

Nr. 14 Dezember 2017 Bibelseminar Bonn e.V. Ehrental 2-4 53332 Bornheim



Menschen mit dem Evangelium erreichen

Inhalt

R.E.A.C.HKonferenz 2017
Die Weisen aus dem Morgenland 7 Dietmar Schulze
Brücken bauen und Barrieren überwinden für das Evangelium
Gemeinden russlanddeutschen Ursprungs
Geistlicher Aufbruch in Borowsk nach den Erinnerungen von Elisabeth Schneider 28 Stefan Fröhlich
Irrwege evangelischer Landeskirchen
Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben58 Gerhard Schmidt
Musik in Mission
English Anabaptists in the Sixteenth Century73 Heinrich Kehler
Theological Affinity Between Augustine and Bucer on Justification91 Dongsun Cho
Parancianan 126

Vorwort

Liebe Leser und Leserinnen,

es ist mir eine besondere Freude, Ihnen und Euch diese Ausgabe des BSB-Journals zu präsentieren. Es ist die bislang umfangreichste Ausgabe. Es gibt wie gewohnt deutsche und englische Texte. Ich würde mich freuen, wenn Sie den Link zum BSB-Journal teilen würden: www.bsb-journal.de.

Viel Freude beim Lesen wünscht,

Dietmar Schulze

Preface

Dear readers,

It is a special joy for me to present to you this edition of the BSB-Journal. It is our most comprehensive edition. The texts are as usual in German and English.

I would be glad if you could forward the link to the BSB-Journal: www.bsbjournal.de.

Much pleasure in reading wishes,

Dietmar Schulze

R.E.A.C.H.-Konferenz 2017

Der folgende Text stand von dieser Quelle:

http://to-all-nations.de/de/aktuell/770-r-e-a-c-h-konferenz

Wie erreichen wir heute Menschen in Deutschland mit dem Evangelium? Mit dieser Frage befassten sich etwa 140 Pastoren, Gemeindegründer, Evangelisten und Theologie-Studenten in der Evangelische Freikirche Siegburg am 4. November.

Der Hauptreferent Prof. Dr. Craig Ott berichtete von seiner Erfahrung in 20 Jahren Gemeindegründung in Deutschland und von den Ergebnissen seiner langjährigen internationalen Forschungs- und Lehrtätigkeit. Zuerst müssen wir die Not verstehen: Das Land der Reformation ist wieder Missionsland geworden. Christen müssen lernen missionarisch zu denken und zu leben: "Glauben wir wirklich noch, dass Jesus DER Weg, DIE Wahrheit und DAS Leben ist?" Dann gilt es, Brücken zu bauen und Barrieren zu überwinden für das Evangelium. Nicht immer seien die Brücken der Vergangenheit heute noch hilfreich. Deshalb müssen wir die Menschen heute verstehen und versuchen "den Menschen die Antworten der Bibel zu geben, in Formen, die sie verstehen können, und durch Argumente und Apellen, die sie als kraftvoll empfinden, auch wenn sie diese ablehnen." (Tim Keller) Auf Gemeindeebene bedeutet dies Prozesse und Prinzipien für Gemeindewachstum anzuwenden: Multiplikation auf allen Ebenen des Gemeindelebens. Jünger machen Jünger, Leiter fördern neue Leiter, Kleingruppen multiplizieren sich und draus entstehen natürlich neue wachsende Gemeinden, die wieder in der Lage sind neue Gemeinden zu gründen.

In verschiedenen Workshops konnten die Teilnehmer Themen vertiefen: Evangelisation als ganze Gemeinde, persönlich oder für verschiedene Zielgruppen, wie Muslime oder Sportler. Nur gemeinsam können wir die Menschen in Deutschland erreichen, wenn Evangelisation, Gemeindebau und Gemeindegründung Hand in Hand gehen. Denn "Evangelisation ohne Gemeindebezug ist wie das Melken einer Kuh ohne Fimer."

Material von der Konferenz

Craig Ott 1: Die Not verstehen Craig Ott 2: Brücken bauen, Barrieren überwinden für das Evangelium Craig Ott 3: Global denken, lokal handeln für das Reich Gottes

Workshop: Persönliche Evangelisation

Tonaufnahmen der Vorträge von Craig Ott

Craig Ott 1: Die Not verstehen

Craig Ott 2: Brücken bauen, Barrieren

überwinden für das Evangelium

Craig Ott 3: Global denken, lokal han-

deln für das Reich Gottes

Angebote des Bibelseminars Bonn

Schulungen, Seminare und Online-Kurse

Online Kurse

Die Weitergabe des Evangeliums

Dieser online Kurs entspricht dem Kurs Evangelistik aus dem Grundstudium am Bibelseminar Bonn. Der Kurs ist eine Einführung in die Grundlagen und die Praxis der Evangelisation und ihrer biblischen, theologischen und praktischen Anwendungen im Rahmen der Ortsgemeinde. Dozent: Dr. Dietmar Schulze | Kosten: 24,90 EUR | Beginn: 15.11.2017 | Dauer: 15 Wochen + Weihnachtsferien | Link zur Anmeldung: www.online-bibelschule.de

Kurse im Collegeprogramm

Jahr 1: Evangelistik, Jüngerschaftskurs "Das Leben meistern."

Jahr 2: Kultur und Evangelium, Sektenkunde.

Jahr 3: Gemeindegründung, Missiologie, Religionskunde.

Kurse im Seminarprogramm Nächstes zweiwöchiges Blockseminar: MISSION IM 10/40-FENSTER. Dozenten: Prof. Dr. Keith Eitel, Dean of the Roy Fish School of Evangelism and Missions, SWBTS, Texas. Dr. Mitch Hamilton, Migration Specialist. 30.4.-11.5.2018.

Weitere Kurse:

Evangelisationsmodelle, Islam: Geschichte und Lehre, Einführung in die internationale Gemeindegründung, Globalisierung und Missionsstrategien. ABSCHLUSS: Master of Arts in Theology (USA) mit den Schwerpunkten Pastoraltheologie und Missiologie.

INFOS UNTER: WWW.BSB-ONLINE.DE

INFO@BSB-ONLINE.DE

| TELEFON +49 (0) 2222-701 200

To All Nations

Beratung, Schulungen und Podcast unter www.neuegemeinden.de

- TAGESWORKSHOP: Entdecke deine Berufung – Bin ich für Gemeindegründung berufen?
- SEMINAR: Grundlagen der Gemeindegründung
- Individuelle Beratung und Coaching für Gemeinden und Gemeindegründung
- PODCAST: NeueGemeinden www. neuegemeinden.de. Interviews und Vorträge für christliche Leiter, die inspirieren und motivieren neue Gemeinden zu gründen und Gemeinden neu zu bauen

Buchempfehlungen

Empfehlenswerte Literatur zum Thema Evangelisation und Gemeindegründung haben wir hier für Sie zusammengetragen. Link

Weitere Angebote und Partner

 VISIOM: Medien und Hilfsmittel für Evangelisation in Deutschland – www.visiom.de



- ORIENTIERUNG M: Material und Hilfen für Evangelisation in Orientalischen Kulturen – www.orientierung-m.de
- ANTIOCHIA-TEAMS: Gemeindegründung in Partnerschaft www.antiochiateams.org
- KIBI-FERIENTREFF: Der Bibellesebund am Strand für Kinder in den Ferien – www.kibi-ferientreff.de
- MY-LIFE-WORKSHOP: Ein evangelistischer Lebenskurs für Menschen in der Postmoderne www.mylifeworkshop.org

Was hat ein hinduistischer König mit den Weisen aus dem Morgenland, den Freimaurern, dem Kölner Dom, dem Haus Wittgenstein und einem Flashmob zu tun?

Dietmar Schulze

Associate Professor of Missions dschulze@bsb-online.de



Studierende am Bibelseminar Bonn müssen im Laufe ihres Studiums mehrere wissenschaftliche Arbeiten verfassen. Diese Arbeiten sollen ihnen helfen, ein Thema zu entdecken und Zusammenhänge zu erahnen, um dann gezielter zu fragen. Die Antworten auf diese Fragen sollten zeigen, ob die vermuteten Zusammenhänge bestätigt oder nicht bestätigt werden können. Stets sollte eine Arbeit einen Bezug zur Gegenwart haben, um für den Leser einen Anknüpfungspunkt zu bieten. Teil dieses wissenschaftlichen Schreibens

ist auch das Formulieren von offenen Fragen, die in der Arbeit nicht beantwortet werden konnten.

Die folgende Abhandlung ist als Veranschaulichung des oben beschriebenen Prozesses in der Unterrichtsvorbereitung für das Fach Religionskunde mit dem Thema Hinduismus entstanden. Sie gliedert sich in 5 Teile:

- 1. Thema entdecken
- 2. Zusammenhänge erahnen
- 3. Gezielt fragen, um Zusammenhänge besser zu verstehen
- 4. Bezug zur Gegenwart
- 5. Offene Fragen

1. Thema entdecken

Im Hinduismus wie in allen anderen Religionen gibt es magische Praktiken unter den Anhängern. Diese Praktiken sollen helfen, die verehrte Gottheit zu beeinflussen. Unter Christen gibt es solche Praktiken als Aberglauben genannte heidnische Überreste oder als Ausdruck synkretistischer Glaubenspraktiken. Aus evangelischer Sicht sind hier die Reliquienverehrung in

der Röm. Katholischen Kirche zu nennen. Pietisten und evangelikale Christen hatten in ihrer Geschichte immer wieder die Annäherung zur Theosophie gesucht, aus der sich der moderne Okkultismus entwickelt hat. Bis heute ist es für manche evangelikale Christen in den USA kein Widerspruch, neben der Gemeinde auch die Freimaurerloge aufzusuchen. Bekannte Baptisten im 19. und 20. Jahrhundert waren Freimaurer. Die weltweite Evangelische Allianz wurde 1846 in der Londoner Freemason Hall gegründet.

Die Southern Baptist Convention hatte sich in den 1990er Jahren klar und offiziell vom Freimaurertum abgegrenzt.⁴

Vermutlich hat die Offenheit mancher evangelikaler und pietistischer Christen für theosophische Lehren wohl auch zum Glauben an die Wirkung homöopathischer Mittelchen und zu einer unkritischen Übernahme fernöstlicher religiöser Übungen wie Yoga und asiatischem Kampfsport geführt. Auch manche Gebetsformen aus dem Bereich des Wohlstandsevangeliums könnten hier als Beispiel genannt werden.

Das Gleichnis vom Balken und Splitter in Lukas 6 scheint auch hier zu passen. Es gibt evangelikale Christen, die einerseits die katholische Reliquienverehrung als heidnisch abtun, aber einen blinden Fleck im Blick auf die eigenen magischen Praktiken haben. Wie kommt das?

2. Zusammenhänge erahnen

Das Wort Magie lässt sich auf das altgriechische Wort magoi (μάγοι) zurückführen. "Da Jesus geboren war zu Bethlehem in Judäa zur Zeit des Königs Herodes, siehe, da kamen Weise (μάγοι) aus dem Morgenland nach Jerusalem und sprachen." Matthäus 2,1. Die Weisheit dieser Männer war eine ganzheitliche Weltanschauung, in der es keine Abgrenzung zwischen Religion und naturwissenschaftlichen Beobachtungen gab. Astronomie und Astrologie gehörten zusammen. Mit der europäischen Aufklärung kam es zum Zerbruch dieser Einheit. Nur noch in geheimen Zirkeln, wie den Freimaurerlogen, traute man sich, ein magisches Weltbild zu verbreiten. Das war auch für Christen interessant, die keinen Widerspruch zwischen Glauben und Naturwissenschaft sahen. Am 24. Juni 1717 (Johannistag) schlossen sich Geistliche, Adelige, Gelehrte, Handwerker und andere Bürger zur ersten Großloge von England zusammen.5 Im Gegensatz zur Theologie, die das Wissen von Gott

https://www.mb-soft.com/believe/tgx/theo-soph.htm, zuletzt besucht am 15.12.2017.

http://www.adherents.com/largecom/ fam_bap_freemasons.html. Zuletzt besucht am 15.12.2017.

³ http://www.worldea.org/whoweare/history, zuletzt besucht am 15.12.2017.

⁴ http://www.bpnews.net/5959, zuletzt besucht am 15.12.2017.

Kölner Buch der Religionen, S. 164, http://www.kartografie-grafik.de/Bilder_und_Dateien/Koelner%20Buch%20der%20Religionen%2023.5.09.pdf, zuletzt besucht am 15.12.2017)

durch die Offenbarung erhält, wird in der Theosophie das Wissen der göttlichen Dinge durch die menschliche Vernunft erworben.⁶ Dabei herrscht eine grundsätzliche Offenheit für viele religiöse Traditionen, wovon der Hinduismus eine der ältesten Traditionen ist. Damit sind wird nur zum ersten Punkt der Verbindungen gekommen:

WAS HAT EIN HINDUISTISCHER KÖNIG MIT DEN WEISEN AUS DEM MORGENLAND, DEN FREIMAURERN, DEM KÖLNER DOM, DEM HAUS WITTGENSTEIN UND EINEM FLASH-MOB ZU TUN?

