwas anachronistisch. Der Kolonialismus des 16. Jahrhunderts war mehr eine Suche nach Gold, denn nach Handel. Die britischen und holländischen Handelsreiche begannen erst im darauffolgenden Jahrhundert.

5 Hans Werner *Gensichen*, *Missionsgeschichte der neueren Zeit* (in: *Die Kirche in ihrer Geschichte*, ein Handbuch, hg. v. Kurt Dietrich und Ernst Wolf) Bd. 4, Lieferung T. Göttingen 1961, S. T 5 ff.

Ders.: „Where the Reformers indifferent to Missions?“, *Stud. World*, Vol. 1 und 2/1960, p. 119 ff.

John Warwick *Montgomery*, „Luther and Missions“ in: *Evangelical Missions Quarterly*, Vol. 3, Nr. 4, Summer 1967, pp. 193 ff., eine reichhaltige Tabellenübersicht in *Christianity Today*, Vol. 10, 1966, p. 802. Montgomery macht sich seine Kritik an Warneck leichter, indem er lieber einen Lexikonartikel heranzieht als Warnecks Buch und entsprechende Ausführungen. Gensichen und Montgomery halten viel von Werner *Elert*, *Morphologie des Luthertums*, München 1952, S. 336 ff. Engl.: *The Structure of Lutheranism*, Concordia, St. Louis, 1962, Vol. 1, pp. 385 ff.

6 Francis Xavier z. B. lernte keine einheimische Sprache und der missionsbewußte Katholizismus behielt seine latein-kulturellen Vorbilder bei. Die katholischen Missionsniederlassungen allerdings studierten die einheimische Kultur und setzten sich mit ihr auseinander, sowohl in Asien als auch in beiden Amerika.

7 „Yet, when everything favorable has been said that can be said, and when all possible evidences from the writings of the Reformers have been collected, it all amounts to exceedingly little.“ (Auch wenn wir alles Günstige gesagt haben, das es zu sagen gibt, und alle nur auffindbaren Zeugnisse in den Schriften der Reformatoren gesammelt haben, so bedeutet das insgesamt doch noch zu wenig.) Stephen *Neill*, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964, Vol. 6 in: *The Pelican History of the Church*, p. 222 in Bezug auf Gensichen, *Missionsgeschichte* a. a. O.

8 Montgomery und Elert sammeln all das, was Warneck mit „Zeugengeist“ bezeichnet.

9 Gensichen a. a. O. T 6.

10 Ebda.

11 Elert a. a. O. S. 341². Nikolais Wissen war sehr groß für seine Zeit, aber seine Übersicht hat doch gewisse Grenzen für die apologetischen Zwecke von Elert:

a) Ein groß Teil der christlichen Präsenz in der Welt, die er unter Beweis stellt, geht auf die katholische Mission des 16. Jahrhunderts zurück und beschreibt nicht das geographische Bewußtsein zu Luthers Lebzeit.

b) Die meisten Teile in Afrika und Nord-Amerika, die Nikolai kannte, fehlen in seiner Aufstellung. Damit beweist Nikolai, daß es nicht kirchlich besiedelte Orte in der Welt gibt. Daß Luther das wußte, gibt Elert zu (a. a. O. S. 337 f.).

c) Daß die Präsenz auf dem Erdenkreis existierte und daß darüber auch berichtet wurde, ist einzig den Jesuiten zu danken, die — nach Nikolai — die protestantische Botschaft der Rechtfertigung allein durch Glauben verkündeten, das aber durch eine besondere Institution taten neben der offiziellen Kirchenverkündigung, was Elert — der in Luthers Namen argumentiert — nicht für notwendig erachtet.

12 Walter *Holsten*, *Reformation und Mission*, in: *Archiv f. Reformationsgeschichte*, Jahrg. 44, 1953, S. 1 ff.

13 Von dieser Warte aus gesehen, ist es ein Zeichen theologischer Unreife, sich aus der historischen Tatsache etwas zu machen. Elert sagt, daß der Begriff „Veranstaltungen zur Mission“ an die Technischen Hochschulen gehöre und fragt sarkastisch, ob Luther denn wohl hätte nach Mexiko gehen sollen!

Wir wollen den aufgeführten Gründen nicht den 15. hinzufügen, daß Heidenmission „schlechterdings unmöglich“ war, wie Hans *Hillerbrand*, in „Ein täuferisches Missionszeugnis aus dem 16. Jahrhundert“ (in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Jg. 71, 1960, S. 323 ff.) argumentiert. Nicht ganz klar ist, was Hillerbrand meint. Er sagt, diese Unmöglichkeit gelte auch für die Täufer und meint wohl empirische, nicht theologische Unmöglichkeit. Er führt hier Elert (a. a. O.) ohne große Berechtigung an, da Elert allein von theologischen Gründen gegen eine Sendung spricht und nicht von empirischer Unmöglichkeit.

14 Wie bereits in Anm. 2 ausgeführt, sprechen wir vom Luthertum. Später werden wir noch darlegen, worin sich der Calvinismus recht bedeutend unterschied. Auch der Calvinismus hat seine oberflächlichen Apologeten im Stil von Montgomery. C. George Fry gibt ein ähnliches Argument wie Montgomery (John Calvin, *Theologian and Evangelist*, in: *Christianity Today*, Oktober 1970, pp. 59 f.). Fry beschreibt als Evangelisation die Anstrengung, dort protestantische Kirchen im getauften Europa einzurichten, wo bisher katholische waren, und Ethik durch Gesetzgebung einzuführen. Er rechnet mit dem Wohlwollen einer Reformations-Tag-Leserschaft, die davon keine Notiz nehmen wird, daß für Calvin das nicht eingeschlossen ist, was von den Lesern und Herausgebern des *Christianity Today* im allgemeinen unter „Evangelisation“ verstanden wird, nämlich der Ruf an den ungläubigen einzelnen, zuerst ein entscheidendes Bekenntnis zu Christus zu vollziehen.