3. Gezielt fragen, um Zusammenhänge besser zu verstehen

Ein hinduistischer König und die Weisen aus dem Morgenland

Die Zahl der Weisen (Magois) steht nicht in der Bibel. In der christlichen Tradition schwankt sie in den ersten Jahrhunderten. Je nach Region gibt es unterschiedliche Namen. In der lateinischen Tradition sind es seit dem 6. Jh. Kaspar, Melchior und Balthasar. Laut Überlieferung war Kaspar Gondopharnes, ein König aus Indien, das im ersten Jahrhundert hinduistisch geprägt war. Kulke und Rothermund sind in ihrer Geschichte Indiens davon überzeugt, dass "die Beziehung früher Christen zum indischen König Gondopharnes als

gesichert betrachtet werden [kann]."7 Somit wäre der uns als Kaspar bekannte König, der erste Hindu, Magier und Theosoph, der Christ wurde. Diese Bekehrung zum Sohn Gottes, dem Kind in der Krippe, gibt die Richtung vor, der seitdem zu folgen ist. Leider kam es im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder zu einer Abkehr hin zu der Theosophie aus dem Osten.

Die Magois, die Freimaurer und der Kölner Dom

Wie bereits erwähnt, berufen sich Freimaurer in ihren Lehren auf Theosophie und somit auf die Religionen Asiens.

The Vedas have not exercised any direct influence on the Symbolism of Freemasonry. But, as the oldest Aryan faith, they became infused into the subsequent religious systems of the race, Zend Avesta of the Zoroastrians, the Mysteries of Mithras, the doctrines of the Neo-platonists, and the school of Pythagoras, mixed with the Semitic doctrines of the Bible and the Talmud, they have cropped out in the mysticism of the Gnostics and the Secret Societies of the Middle Ages.⁸

Freimaurerlogen lassen sich auf Bauhüttengemeinschaften der Werkmaurer und Steinmetze (Dombauhütten) in

⁶ https://www.mb-soft.com/believe/tgx/theo-soph.htm, zuletzt besucht am 15.12.2017.

⁷ Hermann Kulke, Dietmar Rothermund. *Geschichte Indiens: von der Induskultur bis heute.* München: C.H. Beck, 2010. S. 99.

⁸ http://www.masonicdictionary.com/vedas. html, zuletzt besucht am 15.12.2017.

England zurückführen.9 Einer der weltweit bedeutendsten Dombauten ist ohne Zweifel der Kölner Dom. Er sollte der passende Ort für die Gebeine der Magoi werden. Barbarossa wollte durch die Verehrung der "ersten christlichen Könige" in Köln seine Herrschaft stärken.¹⁰ Da es im Mittelalter eine farbenfrohe Legendenbildung für Reliquien gab, die bereits Martin Luther scharf kritisiert hatte, muss der Ursprung der Knochen im Kölner als historisch fragwürdig angesehen werden. Die Arbeiten am Kölner Dom kamen 1560 zum Stillstand und wurden erst im 19. Jahrhundert wiederaufgenommen. Es gab viele Gründe, den Bau im 19. Jahrhundert zu vollenden. Einer dieser Gründe waren die Freimaurer.

Ein Neuanfang [der Kölner Freimaurer Loge] gelang 1838 mit der Loge "Minerva zum vaterländischen Verein". Sie hatte ihr Domizil in der Marzellenstraße und offenbar einen prominenten Ruf, denn Preußen-König Friedrich Wilhelm IV. nahm hier am 12. September 1842 an einer Festloge teil, nachdem er zuvor der festlichen Grundsteinlegung zur Vollendung des Kölner Doms beigewohnt hatte. Dessen Weiterbau wurde von Freimaurern mit erheblichen finanziellen Mitteln unterstützt.¹¹

Ernst Friedrich Zwirner übernahm am 14. August 1833 als Dombaumeister die Leitung der Bauarbeiten am Kölner Dom. "Zu dieser Position hatte ihn die staatliche Bauverwaltung in Berlin vorgesehen. Als Protestant hatte er anfangs Befürchtungen, auf örtliche Bedenken zu stoßen."¹²

Haus Wittgenstein – Gebäude des Bibelseminars Bonn

Die heutige klassizistische Villa wurde 1844/45 nach einem Entwurf Ernst Friedrich Zwirner, dem oben genannten Dombaumeister, für den Kölner Unternehmer Heinrich von Wittgenstein als Sommersitz errichtet.

Der Zusammenhang

Ein hinduistischer König, Gondopharnes/Kaspar, kommt als einer der Weisen aus dem Morgenland nach Bethlehem, wird Christ, kehrt nach Indien zurück, arbeitet möglicher Weise mit dem Apostel Thomas in der Verbreitung der christlichen Botschaft zusammen. Mit der Reliquienverehrung des Mittelalters und der engen Verbindung zwischen Staat und Kirche steigt die Bedeutung der "Heiligen Drei Könige," die mit dem Bau des Kölner Domes zum Ausdruck kommt. Dieser Traditionslinie fühlt auch das Freimaurertum

⁹ Kölner Buch der Religionen, S. 164, http://www.kartografie-grafik.de/Bilder_und_Dateien/Koelner%20Buch%20der%20Religionen%2023.5.09.pdf, zuletzt besucht am 15.12.2017)

https://de.wikipedia.org/wiki/Heilige_
 Drei_K%C3%B6nige, zuletzt besucht am 15.12.2017.
 Kölner Buch der Religionen, S. 165, http://

Kölner Buch der Religionen, S. 165, http:// www.kartografie-grafik.de/Bilder_und_Dateien/Ko-

elner%20Buch%20der%20Religionen%2023.5.09. pdf, zuletzt besucht am 15.12.2017).

https://de.wikipedia.org/wiki/Ernst_Friedrich_Zwirner, zuletzt besucht am 15.12.2017.

in einer theosophisch-magischen Weltanschauung verbunden.

Als Folge der Wiederaufnahme des Dombaus, der durch Freimaurer gefördert wurde, kommt es auch zum Bau des Hauses Wittgenstein, das nun Sitz zweier christlicher Werke ist. Diese laden dazu ein. Christus zu verehren, der von der Krippe ans Kreuz gegangen ist und nun als der Auferstandene zur Rechten Gottes sitzt. Es ist unser Anliegen, dass Menschen, die über die Heiligen Drei Könige nachdenken, dem begegnen, zum dem die Weisen gebetet hatten. Jesus Christus, die Mensch gewordene Weisheit Gottes (Eph 3,10), der Logos (Joh 1) und Erlöser der Welt (Joh 3,16). Wir bekennen, dass der zur Umkehr führende Glauben an den Sühnetod Christi rettet und nicht die Frkenntnis der Weisheit Gottes.

4. Bezug zur Gegenwart

Am 25.11.2017 kamen ca. 100 junge Leute zusammen, um auf der Domplatte in Köln einen Flashmob durchzuführen. Es waren größtenteils Studierende des BSBs. Ihr Lied, in dem es um den Veränderungsprozess durch Christus geht, betonten sie durch den Kleiderwechsel von schwarz nach weiß.

Sie riefen singend die Einladung zum Kind in der Krippe, dem Mann am Kreuz und dem auferstandenen Herrn der Welt aus, dessen Erlösungswerk im Buch der Bücher offenbart wird. Es sind Theologen und nicht Theosophen, die an die Gnade Gottes glauben und nicht an eine Gottheit, die sich durch



Magie manipulieren ließe. Diesen Gott beten sie an vor dem Ort, der für ein Christentum steht, das leider immer wieder von Christus abgelenkt hatte.

5. Offene Fragen

Waren der Kölner Dombaumeisters Ernst Friedrich Zwirner und der Kölner Unternehmer Heinrich von Wittgenstein Freimaurer in der Loge "Minerva zum vaterländischen Verein," die maßgeblich die Fertigstellung des Kölner Doms mitfinanziert hatte? Wurde Zwirner deshalb nach Köln berufen, weil er Freimaurer war? Kannten sich Zwirner und Wittgenstein aus einer Loge?

Diese Frage stellte ich per E-Mail dem Meister vom Stuhl der Loge "Zum Ewigen Dom", der Nachfolgeorganisation der oben genannten Loge. Die Antwort von Herrn Ruud van Batenburg lautete:

So leid es mir tut: wir können nicht weiterhelfen. Seit dem "braunen" Spuk in den Dreißigerjahren des letzten Jahrhunderts sind sämtliche Unterlagen, somit auch Mitgliederlisten, in den Wirren des zweiten Weltkriegs verschwunden gewesen. [...] Soweit mir bekannt ist,

sind alle wieder aufgefundenen Belege, Unterlagen, Bücher, etc. unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg durch die russische Besatzungsmacht beschlagnahmt worden und nach langer Zeit in Moskauer Archiven nunmehr in einem Schloss unweit von Posen in Polen untergebracht.¹³

Es wird also erst dann geklärt werden können, ob es eine direkte Beziehung zwischen dem Haus Wittgenstein und den Freimaurern gab, wenn sich jemand auf den Weg nach Polen macht und in den Archiven stöbert. Dieser Einsatz erschien mir für diesen Artikel zu hoch.

Letztendlich spielt es aber keine Rolle mehr für die Gegenwart, wenn die Ausrichtung der christlichen Werke in diesem Haus weiter auf Christus gerichtet ist und es um Theologie und nicht um Theosophie geht. Christus macht alles neu! Dann können wir von diesem Ort aus [ein Stück] die Welt verändern, so wie es die vorherigen Inhaber, die Partei Bündnis 90/ Die Grünen, vorhatten und dessen Slogan wir weiterführen. Wir verehren nicht die Magier aus dem Morgenland, sondern den menschgewordenen Messias. Er macht alles neu!



¹³ E-Mail vom 30.11.2017.

Brücken bauen und Barrieren überwinden für das Evangelium

Craig Ott

Professor für Mission und Interkulturelle Studien an Trinity Evangelical Divinity School (Deerfield/Chicago, USA)¹ cott@tiu.edu

Die Gemeinde Jesu Christi in Deutschland und Europa befindet sich in einer Lage zunehmender Unglaubwürdigkeit und abnehmender Überzeugungskraft. Ein Gleichnis, das der Philosoph Sören Kierkegaard erzählte, stellt die Problematik dar:

"Ein Reisezirkus brach in Flammen aus, nachdem er sich am Rande eines dänischen Dorfes niedergelassen hatte. Der Direktor wandte sich an die Darsteller, die schon für ihre Nummern hergerichtet waren, und schickte den Clown ins Dorf, um Hilfe beim Feuerlöschen zu holen, das nicht nur den Zirkus zerstören, sondern über die ausgetrockneten Felder rasen und die Stadt selber vernichten konnte. Der angemalte Clown rannte Hals über Kopf auf den Marktplatz

Sowohl der säkularisierte Mensch als auch der postmoderne, spirituelle Mensch nimmt die Kirche und damit die Botschaft der Kirche nicht mehr ernst. Das liegt nicht an fehlender Aufrichtigkeit der Christen, sondern z.T. daran, dass der christliche Glaube oft in Erscheinungsformen vermittelt wird, die nicht ernstgenommen und als irrelevant empfunden werden. Veraltete oder gar lächerlich erscheinende Lebens- und Ausdrucksformen lenken von der Wichtigkeit der Botschaft ab. Die Antwort auf diese Herausforderung ist nicht in einer Veränderung des

und rief allen zu, zum Zirkus zu kommen und zu helfen, das Feuer zu löschen. Die Dorfbewohner lachten und applaudierten diesem neuen Trick, durch den sie in die Schau gelockt werden sollten. Der Clown weinte und flehte, er versicherte, dass er jetzt keine Vorstellung gab, sondern dass die Stadt wirklich in tödlicher Gefahr war. Je mehr er flehte, desto mehr johlten die Dörfler, bis das Feuer über die Felder sprang und sich in der Stadt selbst ausbreitete. Noch ehe die Dörfler zu Besinnung kamen, waren ihre Häuser zerstört."²

¹ Craig hat etliche Bücher zu Themen wie Theologie der Mission und Gemeindegründung verfasst bzw. herausgegeben. Früher war er Dozent an der Akademie für Weltmission (Korntal) und Gemeindegründer im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland.

² Nacherzählt in Harvey Cox, *Stadt ohne Gott* (Stuttgart: Kreuz-Verlag, 1968), 265.

Evangeliums zu finden, sondern in der Art und Weise, wie die Botschaft des Evangeliums an die Fragen und Anliegen der Hörer anknüpft.

In diesem Artikel wird versucht, eine Brücke zwischen dem Evangelium und den Menschen von heute zu schlagen, damit Menschen abgeholt werden, wo sie mit ihren Fragen und Anliegen sind, um sie auf verständliche und nachvollziehbare Weise zu Jesus hinzuführen. Dabei geht es nicht um ein eine Anpassung des Evangeliums als solches, sondern vielmehr um ein volleres und weniger eingeschränktes Verständnis vom Evangelium, und wie es Menschen der Gegenwartskultur plausibel und relevant ansprechen kann. Mit den Worten von Tim Keller: Unsere Aufgabe ist. "den Menschen die Antworten der Bibel zu geben, in Formen, die sie verstehen können, und durch Argumente und Apelle, die sie als kraftvoll empfinden, auch wenn sie diese ablehnen."3 Oft werden bei der Vermittlung des Glaubens nur Teilaspekte des Evangeliums (Ev.) einseitig betont, während andere wesentliche Dimensionen des Evangeliums ungeachtet bleiben, und zwar gerade solche, die heute besonders bedeutungsvoll sind. Vier Gesichtspunkte werden hier erläutert, die versuchen, diesen Anliegen gerecht zu werden:

1. Versöhnung: Das Ev. soll nicht nur im Sinne der Vergebung verkündigt werden, sondern auch im Sinne von Versöhnung erläutert werden.

- 2. Gemeinschaft: Das Ev. soll nicht nur zu einer individuellen Glaubensentscheidung aufrufen, sondern auch in die Gemeinschaft der Familie Gottes einladen.
- 3. Geschichte: Das Ev. soll nicht nur als eine abstrakte Wahrheit erklärt werden, sondern auch als die konkrete Geschichte vom Handeln Gottes erzählt werden.
- 4. Teilnahme: Das Ev. soll nicht nur die Erneuerung des persönlichen Lebens anbieten, sondern auch die Teilnahme an Gottes erneuerndes Wirken in dieser Welt anbieten.

1. Das Evangelium soll nicht nur im Sinne der Vergebung verkündigt werden, sondern auch im Sinne von Versöhnung erläutert werden

Durch die Theologie der Reformation wird das Evangelium weitgehend im juristischen Sinne erklärt. In der Tat schreibt der Apostel Paulus häufig von der Rechtfertigung und von dem stellvertretenden Sühnetod Jesu, wie er die Strafe für unsere Schuld am Kreuz bezahlte. Diese Lehre ist gewiss zentral für ein biblisches Verständnis vom Evangelium. Aber heute empfinden viele Menschen, wenn nicht die meisten, wenig Schuld wegen ihrer Sünde. Dieser Ansatz bei der Vermittlung des Evangeliums spricht kaum jemand noch an, weil es als ein persönliches

³ Center Church Deutsch: *Kirche in der Stadt* (Gießen: Brunnen, 2017), 89.

Bedürfnis nicht erkannt wird. Selbst wenn man Schuld empfindet, herrscht die Vorstellung, dass Gott (wenn es einen persönlichen Gott gibt) niemand wirklich dafür bestrafen würde. Überhaupt wird sogar im öffentlichen Strafrecht eher Umerziehung und Resozialisierung als Ziel betont, nicht Strafe als solche. Deswegen ist die Logik hinter der Rechtfertigungslehre für viele kaum nachvollziehbar.

Das Empfinden von Entfremdung

Während das Empfinden von der Notwendigkeit der Vergebung der Schuld eher schwach ist, wächst dagegen das Gefühl der Entfremdung zwischen Menschen untereinander und Entfremdung von Gott. Diese Tatsache bietet einen Anknüpfungspunkt für das Evangelium. Dieses Gefühl wird durch die vielen angespannten und zerrissenen Beziehungen erlebt. Z.B. kommen in Deutschland auf fünf Eheschließungen jährlich zwei Ehescheidungen.⁴ Im Jahr 2016 wurden 162.397 Ehen geschieden, bei denen 131.955 minderjährige Kinder betroffen waren.⁵ 2016 ist das Buch von Michael Nast Generation Beziehungsunfähig⁶ erschienen. Die Welt N24 brachte einen Beitrag dazu unter dem Titel "Beziehungs(un)fähung: Ist die wahre Liebe noch zu retten?" Unter anderem es heißt:

"Nast liest vor, wieso die Beständigkeit aus Partnerschaften verschwindet und einer chronischen Unverbindlichkeit Platz macht. Die Generation beziehungsunfähig habe vor allem ein Gefühl: dass es immer noch etwas geben könnte, was das Leben besser macht. Dass es immer noch einen Partner geben könnte, irgendwo da draußen, der doch besser passt."⁷

Aus diesen Erfahrungen wächst eine große Sehnsucht nach wahrhaftigen, beständigen Beziehungen und Versöhnung von kaputten Beziehungen. Diese Anspannungen gibt es nicht nur in familiären Verhältnissen, sondern auch generell in der Gesellschaft. Man denke an die konfliktbeladenen Verhältnisse zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen, zwischen politischen Parteien, zwischen Migranten und Einheimischen, usw. Viele Menschen sind heute müde von Streit, Spannung, und Hass. Aber wo findet man Frieden?

Das Angebot der Versöhnung mit Gott und mit anderen

Das Evangelium erklärt die Ursache dieser Entfremdung und wie der Weg zur Versöhnung durch Jesus eröffnet worden ist. Die Bibel beschreibt Gott nicht nur als Gesetzgeber und Richter, der Sünder bestraft, sondern auch als

⁴ Die Scheidungsrate in 2015 war 40,8%. https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Bevoelkerung/Ehescheidungen/Tabellen_/Irbev06.html.

https://www.destatis.de/DE/Presse-Service/Presse/Pressemitteilungen/2017/07/ PD17 237 12631.html

⁶ Edel Books 2016.

Veröffentlicht am 06.04.2016 https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article154047201/lst-die-wahre-Liebe-noch-zu-retten.html.

den Großen Friedensstifter, der eine Beziehung mit uns haben will! Er wird in der Bibel auch als ein Vater vorgestellt, vom dem wir uns durch unser Misstrauen und Missachtung entfremdet haben, aber mit dem wir durch Christus versöhnt werden können. In Römer 5,10 heißt es, "Als wir Gott noch feindlich gegenüberstanden, hat er uns durch den Tod seines Sohnes mit sich selbst versöhnt…"

Die Bibel verwendet auch die Sprache der Wiederherstellung von Beziehungen - vertikal und horizontal - sowohl zwischen dem Menschen und Gott als auch zwischen Menschen untereinander. Das wurde durch das Kreuz Jesu Christi möglich gemacht. Er schafft sogar eine neue Menschheit, die alte Trennungen aufhebt und uns eine neue Identität gibt (Eph 2,13-17). Weil wir diese Vergebung und Versöhnung mit Gott erleben, können wir auch anderen vergeben und mit ihnen versöhnt werden. Die großen sozialen Spannungen im 1. Jh. waren zwischen Juden und Heiden, zwischen Sklaven und Freien, zwischen Männern und Frauen. Aber es heißt in Galater 3,26-28 "26 Denn ihr seid alle durch den Glauben Gottes Kinder in Christus Jesus. 27 Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. 28 Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau: denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus."

Als Christen, die mit Gott versöhnt worden sind, haben wir den Dienst der Versöhnung von Gott empfangen,

²⁰ So sind wir nun Botschafter an Christi statt. denn Gott ermahnt durch uns: so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott! ²¹Denn er hat den, der von keiner Sünde wusste. für uns zur Sünde gemacht, auf dass wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt." (2 Kor 5,20-21). Also die Botschaft der Versöhnung knüpft an die Empfindungen vieler moderner Menschen an. Aber der Weg zur Versöhnung führt über das Kreuz Christi, wie es in Epheser 2,14 heißt: "Denn er (Christus) ist unser Friede, der aus beiden (Juden und Heiden) eins gemacht hat und hat den Zaun abgebrochen, der dazwischen war, INDEM er durch sein Fleisch die Feindschaft wegnahm."

2. Das Evangelium soll nicht nur zu einer individuellen Glaubensentscheidung aufrufen, sondern auch in die Gemeinschaft der Familie Gottes einladen

Selbstverständlich gehört eine individuelle Glaubensentscheidung zur Bekehrung. Niemand kann für einen anderen glauben. Aber mit der Bekehrung wird der Christ in die Familie Gottes aufgenommen. Man erhält eine neue Identität und gehört zu einer neuen Gemeinschaft. In der Verkündigung des Evangeliums dürfen wir dazu einladen.

Wie bereits erwähnt, gibt es eine Sehnsucht nach verlässlichen Beziehungen, nach Geborgenheit, nach authentischer Gemeinschaft. *Die Welt N24* beschreibt das in einem Artikel "Die neue deutsche Art der Sinnsuche":

"In der modernen Marktgesellschaft gibt es extrem unterschiedliche Orte und Formen der Sinnsuche. 'Da geht es oftmals weniger um ein höheres Wesen oder ein Leben nach dem Tod', sagt Jörg Pegelow, Beauftragter für Weltanschauungsfragen der evangelischen Nordkirche in Hamburg 'Die Menschen suchen nach einer Art horizontaler Transzendenz. Sie wollen Gemeinschaftserfahrungen machen, die über die Begrenzungen des eigenen Lebens hinausweisen.""

Das Bundesamt für Statistik berichtet, dass 41% aller Haushalte von einer Person bewohnt sind. Das sind 16,2 Millionen Haushalte von Singles, Geschiedenen, Verwitweten.⁹ In Großstäten ist jeder zweite Haushalt ein "Einpersonenhaushalt." Der Anteil in Berlin ist 53,9%, Tendenz zunehmend.¹⁰ Es gibt in Deutschland so viele Kinder, die missbraucht worden sind, dass manche diesbezüglich von einer

Volkskrankheit sprechen. 11 Es heißt in einem Bericht des Bundeskriminalamts im Jahr 2015 "Mehr als 100.000 Frauen pro Jahr werden in Deutschland Opfer von Gewalt in der Partnerschaft."12 Der Verein "Frauen gegen Gewalt" behauptet sogar: "25% der in Deutschland lebenden Frauen haben Gewalt durch aktuelle oder frühere Beziehungspartner erlebt (häusliche Gewalt)"13 Für viele bieten nicht einmal Ehe und Familie einen sicheren Ort der Geborgenheit, des Schutzes und der Liebe. Virtuelle Beziehungen, z.B. über Facebook, Snapchat, Twitter oder Instagram, füllen diese Leere nicht aus. Laut der Studie Generation What? meinen 65% der Jugendlichen (18 – 34), dass man sich nicht allein auf sich selbst verlassen kann. Man braucht andere Menschen im Leben.¹⁴

Betonung von mir. Vom 24.2.2015. https://www.welt.de/politik/deutschland/article137752182/Die-neue-deutsche-Art-der-Sinnsuche. html

https://www.destatis.de/DE/PresseService/ Presse/Pressemitteilungen/zdw/2014/PD14_050_ p002.html

 $^{^{\}rm 10}$ https://www.statistik-berlin-brandenburg.de/ pms/2015/15-07-01c.pdf

¹¹ https://www.welt.de/gesundheit/psychologie/article152551577/Kindesmissbrauch-weiter-verbreitet-als-angenommen.html "Nach einer retrospektiven Befragung von deutschsprachigen Erwachsenen waren von mindestens einem Ereignis des sexuellen Missbrauchs mit Körperkontakt bis zum Alter von 16 Jahren betroffen: 8.6 % der Frauen und 2,8 % der Männer." https://de.wikipedia.org/ wiki/Sexueller Missbrauch von Kindern (Deutschland) Quelle: Wetzels P. Gewalterfahrungen in der Kindheit. Sexueller Missbrauch, körperliche Misshandlung und deren langfristige Konsequenzen (Nomos, Baden-Baden 1997), 154 ff. http://www. tagesspiegel.de/politik/bka-statistik-fuer-2015-100-000-frauen-von-haeuslicher-gewalt-betroffen/14881246.html

http://www.tagesspiegel.de/politik/bka-statistik-fuer-2015-100-000-frauen-von-haeuslicher-gewalt-betroffen/14881246.html

¹³ https://www.frauen-gegen-gewalt.de/gewalt-gegen-frauen-zahlen-und-fakten.html

http://www.generation-what.de/portrait/ data/me-myself-and-i

Wo findet man solche Freunde, eine verbindliche Familie, Liebe die bedingungslos und beständig ist?

Wenn Menschen zum Glauben an Jesus Christus kommen, kommen sie nicht nur in eine Beziehung mit Gott, sondern werden auch in eine neue Gemeinschaft – die Familie Gottes – eingefügt. "Wie viele ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Gottes Kinder zu werden: denen, die an seinen Namen glauben" (Joh 1,12). Es heißt z.B. in Apg 2,47 "Der Herr aber fügte täglich zur Gemeinde hinzu, die gerettet wurden." Zu Jesus zu gehören bedeutet zugleich zu einer Gemeinde zu gehören. Durch das Evangelium schafft Gott nicht nur neue Menschen, sondern auch eine neue Gemeinschaft von Menschen. die von der Gnade und aus der Liebe Gottes leben, die füreinander da sind, die nicht nur einander tragen, sondern auch Gottes Liebe gemeinsam in einer lieblosen Welt hinaustragen.