15 Der Bezug dieses Begriffes gilt einer Ekklesiologie, nicht einer besonderen Konfession. S. Donald *Durnbaugh*, *The Believers Church*, New York 1968 und James Leo *Garrett*, ed., *The Concept of the Believers Church*, Scottdale, 1970.

16 Der Ausdruck „Staatskirche“ hat in den verschiedenen Jahrhunderten verschiedene Bedeutung. Die 18. Jahrhundert-Definition, die einige Historiker für die Reformation wählen, wird von diesen aber nicht als korrekte Beschreibung des Vorbildes der Reformatoren angesehen.

George H. Williams gebraucht das Wort „magisterial“, um darzutun, daß der Regierung (magistracy) und der Universitätstheologie (magisterium) normative Rollen zukamen. Wenn ich das Wort „offiziell“ dafür setzte, so glaube ich, die Meinung von Williams sinnentsprechender übertragen zu haben.

17 Gensichen, *Missionsgeschichte* a. a. O. T 44 erwähnt die Ausbreitung wie die Fragwürdigkeit der „volksorganisch orientierten Missionstheologie“.

18 Latourette's Versäumnis ist deshalb so erstaunlich, weil er als Baptist die anderen Zweige der Reformation in seiner *History of Christianity*, New York 1953, ausführlich behandelt.

19 Gensichens Kapitel lautet „Das Reformationsjahrhundert“, befaßt sich jedoch ausschließlich mit der offiziellen kontinentalen Reformation. Walter Holsten bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die „Schwärmer“, da diese den Humanismus der Zwinglianer in noch schlimmerem Maße vertreten würden.

20 Wilhelm *Wiswedel*, *Die alten Täufergemeinden und ihr missionarisches Wirken*, *Archiv für Reformationsgeschichte*, Jg. 40, 1943, S. 183 ff.

S. auch J. D. Graber, Das Taufertum in Mission und Diakonie, in: Das Taufertum. Erbe und Verpflichtung, Stuttgart 1963, S. 147 ff. (G. F. Herschberger, Hrsg.).

21 Franklin H. Littell: Protestantism and the Great Commission in: Southwestern Journal of Theology, Vol. II (Old Series X) 1959, pp. 26 ff.;

The Anabaptist Theology of Missions, Mennonite Quarterly Review, Vol. 21, 1947, p. 5 ff.;

sowie 4. Kapitel in Littells Origins of Sectarian Protestantism, Macmillan 1964, S. 109—137.

22 Wolfgang Schäußele, Das missionarische Bewußtsein und Wirken der Täufer, Neukirchen 1966, Bd. 1 der Beiträge zur Geschichte und Lehre der reformierten Kirche. In etwa das gleiche Thema hat Cornelius J. Dyck in einer (unveröffentlichten) Studie „Early Anabaptist Sendungsbewußtsein“ für Prof. R. Pierce Beaver an der Universität Chicago 1957, behandelt.

23 L. v. Muralt und Schmid, Hsg. der Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz, Bd. 1, Zürich 1952, S. 192, Nr. 178. Das mag Spott gewesen sein oder der Gedanke an politische Asylsuche, es zeigt auf jeden Fall Kenntnis von einer nicht-christlichen Welt, zu der man reisen könnte.

Wenn Hillerbrand (Anm. 13) unter „Unmöglichkeit“ verstehen sollte, daß solche Reise physisch unmöglich war für Protestanten, so muß das bezweifelt werden. Die mährischen Täufer wurden zweimal von Sektierern aus Mazedonien besucht. Sie entsandten Boten nach Lissabon, um kolonisatorische Möglichkeiten in Westindien zu erforschen und nach Amsterdam, um sich hier über solche in Ost-Indien zu erkundigen. Wenn Hillerbrand allerdings meinen sollte, daß Heidenmission ohne kolonialen Militärschutz ungesetzlich und lebensgefährlich gewesen sei, so hätte er recht. Nur hätte dieser Grund die Täufer nicht davon abgehalten, dennoch zu gehen.

24 Indem wir die grundlegende Frage mit Ekklesiologie gleichsetzen, können wir uns nunmehr der Originalität des Calvinismus zuwenden. Calvins Weg unterscheidet sich von dem Zwinglis, Biblianders, Bullingers und dem von Erasmus. Sein Weg ist gekennzeichnet durch seine und Martin Bucers Kontakte mit den Täufern in Straßburg, Marburg und Genf. Während Kirche und Staat sich für Calvin gegenseitig stützen und die gleichen „Mitglieder“ haben, hat theologisch die Kirche ihre eigene Struktur (wohingegen die kirchliche Struktur für Luther das adiaphoron war) mit einer Disziplin, die — wenn sie auch die Gliedschaft aller im Bund voraussetzt, doch mindestens abtrünnige Erwachsene ausschließen konnte. Als der Pietismus den Calvinismus später dazu führte, eine Konfirmation zum bedeutungsvollen, erwachsen abgegebenen und freiwillig erklärten Treuebekenntnis zu machen, war das ein zweiter vermittelnder Schritt auf die Ekklesiologie der Glaubenskirche zu. Die Schulung der Geistlichen für Spanien, Frankreich, Italien und Polen in Genf und Lausanne z. B. verfolgte die gleiche Richtung wie für Männer, die in Kirchen ohne jede Regierungsstützung dienen. So stand der Calvinismus mannigfach zwischen den „reinen Typen“, wie wir sie in der oben behandelten Literatur dargestellt sahen. Kommentare von Dr. Sidney Rooy dienen der Klärung dieses Punktes.