Die Gemeinschaft und die Liebe unter Christen sind in einer Welt mit so viel Enttäuschung, Verletzung, und Verbitterung überzeugend. Sie ist ein Hinweis auf die Neuschöpfung in Jesus; ein Zeichen der Hoffnung. Deshalb dürfen und sollen Nichtchristen eingeladen werden und Anteil an unsere Gemeinschaft erleben dürfen. Nun die Gemeinde Jesu diesseits des Himmels ist noch unvollkommen, und es gilt für jede Gemeinde sich zu prüfen, inwiefern sie diese biblische Bestimmung von Gemeinschaft annähernd verwirklichen.

3. Das Evangelium soll nicht nur als eine abstrakte Wahrheit erklärt werden, sondern auch als die konkrete Geschichte vom Handeln Gottes erzählt werden

Dank der Geistesgeschichte bzw. der Theologiegeschichte der westlichen Kultur tendiert unsere Denkweise, die abstrakte Formulierung von Wahrheit zu bevorzugen. Das Evangelium wird oft durch eher theoretische Formulierungen und Lehrsätze vermittelt. Man denkt an die alten "Vier geistlichen Gesetzte" als klassisches Beispiel. Wir verwenden auch oft theologische Begriffe, die Menschen nicht verstehen und für den Alltag kaum Relevanz haben. Aber das Evangelium ist in einer Geschichte verwurzelt, und zwar die wunderbare Geschichte von Gottes konkretem Handeln in dieser Welt, um die Beziehung zu Menschen widerherzustellen und diese kranke Welt zu heilen.

Walter Ong und andere sprechen von einer "sekundären Oralität" vor allem bei jüngeren Menschen heute.¹⁵ D.h. Menschen, die auch gut lesen und schreiben können, bevorzugen zunehmend elektronische Kommunikationsmittel. War es früher Fernsehen und Radio, so sind es heute Internet, Podcasts und YouTube-Videos, die Audio-,

¹⁵ Siehe z.B. Walter J. Ong, *Oralität und Literalität: Die Technologisierung des Wortes* (Opladen, 1987), 127

Visuell- und oft Erzählformen haben. Die Betonung liegt auf dem gesprochenen Wort. Solche Formen sprechen die Sinne unmittelbar an und fördern weniger abstrakte Reflektion, sondern eine eher gefühlsbetone Reaktion.

Geschichten faszinieren. Sie regen die Fantasie an. Sie berühren die Gefühle und erreichen das Herz. In Geschichten erkennen wir uns. Gute Geschichten helfen uns dabei, das Leben zu verstehen. Das ist das Geheimnis guter Romane. Kinofilme und Theaterstücke. Sei es auf der silbernen Leinwand oder im gemütlichen Wohnzimmer mit dem Freundeskreis, Erzählungen sind nicht nur eine Unterhaltungsform, sondern spiegeln unser Weltbild und unsere Wertevorstellungen wieder. Sie regen zum Nachdenken über die großen Fragen des Lebens an. Selbst der Erfolgsregisseur und überzeugte Atheist Woody Allen sagte in einem Interview mit der Süddeutschen Zeitung:

"Ein bedeutender Film braucht ein wichtiges Thema, und die einzigen wichtigen Themen sind die von Leben und Tod, Existenzfragen, Fragen, … Politische Themen wie soziale Ungerechtigkeit und dergleichen sind schon in Ordnung, aber zweitrangig. Wichtig sind andere Fragen. Warum sind die großen russischen Romane so tief? Weil sie sich mit den Existenzfragen beschäftigen, mit dem Verhältnis, das der Mensch zu Gott hat, mit der Frage, wie er ohne Gott zurechtkommt, wo sein Platz im Universum ist."¹⁶

Wenn wir die biblische Geschichte von Gottes Handeln mit uns Menschen erzählen, werden Menschen von dem größeren Sinn des Lebens gepackt. Gott hat die Welt und die Menschen wunderbar geschaffen. Sie lebten in Frieden miteinander und mit der Schöpfung. Aber der Mensch hat sich entschieden, ohne Gott zu leben. Er vertraute Gott nicht und missachtete ihn. Die Menschen versuchen sich vor Gott zu verstecken. Aber Gott macht sich auf die Suche nach den Menschen, und stellt die unheimliche Frage: "Wo bist du?" (1.Mo 3,9). Durch diesen Bruch in der Beziehung mit Gott kam der Tod, und die ganze Schöpfung wurde gestört. Bald geschieht das Unvorstellbare: Brudermord, Und so ging es bis heute weiter mit Hass und Neid, mit Gewalt und Krieg. Aber der Mensch kann sich selbst nicht verbessern. Die Botschaften von Propheten und Engeln und das Vollbringen von Wundern helfen letztlich nicht. Aber Gott gibt die Menschen nicht auf. Er tritt selbst in die Geschichte als Mensch ein. Nur er kann die Schuld abtragen und Erneuerung dieser gefallenen Welt bringen. Mit dem Tod und der Auferstehung Jesu bricht die Neuschöpfung von Gottes Herrschaft in die Geschichte ein. Die Geschichte hat ein herrliches Ende und wir warten auf die Vollendung, wenn Jesus wiederkommt, alles neu macht, und Gerechtigkeit und Liebe herrschen werden. Vor allem das Erzählen vom Leben Jesu, seinem

¹⁶ "Ich flüchte vor dem Fernseher" im Gespräch mit Woody Allen am 17. Mai 2010. http://www.su-

eddeutsche.de/kultur/im-gespraech-woody-allenich-fluechte-vor-den-fernseher-1.359151-3.

Umgang mit Menschen und seiner selbstlosen, aufopfernden Liebe eröffnet dem Hörer Einblicke in das Herz Gottes. "Darin ist ERSCHIENEN die Liebe Gottes unter uns, dass Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat in die Welt, damit wir durch ihn leben sollen. ¹⁰ Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsre Sünden. ¹¹ Ihr Lieben, hat uns Gott so geliebt, so sollen wir uns auch untereinander lieben" (1 Joh 4,9-11).

Die Liebe Gottes wurde konkret! Das ist keine abstrakte Philosophie. Gott ist nicht bloß eine Idee. Gott ist keine unpersönliche Weltseele oder höhere Macht. Wer kann einen solchen gerechten aber auch liebevollen Gott ablehnen? Wir müssen diese Geschichte erzählen, und sie durch den Heiligen Geist ihre Wirkung auf den Menschen haben lassen.

4. Das Evangelium soll nicht nur die Erneuerung des persönlichen Lebens anbieten, sondern auch die Teilnahme an Gottes erneuerndes Wirken in dieser Welt anbieten

Das Evangelium bietet sehr wohl die persönliche Erneuerung an: "Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden" (2 Kor 5,17). Das ist ein fabelhaftes Angebot, aber das ist nicht alles. Jesus lädt uns ein, Anteil an seinem Werk in der Welt zu haben.

Vor allem junge Menschen wollen heute Welt-Verbesserer sein. Sie sehen die Zerbruch dieser Welt - Hunger, Armut, Krieg, Rassismus - und wollen sich engagieren, um und eine gerechtere Welt schaffen. Sie wollen keine passiven Zuschauer bleiben. Wenn man aber trotz Bildung, technischer Fortschritte und großer Anstrengung kaum eine Veränderung erkennt, wird man enttäuscht, entmutigt, und oft sogar zynisch. N.T. Wright vergleicht den Mythos der Weltverbesserung und des Fortschrittsdenkens mit dem Versuch, ein Boot ans Land zu rudern, während ein starker Strom das Boot nur weiter ins Meer hinauszieht. Aber die Menschen, die am Rudern sind, sitzen mit dem Rücken zum Land und merken es gar nicht.17

Mit dem Kommen Jesu ist das Reich Gottes zeichenhaft in die Weltgeschichte eingebrochen. Es kommt zwar erst zur Vollendung, wenn Jesus wiederkommt, aber schon jetzt hat die heilende, versöhnende, wiederherstellende, und neuschöpferische Kraft Gottes zu wirken begonnen. Als Gottes Volk sind wir die Kinder des Reiches Gottes. Wir werden es nicht völlig aufrichten können. Sondern viel mehr werden die Mächte dieser Welt zunehmen und Widerstand leisten. Die Gemeinde Jesu, jedoch, soll das Licht in der wachsenden Finsternis sein. In der Bergpredigt

¹⁷ N. T. Wright, *Surprised by Hope* (New York: Harper One 2008), 81.

sagt Jesus zu seinen Jüngern: "Ihr seid das Salz der Erde... Ihr seid das Licht der Welt" (Mat 5.13-14). Gemeinde Jesu ist zwar mit dem Reiche Gottes nicht gleichzusetzen, aber wie Leslie Newbigin es zum Ausdruck brachte: "Die Kirche lebt mitten in der Geschichte als Zeichen, Werkzeug, und Vorgeschmack der Herrschaft Gottes."18 Wenn wir Jesus ähnlicher werden, wird der Charakter Gottes in unserm Leben diesseits des Himmels durch die Liebe, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit Gottes in unserem Alltag und in unserem Einfluss auf die Umwelt erkennbar. Erst wenn Menschen an uns diese Veränderung und diese Anteilnahme am Leid der Welt sehen und merken, dass Hoffnung bereits eingebrochen ist, werden wir ihre Aufmerksamkeit bekommen.

Wir verkündigen mit dem Evangelium nicht nur die gute Nachricht, dass eines Tages eine neue Welt der Gerechtigkeit kommen wird, sondern wir dürfen auch dazu einladen, schon jetzt als Nachfolger Jesu und Kinder des Reiches Anteil an Gottes Wirken in der Welt heute haben zu dürfen. Gott lädt uns ein auf die Bühne seines Wirkens in dieser Welt aufzutreten und in die Geschichte seines Handelns aufgenommen zu werden.

Schluss

In einer zunehmend nachchristlichen Gesellschaft wächst die Herausforderung, das Evangelium verständlich und nachvollziehbar zu vermitteln. Die bisherige Art und Weise der evangelistischen Verkündigung hat zwar zentrale, aber doch nur Teilaspekte des Evangeliums zu oft einseitig betont. Dieser Artikel plädiert für eine biblische Ergänzung des bisherigen Ansatzes durch die Hervorhebung von vier Dimensionen des Evangeliums: das Angebot der Versöhnung durch Christus, die Aufnahme in die neue Gemeinschaft der Familie Gottes, das Erzählen von Gottes liebevollem Eingreifen in der Geschichte und die Einladung zur Teilnahme an Gottes Handeln in der Welt. Mit diesen vier Dimensionen des Evangeliums wird die Botschaft ansprechender, überzeugender, plausibler und wird die Fragen und Bedürfnissen der Menschen besser ansprechen. Denn das Evangelium ist so vielseitig, so reich, so tief, und so lebensumfassend, dass wir es ja nicht einschränken dürfen, sondern es in aller Fülle weitergeben müssen.

¹⁸ Lesslie Newbigin, *The Open Secret* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995 [1978]), 110.

Gemeinden russlanddeutschen Ursprungs: Versuch einer Gemeindestatistik 30 Jahre nach der Öffnung der UdSSR-Grenzen

Johannes Dyck

Direktor des Instituts für Theologie und Geschichte, Dozent JDyck@bsb-online.de

Rückwanderung

m 1. Januar 1987 änderte die Sowjetunion ihre Ausreisebestimmungen und ermöglichte damit eine bedingungslose Familienzusammenführung unter Verwanden ersten Grades. Von der Regelung waren lediglich Staatsgeheimnisträger ausgenommen. Damit wurde eine Migration der Russlanddeutschen ausgelöst, die seinesgleichen in der Geschichte dieser Volksgruppe sucht. Plötzlich herrschte Transparenz in den Auswanderungsangelegenheiten, vor allem für die Betroffenen. Die Bundesrepublik Deutschland bearbeitete damals Anträge auf eine Einreiseerlaubnis für Deutsche aus Russland innerhalb von wenigen Monaten. Die Eingewanderten, kaum angekommen, begannen sofort um die Ausreise ihrer Verwandten aus der UdSSR zu wirken. Da die russlanddeutschen Gemeinden in der UdSSR in der Regel aus großen und gleichzeitig engen Verwandtschaftsverbänden bestanden, konnten die Zurückgebliebenen den Zeitpunkt ihrer eigenen Ausreise ziemlich genau ausrechnen. Der Stein kam ins Rollen, und bis 1992 war die überwiegende Zahl der Gläubigen im Deutschland.

Bereits zu Beginn der 1970 Jahre reagierten die Christen im Westen auf den damaligen leichten Anstieg der Immigration aus der UdSSR. Allen voran schritten hier die Mennoniten, die europäische und nordamerikanische Ressourcen bündelten und schon 1972, bei der ersten kleinen Öffnung der UdSSR, Hans von Niessen für die Betreuung der Eingewanderten halbtags einstellten.1 Seit dieser Zeit wurde ununterbrochen eine Statistik der Finwanderer mennonitischer Herkunft geführt: in den Durchgangslagern wurden Volontäre, oft aus Nordamerika, installiert, die die frisch Angekommenen begrüßten und ihre Daten aufnahmen, sobald die sich bei den Behörden als Mennoniten zu erkennen gegeben haben oder mennonitische Namen trugen. Bedingt

¹ MCC Archive, Akron, PA. IX-12-7 "Umsiedler 1975", Box 9. Notes from Conversations with Hans Niessen. Jan. 1975.

durch die Infrastruktur der Aufnahmelager gab es in der Statistik allerdings auch Lücken: Ende der 1980er Jahre gab es keine mennonitischen Vertreter in den Lagern Süddeutschlands, sodass es keine Angaben über mennonitische Einwanderer in diesen Einrichtungen gibt. Später wurden die Listen über diesen Personenkreis von der Mennonitischen Umsiedlerbetreuung (MUB) in eine Datenbank eingepflegt². Die MUB-Datenbank enthält Daten über 110.735 Personen, die von 1970 bis 2015 in das Bundesgebiet einreisten. Unter Berücksichtigung der fehlenden Daten aus den süddeutschen Aufnahmelagern könnte bei einer konservativen Schätzung die Gesamtzahl der Personen mennonitischer Abstammung inkl. Kinder 150 Tausend betragen.

Trotz ihrer Unvollständigkeit bieten die MUB-Daten wertvolles Material für Studien der Migration der Mitglieder russlanddeutscher Freikirchen. Obwohl absolute Zahlen fehlen, können trotzdem relative Werte Aufschluss über die Dynamik der Einwanderung geben, wie in Bild 1 dargestellt³.

Der absolute Höhepunkt des Zuzugs wurde mit 16,42% (18.060 Personen in absoluten Zahlen) im Jahr 1990 erreicht; die Statistik für 2003 zählt ganze 5 eingewanderte Personen (0,00%). Vor der großen Einreisewelle, 1986, wurden 64 (0,06%) Personen gezählt, und 1987 – 2741 (2,49%). Die Zahlen schließen auch Kinder sowie entkirchlichte Personen ein.

Von der mennonitischen Einwanderung lässt sich auch auf die baptistisch-

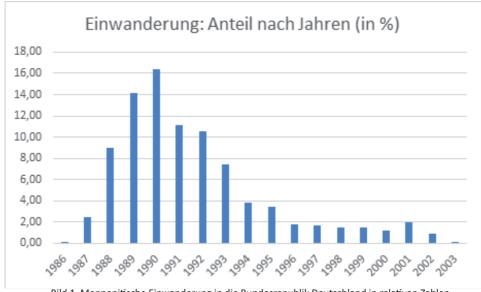


Bild 1. Mennonitische Einwanderung in die Bundesrepublik Deutschland in relativen Zahlen (auszugsweise).

² ABD-Kartei. CR-ROM [Windows]. Bielefeld: Mennonitische Umsiedlerbetreuung, 2015.

³ Auswertung des Materials der ABD-Kartei durch den Autor.

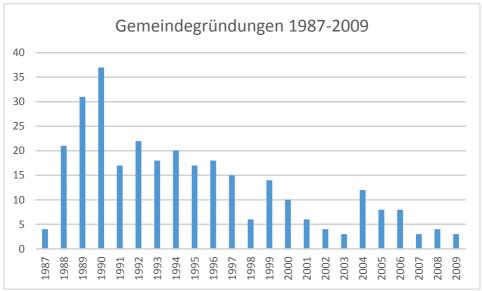


Bild 2: Dynamik der russlanddeutschen Gemeindegründungen in 1987 – 2009.

mennonitische schließen: Schätzungen zufolge betrug der Anteil von Mitgliedern mit mennonitischen Namen in Gemeinden in Zentralasien ca. 60-65% der Gesamtmitgliederzahl. Damit käme die Zahl der eingewanderten Evangeliumschristen-Baptisten (ECB) und Mennoniten auf 230.000 – 250.000. Diese Zahl muss einen hohen Anteil an Nichtchristen und Kinder einschließen, da die höchsten Schätzungen der Zahlen der Mitglieder von mennonitischen und baptistischen Gemeinden in der UdSSR nie die Zahl 50.000 erreichten.

Die hohen Zahlen der kirchlich aktiven Rückwanderer und ihre behördlich gelenkte Verteilung auf Kommunen in der Bundesrepublik zog eine hohe Zahl von Gemeindeneugründungen mit sich. Innerhalb von wenigen Jahren entstand eine vielfältig gefärbte Landschaft von neuen russlanddeutschen

Gemeinden (die "alten" existieren in der Bundesrepublik seit 1972⁴).

Die Dynamik der Gemeindegründung durch Russlanddeutsche gibt Bild 2 wider⁵.

Die Autoren der Ausstellung anlässlich des 150. Jubiläums der Mennoniten-Brüdergemeinde, von denen das Zahlenmaterial auf Bild 2 kommt, berücksichtigten lediglich Gemeinden, deren Gründungsjahr ihnen bekannt war; somit steht auch hier die Dynamik und nicht die absoluten Zahlen im Vordergrund. Die Zahlen zeigen den absoluten Höhepunkt der Gemeindegrün-

⁴ Johannes Dyck. "Zwischen Brüderschaft und Brüderlichkeit: Über russlanddeutsche Gemeinden in der BRD in den vergangenen 40 Jahren" in: *BSB-Journal* 2 (2014), 27-46, 27.

Tafel "Nachfolgegemeinden der Erweckung in Russland vor 150 Jahren" in: Ausstellung "150 Jahre Erweckung, Gemeinde, und Mission". Steinhagen: Samenkorn, 2010.

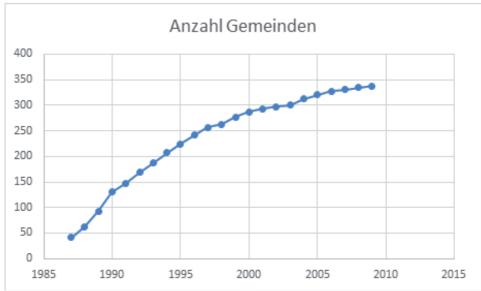


Bild 3: Gesamtzahl der Gemeinden laut der Samenkorn-Quelle.

dungen in 1989-1990, was mit den Einwanderungszahlen korreliert. Die Entwicklung der Gesamtzahl der Gemeinden laut dieser Statistik sieht wie folgt aus:

Die Samenkorn-Quelle kommt auf 337 Gemeinden im Jahr 2010, wobei den Autoren die Unvollständigkeit des Zahlenmaterials bewusst war⁶.

Stand 2017

Die Zahlen von Bild 2 bzw. Bild 3 belegen, dass bis zu dem Höhepunkt der Einwanderung lediglich die Hälfte der russlanddeutschen Gemeinden gegründet wurde: 1992 wurde die Marke von 50% von der erwähnten Gesamtzahl erreicht. Die hohe Zahl der Gemeindegründungen nach 1992 geht wohl nicht mehr nur auf die Einwanderung zurück,

sondern auch auf Verselbstständigung von Teilgemeinden, die sich neu orientiert haben, und Meinungsverschiedenheiten unter den Gemeindegliedern. Hier verfestigte sich die Vielfalt im Spektrum der russlanddeutschen Gemeinden, auf die bereits früher in BSB-Online hingewiesen wurde⁷.

Im Jahre 2017 wurde im Institut für Theologie und Geschichte am Bibelseminar Bonn ein weiterer Versuch unternommen, ein Gesamtbild der russlanddeutschen Gemeindelandschaft zu zeichnen. Als Quellenmaterial hierzu diente eine interne Liste des Bundes Taufgesinnter Gemeinden mit dem Stand etwa 2010, eine weitere Liste Stand Januar 2014⁸, die ebenfalls kei-

der zu ze der zu d ün- des von Stan er- Stan de-

⁷ S. Dyck, "Zwischen Brüderschaft und Brüdelichkeit". 40.

⁸ Gemeindeliste 2014 : Übersicht der bekannten Gemeinden in Deutschland und Ausland [k.O,

⁶ Ebd.

nen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, sowie eine Gemeindeliste, die von der Mennonitischen Umsiedlerbetreuung im Durchgangslager Friedland den interessierten russlanddeutschen Einwanderern aus der GUS angeboten wird.

Zunächst wurden alle drei Listen zusammengeführt. Im zweiten Schritt wurde die Gesamtliste verifiziert, wozu Angaben wie Telefonnummern bzw. Webseiten Verwendung fanden. Nach der Verifizierung der zusammengeführten Liste standen folgende Ergebnisse fest:

Verifizierte Adressen von Versammlungsorten (Gemeinden, Gemeindehäusern und Filialen von Gemeinden)	667
Weitere Adressen	92
davon verifiziert	17
Gesamtzahl Versammlungsorte	<i>759</i>
davon verifiziert	684

Tabelle 1. Anzahl von verifizierten Gemeindeadressen baptistisch-mennonitischer Herkunft

Die Tabelle 1 macht keinen Unterschied zwischen Gemeinden mit und ohne Filialen sowie Gemeinden mit einem bzw. mehreren Gemeindehäusern.

Zu bedeutsamen Vertretern der russlanddeutschen Gemeindewelt in der Bundesrepublik Deutschland zählen die evangelisch-lutherischen Brüdergemeinden. Ihre Anzahl wird auf 250 geschätzt, wobei im Jahr 2011 die Kirchliche Gemeinschaft der Evange-

lisch-Lutherischen Deutschen aus Russland zu 200 von ihnen Kontakt unterhielt⁹. Ebenfalls russlanddeutschen Hintergrund haben 118 Pfingstgemeinden (2011), die sich zu einer Bruderschaft der Freien Evangeliums Christen Gemeinden zusammengeschlossen haben¹⁰. Pfingstkirchlichen Hintergrund haben schätzungsweise weitere 30 Gemeinden, die außerhalb dieser Bruderschaft agieren. Eine unbekannte Zahl von russlanddeutschen Gemeinden ist charismatisch. In Deutschland existiert auch eine unbekannte Zahl von russlanddeutschen Gemeinden Gottes. Eirusslanddeutsche Gemeinden nige gehören auch zum Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), wo sie als integriert gelten und in keiner separaten Statistik aufgeführt werden. Gemeinden der Siebenten-Tags-Adventisten wurden nicht berücksichtigt.

Somit ergibt sich folgendes Gesamtbild von Gemeinden russlanddeutscher Herkunft, wie dargestellt in Tabelle 2.

Aus dieser Tabelle folgt, dass die Gesamtzahl freikirchlicher Gemeinden russlanddeutschen Ursprungs in der Bundesrepublik Deutschland mit Sicherheit die Marke von 1000 überschritten hat.

Ein Teil des Quellenmaterials¹¹ enthält eine Zuordnung der Gemeinden

⁹ Nina Paulsen. "Evangelisch-lutherische Russlanddeutsche im Wandel der Zeit" in: Volk auf dem Weg 12 (2017), 34-35, 35.

Bruderschaft der Freien Evangeliums Christen Gemeinden, https://de.wikipedia.org/wiki/Bruderschaft_der_Freien_Evangeliums_Christen_Gemeinden (Zugriff 11.12.2017)

¹¹ Gemeindeliste 2014.

Versammlungsorte der Gemeinden baptistisch- mennonitischer Herkunft	684 – 759
Evangelisch-Lutherische Brüdergemeinden	200 – 250
Pfingstgemeinden	118 – 150
Charismatische Gemeinden	?
Gemeinden Gottes	?
Gemeinden im BEFG	?
Gesamt	1002 – 1159

Tabelle 2. Gesamtzahl russlanddeutscher freikirchlicher Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland

und deren Versammlungsorte zu Gemeindeverbänden. Daraus sind zwei Tendenzen erkennbar – eine Konsolidierung bei älteren Gemeinden sowie ein Trend zur Eigenständigkeit bei den jüngeren, wie dargestellt in Bild 4.

Das Bild 4 illustriert, das 55% der russlanddeutschen Gemeinden sich einem Verband angeschlossen haben. Wegen mitunter mehrfacher Verbandszugehörigkeit ist die Zugehörigkeit zum Forum evangelikaler Freikirchen nicht dargestellt (Laut Quelle sind es im Jahr 2014 59 Gemeinden gewesen, was in der Größenordnung her in etwa dem BdECB entsprach; Ende 2017 unterstützten dessen Arbeit etwa 100 Gemeinden). Das Quellenmaterial dokumentiert auch nicht die Zugehörigkeit zum sog. Frankenthaler Kreis von Mennoniten-Brüdergemeinden; dieser Kreis ist ebenfalls nicht separat dargestellt.

Die russlanddeutsche Gemeindestatistik bei all ihrem fragmentarischen



Bild 4: Verteilung der Versammlungsorte auf Verbände, Stand 1.1.2014 (AGUM – Arbeitsgemeinschaft zur Geistlichen Unterstützung der Mennoniten-Gemeinden, BCD – Bruderschaft der Christengemeinden in Deutschland, Vereinigung – Vereinigung der Evangeliums-Christen-Baptisten Gemeinden in Deutschland, BdECB – Bruderschaft der Evangeliums Christen-Baptisten Eben-Ezer, GVECB – Gemeinden-Vereinigung Evangeliums-Christen-Baptisten, BTG – Bund Taufgesinnter Gemeinden, DeG – Dienstgemeinschaft evangelikaler Gemeinden, FeG – Bund Freier evangelischer Gemeinden, Sonst – autonome Gemeinden)

Charakter lässt eine weitere Annahme zu: bei einer durchschnittlichen Mitgliederzahl von 250 getauften Gliedern pro Gemeinde bzw. Versammlungsort kann ihre Gesamtzahl auf 250.000 Mitglieder geschätzt werden. (Vor wenigen Jahren erreichte in dem zahlenmäßig größten Gemeindeverband BCD bei 20000 Gliedern in 70 Gemeinden die durchschnittliche Mitgliederzahl den Wert 285.)

Geistlicher Aufbruch in Borowsk nach den Erinnerungen von Elisabeth Schneider

Stefan Fröhlich

Bibliotheksmitarbeiter Steve.fr@web.de

Nach dem Zweiten Weltkrieg lebten die Sowjetdeutschen in den Verbannungsgebieten in Sibirien, Mittelasien und im Ural. Die Leidensgeschichte der Christen in der UdSSR begann früh. Das Gesetz von 1918 "Über die Trennung der Kirche vom Staat" traf staatskirchliche Gemeinschaften besonders hart, während Freikirchen neue Freiräume nutzen konnten. 1929 schränkte ein Gesetz die Rechte der Kirchen zusätzlich ein, was zu Repressionen gegen Geistliche und zur Schließung von Gemeinden führte. Die Entkulakisierungskampagne 1933 betraf auch Pastoren². Die größte Verfolgungswelle der Stalinistischen Säuberungen 1937-38³ richtete sich u.a. gegen alle geistlichen Vorsteher und aktiven Gemeindemitarbeiter. Viele von ihnen wurden zum Tode verurteilt oder in Zwangsarbeitslager verbracht, die letzten Kirchengebäude enteignet und zweckentfremdet. Das Gemeindeleben kam vollständig zum Erliegen, der verfolgte Glaube zog sich ins Private zurück. Der Zweite Weltkrieg brachte weiteres Leid über die Russlanddeutschen, 1941 wurden die Wolgadeutschen pauschal der Kollaboration mit Nazi-Deutschland beschuldigt und mit dem Erlass vom August 1941 "Instruktion zur Durchführung der Umsiedlung der Deutschen, die in der ASSR der Wolgadeutschen, in den Gebieten Saratov und Stalingrad ansässig sind"⁴ ihre Deportation beschlossen. Die Betroffenen transportierte man in Güterzügen nach Sibirien und Kasachstan. Ebenfalls siedelte die Sowjetregierung die Deutschen aus dem Kaukasus, aus der Ukraine (tlw.) und aus einigen Großstädten im europäischen Teil der UdSSR aus. Der nächste Schlag kam in den Jahren 1942 – 1943, als deutsche Männer von 17 - 50 Jahren in die Arbeitsarmee mobilisiert wurden. Dies betraf auch die Deutschen in Sibirien und Mittelasien, die noch ununterbrochen in den ehemaligen deutschen

¹ Viktor Krieger (Hrsg.). Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft: Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis, Berlin: LIT 2013, 117

Ibid. S. 117-118

³ Ibid

⁴ In: Alfred Eisfeld (Hrsg.) und Victor Herdt (Hrsg.). *Deportation, Sondersiedlung, Arbeitsarmee: Deutsche in der Sowjetunion 1941 bis 1956*, Köln: Verl. Wiss. und Politik, 1996, S. 50-53

Kolonien lebten. Insgesamt waren es 109.5935 Männer. Sie sollten in der Industrie eingesetzt werden, um die an der Front kämpfenden Soldaten zu ersetzen. Die Zwangsarbeitslager verzeichneten eine hohe Todesrate. Zuletzt, im Sommer 1945, nach dem Ende des II. Weltkriegs, brachte man die Zwangsrepatriierten in die Verbannungsorte. Sie befanden sich nach dem Angriff auf die Sowjetunion beim Vorrücken der Wehrmacht zunächst im deutschen Machtbereich. Nach der Niederlage bei Stalingrad wurden sie von den deutschen Truppen aus der Ukraine nach Westen evakuiert, überwiegend in den Warthegau im besetzten Polen. Die Rote Armee holte die meisten von ihnen wieder auf der Flucht ein, wonach sie nach Osten deportiert wurden, jedoch nicht in ihre angestammte Heimat. Die westlichen Allijerten lieferten den Sowjets ebenfalls eine Anzahl Russlanddeutscher aus.6

Die Deutschen in den Verbannungsgebieten gehörten vier Gruppen an: Den Ortsansässigen, die weiterhin in den ehemals deutschen Siedlungsgebieten wohnten, den Deportierten während des Krieges, den mobilisierten Zwangsarbeitern (manche mit Familien) und den Repatriierten, die nach dem Krieg zurück in die UdSSR deportiert wurden. Die Entwicklung kann am Beispiel der Stadt Borowsk im Gebiet Perm (ehm. Molotow) beschrieben

tung residierte in Borowsk, Zahlenangaben des Internetportals "Gulag", deutscher Internetauftritt der

russischen Menschenrechtsorganisation Memorial,

http://www.gulag.memorial.de/lager.php?lag=176,

zuletzt abgerufen am 14.8.2017.

werden. Da dieser Ort 1959 in die Stadt

Solikamsk eingemeindet wurde, ist die gemeinsame Betrachtung ihrer Ge-

schichte sinnvoll. Solikamsk liegt west-

lich des Uralgebirges am Rande Europa am Fluss Kama, dem größten Neben-

fluss der Wolga. Die Stadt wurde 1430

zum ersten Mal urkundlich erwähnt. Sie war vor allem für ihre Salzvorkom-

men bekannt, die ihr auch den Namen

gaben. Sie entwickelte sich rasch zum

Hauptlieferanten für Salz in Russland

und gewann an Bedeutung durch ihre

Position als Verkehrsknotenpunkt auf dem Weg nach Sibirien⁷. Nach der Ok-

toberrevolution wurde 1925 ein gro-

ßes Kalisalz- und Magnesiumsalzvor-

kommen entdeckt. Es entstanden ein

Kalisalzkombinat, ein Magnesiumkombinat und eine Papiermühle. Borowsk

selbst zählte 1949 lediglich 4.349 Ein-

wohner. Ebendort lag die Verwaltung

eines Zwangsarbeitslagers. Die Häftlin-

ge wurden zum Aufbau und dem Betrieb eines Papierkombinats und an-

derer Bauwerke eingesetzt. Das Lager

bestand von April 1939 bis Juni 1946

und es waren darin in Spitzenzeiten bis

zu 10.531 Personen⁸ inhaftiert. Zudem

Krieger, 46

gab es ein Kriegsgefangenlager. In Solikamsk existierte ein größeres Arbeits
7 0. V. (1978): Solikamsk, in: Bibliographisches Institut: *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*: Sn - Sud, XXII, 9. Aufl., Mannheim u. a. 1978, S. 33

8 ITL FÜR DEN BAUS DES ZELLSTOFF- UND PAPIERKOMBINATS SOLIKAMSK, Die Lagerverwal-

⁶ Alfred Eisfeld, *Die Russlanddeutschen*, hrsg. v. Wilfried Schlau, München: Albert Langen 1992, S. 124-125

BSB-Journal.de 2-2017

lager mit bis zu 37.111 Gefangenen⁹, zum Einsatz in Industrie, Hausbau und Holzwirtschaft.

Nach einer Statistik, Stand 1. August 1950, lebten im gesamten Gebiet Molotow (später Perm) 51.71410 deutsche Sondersiedler, darunter 14.552 Familien. Dazu gehörten 28.101 Deportierte (7.736 Familien), 4.353 in die Arbeitsarmee Mobilisierte (1.685 Familien), 17.617 Repatriierte (4.661 Familien) und 1.643 ortsansässige Personen (470 Familien). Die größte Gruppe sind demnach die Deportierten, gefolgt von den Repatriierten und den Mobilisierten. Die Ortseingesessenen bilden die kleinste Einheit. Diese Gruppen mischten sich in unterschiedlicher Weise. 569 Deutsche saßen in Straflagern und lebten somit nicht an ihrem Wohnort.

Über die Anfänge eines Gebetskreises in Borowsk berichten Flisabeth Schneider, geb. Rempel, und ihr Ehemann Otto. Frau Schneider kommt gebürtig aus der mennonitischen Kolonie Chortitza in der Ukraine. Ihr Vater Johann Rempel wurde 1937 inhaftiert und erschossen. Während des Krieges gelangte sie mit ihrer Mutter Helene Rempel in den Warthegau nach Polen und dann nachThüringen. Nach Kriegsende übergaben die US-Amerikaner Thüringen den Sowjets und so befand sich Familie Rempel über Nacht wieder in der sowietischen Besatzungszone. Mutter Helene wurde mit drei Töch-

tern darunter Elisabeth repatriiert und in Güterwaggons zurück in die UdSSR deportiert. Am 14.10.194511 erreichten sie ihren Verbannungsort Borowsk. Ein Bruder, der in der Armee diente und die älteste Schwester, die in Bayern arbeitete, verblieben im Westen und wanderten anschließend nach Kanada aus. Familie Rempel bekam in Borowsk Platz in einer Baracke zugewiesen, wo zuvor Gefangene gelebt hatten. Die Unterkunft enthielt als Schlafgelegenheit dreistöckige Brettergerüste ohne Unterlage und Decken. Es lag bereits Schnee und die Temperaturen fielen auf bis zu -44 °C. Nahrung erhielten sie nur über Lebensmittelkarten. aber das reichte nicht aus. Vor Hunger suchten sie nach weggeworfenen Kartoffelschalen und backten diese auf der Herdplatte. Im Sommer wuchsen auf einer Insel, die den Fluss Kama in zwei Teile trennt, wilde Zwiebeln. Die Rempels fuhren mit einem Boot hinüber und gruben, wie zahlreiche andere Deutsche, die Zwiebeln aus der Erde aus. Dies empfanden sie als ein Wunder Gottes, da sie dadurch dem Skorbut entgingen. Im schlimmen Hungerjahr 1947 fanden viele Menschen den Tod, aber von der Familie Rempel überlebten alle Angehörigen. Ab 1948 verbesserte sich die Versorgungslage. In der Baracke lebten sechs Familien in einem Zimmer von 24 gm.

Mitten in dieser gespannten Atmosphäre geschah eine Neubelebung des unterdrückten Glaubens. Haupt-

⁹ SOLIKAMSKER ITL, http://www.gulag.me-morial.de/lager.php?lag=433, zuletzt abgerufen am 14.8.2017.

¹⁰ Alfred Eisfeld, Victor Herdt, S. 394-396

Elisabeth und Otto Schneider, Gemeindezeitschrift Andernach, 2015

sächlich waren es gläubige Mütter und Großmütter, die den Glauben in ihrer Familie heimlich lebendig hielten. Andere behielten zwar das Wissen über Glauben und Gemeinde in ihrem Herzen, wagten jedoch nicht ihre Kindern davon zu erzählen, um sie zu schützen. Viele distanzierten sich vom Glauben. Die Zeit war geprägt von harter Arbeit, Ausgrenzung und Schikanen, so dass sich die Verbannten mit dem eigenen Überlebenskampf beschäftigten.

Die Gesellschaft der Verbannten setzte sich meist so zusammen: Viele ältere und jüngere Frauen, sehr wenige, oft ältere Männer und eine größere Anzahl von Kindern und Jugendlichen. Gerade die jüngere Generation drohte für den Glauben verloren zu gehen. Die Kommunisten boten Kinos, Tanzveranstaltungen und andere Aktivitäten an, um die Jugendlichen in ihrem Sinne zu prägen. Auch die Kinder frommer Mütter nahmen an diesen Veranstaltungen teil, was zu einer Verweltlichung führte. Hier setzte dann eine Gegenbewegung ein. In einer Phase wo die Kommunisten weniger aufmerksam waren, gründeten gläubige Mütter und etliche ältere Männer eigene Gebetskreise.12 Sie beteten für die Bekehrung ihrer Kinder und Verwandten. Mit der Zeit stießen Kinder und Jugendliche dazu.

Bei Solikamsk und Borowsk gab es keine ethnischen oder konfessionellen Siedlungen, deshalb waren Deutsche verschiedenster Ursprungsorte und Glaubensrichtungen gemischt. In Borowsk begannen einige Gottesfürchtige 1947 mit einem überkonfessionellen Gebetskreis. Es gab zuvor unabhängig voneinander christliche Aktivitäten in dem Gebiet. Hier sammelten sich Menschen mit mennonitisch kirchlichem, mennonitisch-brüdergemeindlichem, lutherischem, baptistischem und in einigen Fällen katholischem Hintergrund. Zwei Männer, Johann Ewert und Jakob Neufeld, lasen aus der Heiligen Schrift vor. Beide waren Entlassene aus der Arbeitsarmee. Ewert war schon etwas älter und nicht bei bester Gesundheit. Neufeld (geb. 1909) wurde im Krieg gewaltsam von seiner Frau getrennt, die nach Kanada auswandern konnte. Er hielt Briefkontakt zu ihr, was ihm später zum Vorwurf gemacht werden sollte. Es gab keine ordinierten Ältesten oder Prediger. Wer Lesekenntnisse hatte und ein wenig Erfahrung mitbrachte, durfte aus der Heiligen Schrift vorlesen. Elisabeth Schneider und ihre Mutter besuchten die Versammlungen, die noch nicht regelmäßig stattfanden, in den Baracken und Wohnungen. Erst Ende 1948 nahm die Anzahl der Zusammenkünfte zu. Elisabeth Schneider beschreibt diesen Vorgang: "Vor der Versammlung wurde das Zimmer leer geräumt und nur die Bettgestelle blieben drinnen. Die Brüder machten Unterstellböcke, legten Bretter darauf, und das waren dann unsere Bänke. Nach der Versammlung wurde wieder alles weggeräumt."13

Obwohl auch Kinder und Jugendliche mitkamen, so war die junge Generati-

¹² Vgl. auch Johann Epp, *Von Gottes Gnade getragen*. Gummersbach: Friedensstimme 1984, 43 ff

¹³ Schneider, ibid

on noch nicht gewonnen. Anfang 1949 sprang der Funke auf die Jugendlichen über und es gab unter ihnen eine Erweckung. Dadurch entstand eine eigene Jugendgruppe. Bald schon wurden die ersten Jugendlichen auch in den allgemeinen Versammlungen aktiv.

Bis 1949 waren die Gebetstreffen überkonfessionell, so dass alle, die Gott suchten, kamen. Einige wollten aber eine etwas tiefere Gemeinschaft, die auch das Abendmahl mit einschloss. Sie trafen sich mit Gleichgesinnten, um unter sich das Abendmahl abzuhalten. An dieser Frage zerbrach dann aber letztlich die Finheit unter den Teilnehmern des Gebetskreises. Die Lutheraner und die Kirchlichen Mennoniten bildeten jeweils eigene Gemeinschaften, die ihrer konfessionellen Herkunft entsprachen. Der Gebetskreis nahm eine baptistisch mennonitisch-brüdergemeindliche Richtung an. Beide Bewegungen stimmen bei Abendmahl, Taufe und auch im Gemeindeverständnis weitgehend überein. In der Anfangsphase der Baptisten in Russland und bei der Entstehung der Mennoniten-Brüdergemeinde im 19. Jhd. entwickelten sich brüderliche Verbindungen¹⁴, die später aber etwas abkühlten. Es gab gemeinsame Konferenzen, missionarische- und evangelistische Ein-

sätze. Übereinstimmung besteht in der Glaubenstaufe inklusive der Tauf
14 Wilhelm Kahle, Evangelische Christen in Rußland und der Sovetunion: Ivan Stepanovič Prochanov
(1869-1935) und der Weg der Evangeliumschristen
und Baptisten, Wuppertal, Kassel: Oncken 1978, S.
51-54

form durch Untertauchen und in der Gemeindemitgliedschaft, die durch die Taufe beginnt.15 Als Unterschiede sind die Fragen nach der Verweigerung des Wehrdienstes und die Eidesverweigerung zu nennen. Die Mehrheit in dieser Gruppe bildeten die Christen mit mennonitischen Wurzeln. Durch die Erweckung der Jugendlichen stießen aber auch junge Menschen hinzu, deren Eltern einen anderen konfessionellen Hintergrund hatten. Als Beispiel sind Otto Schneider und Theodor Fröhlich mit lutherischer Herkunft zu erwähnen. Mit der Aufteilung der Erweckten in separate Gemeinschaften begann eine neue Entwicklung vom Gebetskreis zur Gemeindegründung.

Andere Gruppen profitierten auch von der Erweckung. Den Lutheranern kam die pietistische Grundstruktur zugute, die auch Baptisten und Mennoniten kannten. Diese beinhaltete neben den regulären Gottesdiensten mit ordinierten Pfarrern und Geistlichen auch brüderliche Erbauungsstunden von Laien mit Bibellesen und Gebet. Die Kirchenorganisation mit ihren Hierarchien war zwar zerschlagen, die Erbauungsstunden aber wurden während der Erweckung neu belebt. Die Eltern von Otto Schneider blieben beim lutherischen Bekenntnis, doch die Notwendigkeit der Bekehrung und der Wiedergeburt erkannten sie an. 16 Beides sind typisch pietistische Anliegen.

¹⁵ Wilhelm Kahle, Frömmigkeit und kirchliches Leben, in: Eisfeld, *Die Russlanddeutschen*, 196

¹⁶ Otto Schneider, 2015

Der Gebetskreis stand vor einer weiteren Herausforderung. Die neubekehrten Jugendlichen baten Johann Ewert und Jakob Neufeld sie zu taufen. Das stand unter einem hohen Risiko. Allein die Versammlungen waren schon illegal und konnten Verhaftungen nach sich ziehen. Eine Taufe musste die kommunistischen Machthaber erst recht alarmieren und Zwangsmaßnahmen auslösen. Nach langem Zögern stimmten Ewert und Neufeld dann zu. Die Taufkandidaten wurden geprüft. bevor sie zugelassen wurden. Die Taufe konnte nur heimlich und in mehreren Gruppen geschehen. Es durften wenige Zuschauer anwesend sein.

E. Schneider hatte sich in ihrer alten Heimat der Ukraine mit 9 Jahren bekehrt. Dies geschah in der Erweckungszeit während der deutschen Besatzung, als die Kirchen wieder geöffnet wurden. In der Verbannung wagte sie einen Neuanfang. Am Abend des 20. Juli 1949 wurde sie zusammen mit ihrer Schwester Helene und zwei weiteren Personen von Jakob Neufeld in der Kama getauft. Ihre Mutter und wenige Glaubensgeschwister waren als Zeugen mit dabei. Ewert und Neufeld tauften andere Gruppen von Jugendlichen in der Nacht.

Die Jugendlichen trafen sich zu eigenen Jugendtreffen oft an abgelegenen Orten. Dazu eine kurze Beschreibung: "Mit Booten fuhren wir über den ersten Arm der Kama auf die Insel, wo wir Gottes Wort lasen, beteten und sangen. Mehrere Jugendliche begleiteten

den Gesang mit Gitarren. Der Gesang schallte übers Wasser bis Borowsk."¹⁷

Die Erweckung wirkte sich auf das Gemeindeleben aus. Von nun an arbeiteten auch junge Männer in den Versammlungen mit. Sie lasen aus der Heiligen Schrift vor, beteten und predigten. Einige der Mitarbeiter waren noch nicht getauft, darunter Theodor Fröhlich. Er war gebürtiger Wolhyniendeutscher und gehörte zu den Repatriierten. Er wohnte mit seiner Mutter und zwei Schwestern in Kalijrudnik, Solikamsk.

Die Lebensbedingungen besserten sich zwar langsam, doch lebten die Menschen unter schwierigen Verhältnissen. Mit der Zeit fanden sie Wohnungen und konnten aus den Baracken ausziehen. Die Arbeit in den Betrieben war allgemein sehr hart. Die Deutschen wurden ausgegrenzt und nicht als gleichberechtigte Mitarbeiter behandelt. Die meisten setzte man weder in ihren gelernten Berufen, noch nach ihren Fähigkeiten ein.18 Die Christen standen unter noch höherem Druck, da sie in den Betrieben oft die schlechteste Arbeit bekamen. Sie ernteten viel Spott vor allem von den Vorgesetzten, die sie ideologisch beeinflussen wollten. Dazu setzten die örtlichen Geheimdienste Spitzel unter den Deutschen ein, die über die Gesinnung ihrer Kollegen, Bekannten, Freunde und Verwandten Bericht erstatteten. Ein falsches Wort konnte schon eine Anklage nach sich ziehen. Dazu kamen Verhö-

¹⁷ Elisabeth Schneider, 2015

¹⁸ Krieger, 35

re und Drohungen, wo die Vorgeladenen zwar oft wieder freigelassen wurden, aber mit weiteren Repressionen rechnen mussten, wenn sie nicht kooperierten.

Die Reaktion der Behörden auf die Erweckung ließ nicht auf sich warten. Das neu entstandene geistliche Leben empfanden sie als Bedrohung für die kommunistische Gesellschaft, denn es verhinderte die Einordnung in das System. Von 1951-52 wurden die neu entstandenen Gebetskreise durch eine neue Verhaftungswelle¹⁹ bedrängt. Im Falle Borowsk begann diese wenige Monate zuvor. Am 9. Oktober 1950²⁰ wurde Jakob Neufeld, einer der Hauptverantwortlichen, festgenommen. Er hoffte, dass die Behörden sich mit seiner Verurteilung zufriedengeben würden, doch dies erfüllte sich nicht. Johann Ewert war bereits todkrank, deshalb wurde von einem Prozess gegen ihn abgesehen. Zwei weitere Mennoniten aus Solikamsk (kirchliche Mennoniten?), Peter Dyck, geb. 1910, und Jakob Ens, geb. 1887, waren seit dem 16.8.1950 inhaftiert. Das Gedenkbuch für die Opfer des Kommunismus im Gebiet Perm ist eine wichtige Quelle für die Geschehnisse. Es enthält u.a. eine Liste der ihnen zur Last gelegten Vorwürfe. Da das Urteil aller drei Personen am gleichen Tag, dem 14.12. erging, könnte der Prozess gegen sie gemeinschaftlich geführt worden sein. Alle

drei werden als "Sektant-Mennonit" bezeichnet. Die Ankläger werfen ihnen den Aufenthalt auf okkupiertem Territorium vor, d.h. dass sie als Repatriierte nach Solikamsk und Borowsk gekommen sind. Bei Prozessende wurden sie wegen antisowjetischer Agitation und antisowjetischer Tätigkeit verurteilt. Unter diesen verschleierten Begriffen fanden sich alle Arten von religiöser Betätigung. Neufeld und Dyck mussten 20 Jahre in Haft, Ens 15 Jahre, ihr Vermögen wurde beschlagnahmt. Mit diesen Festnahmen begnügten sich die Behörden nicht. Von der jungen Generation, die von der Erweckung erfasst war, wurden fünf junge Männer im Zeitraum von November bis Dezember 1950 verhaftet. Sie predigten gelegentlich in den Versammlungen und waren in der Jugendgruppe aktiv. Bei einer Hausdurchsuchung fand die Geheimpolizei ein Foto, das die fünf zeigte. Am 1.11. verhaftete sie Herbert Falkenstern, geb. 1930, am 28.11. Theodor Fröhlich, geb. 1929, und Abram Martens, geb. 1931. Es folgte am 27.12. Oskar Ferderer, geb. 1927. Die Rolle des fünften Wladimir Batschkow, ein russischer Baptist, der auf der Reise Borowsk besuchte, ist unklar. Im Prozess trat u.a. eine deutsche Frau als Zeugin gegen sie auf.

Eine Kurzfassung des Urteils lautet: "Theodor Eduardowitsch Fröhlich. Geboren im Jahre 1929, im Bezirk Tscherwonoarmejsk, Region Shitomir, der Ukrainischen SSR. Deutscher; Lebte zuletzt in Solikamsk, Region Perm. Er wurde am 28. November 1950 fest-

34

¹⁹ Krieger, 127

²⁰ Gedenkbuch der Deutschen aus der Region Perm (Russisch), Tom I, Kniga 2, Perm: Puschka, 2007, 144 ff

genommen. Verurteilt am 6. Februar 1951 wegen Verrat, antisowjetischer Agitation, antisowjetischer Tätigkeit. Urteil: 25 Jahre Haft."²¹

Es fällt auf, dass bei T. Fröhlich zusätzlich der Vorwurf des Landesverrats erhoben wurde, der bei den anderen fehlt. E. Schneider, die spätere Schwägerin, erinnert sich daran, dass bei ihm während einer Hausdurchsuchung ein Hitlerjugend-Hemd entdeckt wurde. Das war das einzige Kleidungsstück, dass er bei der Deportation am Körper trug. Am Verbannungsort erhielten die Deportierten aber keine neuen Kleidungsstücke, so dass er es vor allem im Winter weiterverwenden musste. Eine Straferhöhung brachte es nicht ein, denn die 25 Jahre ergaben bereits die Höchststrafe. Theodor Fröhlich und Oskar Ferderer kamen nach Irkutsk, Tajschet, ins Arbeitslager, Herbert Falkenstern und Abram Martens nach Workuta. Martens starb in seiner Haftzeit bei einem Unfall in einer Kohlengrube. Die Jugendlichen schreiben ihren inhaftierten Brüdern Ermutigungsbriefe ins Straflager. So ist bzw. ein Brief von Helene Rempel an ihren späteren Ehemann T. Fröhlich erhalten geblieben, auch wenn sie damals noch in keiner direkten Beziehung standen. E. Schneider schrieb dem inhaftierten Jakob Neufeld über ihre anstehende Heirat mit Otto Schneider. Er gab aus dem Straflager seinen Segen dazu. So heirateten die beiden und wurden von Philipp Schatz getraut. Sie nutzen den Freiraum, als sie im Umfeld der Hochzeit einen Gottesdienst feierten. Eine Hochzeitsrede galt nicht als illegal. So wurden Hochzeiten, Geburtstage und Beerdigungen auch evangelistisch genutzt.

Nach Aussage der Schneiders kamen die Inhaftierten der Gemeinde am 16.4.1955 frei. Josef Stalin war zwei Jahre zuvor am 05.03.1953 bei Moskau verstorben. Im Zuge des Tauwetters wurden politische Gefangene entlassen. Das Jahr 1955 brachte weitere Erleichterungen für die Deportierten mit sich, die Befreiung von der Kommandanturaufsicht, in dem Dekret vom 13.12. "Über die Aufhebung der Beschränkungen in der Rechtsstellung der Deutschen und ihrer Angehörigen, die sich in Sondersiedlungen befinden"22. Das bedeutete keineswegs, dass man die Deutschen nun als vollwertige Sowjetbürger anerkannte. Jedoch wurden einige Einschränkungen aufgehoben. Die monatliche Meldepflicht bei einem Kommandanten entfiel, auch das Verbot sich in einem gewissen Umkreis nicht von seinem Wohnort entfernen zu dürfen. Die "Verbannung auf ewig" endete hiermit, so dass die Deutschen den Verbannungsort verlassen und einen anderen Wohnort wählen durften. Dennoch war es ihnen weiterhin verboten, sich in ihren ehemaligen Heimatorten anzusiedeln. Das konfiszierte Vermögen wurde ihnen nicht zurückerstattet. Die Deutschen in Borowsk schauten sich

²¹ Ibid., 208

Dekret des Präsidiums des Obersten Sowjets der UdSSR vom 13. Dezember 1955, in: Eisfeld, ibid, 131.

nach Auswanderungsmöglichkeiten in wärmere Gegenden der UdSSR um. Eine völlige Ansiedelungsfreiheit gab es indessen nicht. Umzüge mussten genehmigt werden, wenn man zuvor Arbeit gefunden hatte.

Deutsche Gemeinden konnten weiterhin nicht registriert werden und standen unter Bewachung. Ein Dokument von 1958 enthält eine Statistik über deutsche Gemeinden und Gebetskreise im Gebiet Molotow. Demnach gehörten in Borowsk 100 Personen den Evangeliumschristen-Baptisten an, 150 den (kirchlichen) Mennoniten, dazu kamen 25 Katholiken und 25 Lutheraner.23 Da in Borowsk in dem Zeitraum nur zwei täuferische Freikirchen existierten, fällt die Gemeinde von Elisabeth Schneider unter die Bezeichnung ECB-Gemeinde. Offizielle Mitgliederlisten gab es nicht, denn diese hätten die Sicherheit der Mitglieder gefährdet.

Was die Arbeitsmoral der gläubigen Deutschen angeht, so stufte man sie als fleißige Leute ein. Sinngemäß wiedergegeben lautet ein Bericht der Behörden: Ihnen ginge es materiell gut. Sie erledigten die ihnen zugewiesene Arbeit zuverlässig und beschwerten sich über ihre Lage nicht. Viele hätten bereits Häuser, doch manche wohnten noch in Baracken. Diejenigen, die noch beengt wohnten, beklagten sich über zu wenig Raum. An Betriebsversammlungen nähmen sie teil, doch sie meldeten sich dort nicht zu Wort. Politischen und kulturellen Veranstaltun-

In Borowsk kaufte die Gemeinde ein eigenes Haus, das offiziell einer Frau gehörte. Zwei Frauen bewohnten darin ein kleines Zimmer. Dieses Haus wird von den Behörden ebenfalls erwähnt, sowie die Kaufsumme. Ein Ostergottesdienst ist genauer beschrieben mit den Namen der Prediger und Aussagen aus den Predigten. Zitiert wird die Aussage "Es seien Wölfe unter den Schafen". Deshalb müssten sie sich wieder in kleineren Gruppen in Privathäusern versammeln²⁵. Die Einschätzung mit den Wölfen unter den Schafen ist gewiss zutreffend, denn die Informationen stammen ohne Frage von Spitzeln.

Elisabeths Schwester Helene heiratete 1955 Theodor Fröhlich, wenige Monate nach seiner Freilassung. Er arbeitete in einer Abteilung, die Bauarbeiten in großen Industriebetrieben durchführte. Am 8. Juli 1960 kam er auf einer Baustelle bei einem Arbeitsunfall ums Leben. Er hinterließ eine Witwe mit drei Kindern, das jüngste davon drei Wochen alt. Einer der letzten Bibelverse, den er mit seiner Ehefrau kurz vorher gelesen hatte, steht in

gen blieben sie fern. Sie läsen nur in der Bibel, jedoch keine andere Literatur und dass, obwohl einige gebildete Personen unter ihnen seien. Viele von ihnen unterhielten Kontakte in die gesamte Sowjetunion und ins Ausland zu Familienangehörigen in die USA, nach Kanada, Brasilien, in die BRD²⁴. Sie würden gerne auswandern oder doch zumindest in wärmere Gegenden ziehen.

³ Gedenkbuch, S. 234-235

²⁴ Gedenkbuch, 227

²⁵ Ibid, 229

Psalm 31,15: "Meine Zeit steht in deinen Händen."

Nur ein Jahr später, im August 1961, zogen Otto und Elisabeth Schneider mit damals zwei Kindern und Ottos Eltern nach Lettland um. Ebenso kamen Elisabeths Mutter, die Schwester Helene und ihre drei Kinder mit. Sie hatten dort zwar keine Familienangehörigen, aber es hieß, man könne von dort schneller nach Deutschland emigrieren. 1975 durften sie nach langen Kämpfen nach Deutschland ausreisen.

Die abnehmende Zahl der Deutschen im Gebiet Perm macht sich auch in einer Statistik von 1978 bemerkbar. Demnach lebten in Solikamsk (mit Borowsk) 114 Mitglieder²⁶ der ECB, davon 93 Deutsche, 70 Lutheraner, 20 kirchliche Mennoniten und 24 Angehörige der MBG. Bei den Letzteren waren alle Mitglieder Deutsche.

Das geistliche Leben in der Sowjetunion brach sich in den 50er Jahren, mancherorts auch schon in den 40er Jahren, wieder Bahn. Die Prozesse, die zur Gründung von Gebetskreisen und später zu Gemeinden führten, zeigen Ähnlichkeiten, jedoch auch regionale

Unterschiede je nach Standort. Die Träger der Erweckung waren ausnahmslos Laien. Frauen, die ihre Kinder (heimlich) christlich erzogen und Gebetskreise mitgründeten, ältere Männer, die aus der Heiligen Schrift vorlasen und eine überwiegend entchristlichte, aber durch gläubige Mütter (und Väter) geprägte Jugend, die mit der Erweckung für das Evangelium gewonnen werden konnte. Aus dieser dritten Gruppe der Neubekehrten gingen später viele Prediger, Gemeindeleiter, Reiseprediger und Evangelisten hervor, die das geistliche Leben in der Sowjetunion für Jahrzehnte gestalteten. Dies zeigt auch das Beispiel Borowsk. Einige aus der damaligen Jugendgruppe beteiligten sich nach ihrer Ankunft in Deutschland an der Gründung eigenständiger russlanddeutscher Gemeinden. prägten das geistliche Leben in der Sowjetunion und in der Anfangszeit in Deutschland mit. Dies war alles Folge der Erweckungszeit, die von der älteren Generation auf die jüngere übergriff und den Lebens- und Glaubensweg vieler Menschen mitbestimmte.

²⁶ Ibid, S. 280-281

Irrwege der evangelischen Landeskirchen und unter welchen Bedingungen doch noch ein Aufbruch zu erwarten wäre

Friedhelm Jung

Dekan Seminarprogramm und Dozent fjung@bsb-online.de

Die zwanzig evangelischen Landes-kirchen in Doublik kirchen in Deutschland, die in der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) zusammengeschlossen sind, machen seit Jahren einen Schrumpfungsprozess durch, der zum einen durch Austritte (jedes Jahr rund 200.000) und zum anderen durch den demographischen Wandel verursacht wird. Während 1990 noch rund 30 Millionen Menschen den Landeskirchen angehörten, sind es heute (2017) weniger als 22 Millionen. Der Schrumpfungsprozess wird sich fortsetzen, so dass 2040 voraussichtlich nur noch etwa 16 Millionen Personen zu den evangelischen Landeskirchen gehören werden.²

Wolfgang Huber, Ratsvorsitzender der EKD von 2003 bis 2009, versuchte mit seinem Perspektivprogramm "Kirche der Freiheit" aus dem Jahr 2006 den Landeskirchen eine neue Vision zu vermitteln³, die darauf ausgerichtet war, die Mitgliederzahlen zu stabilisieren und die Zahlen der Gottesdienstbesucher zu steigern. Doch nichts von dem wurde erreicht. Im Gegenteil: Die Mitgliederzahlen fallen noch schneller und der Gottesdienstbesuch ist inzwischen auf unter 4 Prozent der Mitglieder abgesackt.

Warum haben die evangelischen Landeskirchen keine Zukunft? Oder anders gefragt: Unter welchen Bedingungen könnte es zu einer Trendwende kommen?

1. Tauffrage

Als die evangelisch-lutherische Kirche vor 500 Jahren entstand, brach der Reformator Martin Luther mit verschiedenen falschen Positionen der katholischen Kirche; doch nicht mit allen. Eine von der Bibel nicht vertretene Lehre, die die lutherische Kirche beibehielt, ist die Säuglingstaufe. Zwar wusste Luther auch, dass das Wasser der Taufe keinen Menschen retten kann, sondern

https://de.wikipedia.org/wiki/Mitgliederentwicklung_in_den_Religionsgemeinschaften (27.02.2017).

² https://www.domradio.de/nachrichten/2011-03-23/evangelische-kirche-verliert-bis-2040-ein-drittel-ihrer-mitglieder (27.02.2017).

³ https://de.wikipedia.org/wiki/Wolfgang_Huber (27.02.2017).

der Glaube nötig ist; gleichwohl hielt er an der Säuglingstaufe fest und verteidigte sie gegen die Wiedertäufer.⁴ Bis heute glauben viele Mitglieder der EKD (und natürlich auch der katholischen Kirche), dass sie durch ihre Taufe gerettet sind und in den Himmel kommen. Doch dies ist ein verhängnisvoller Irrtum. Die Lehre des Neuen Testamentes zur Taufe sieht ganz anders aus als lutherische und katholische Kirche es behaupten. Sie sei hier kurz dargestellt.

Im Neuen Testament gibt es zwei Taufen: die Taufe des Johannes und die christliche Taufe. Die Taufe des Johannes war nur für das Volk Israel gedacht und sollte die Juden auf die Ankunft des Messias vorbereiten. Johannes forderte die Juden auf, ihre Sünden zu bekennen und sich Gott wieder zuzuwenden, um so den Messias empfangen zu können (Lukas 1,76ff.; 3,1ff.). Johannes 3,23 legt die Vermutung nahe, dass die Johannestaufe eine Untertauchstaufe war; wozu sonst brauchte man viel Wasser?

Die christliche Taufe ist im Unterschied zur Johannestaufe eine Taufe auf den dreieinigen Gott, die Jesus selbst nach seiner Auferstehung einsetzte (Matthäus 28,18ff.). Sie ist nicht nur für Juden, sondern für Menschen aus allen Völkern bestimmt, sofern diese Jesus als persönlichen Erlöser angenommen haben (Apostelgeschichte 16,31-33). Wie die Johannestaufe wurde auch die christliche Taufe von Anfang an als Untertauchstaufe praktiziert. Darauf weist Römer 6,3f. hin. Auch bedeutet das

griechische Wort für taufen (baptizo) "eintauchen, untertauchen" und zeigt somit an, dass die Person nicht nur besprengt, sondern ganz im Wasser untergetaucht wurde.

Die Taufe hat einen doppelten Symbolgehalt: Das Wasser der Taufe ist zunächst Sinnbild für die Reinigung durch das Blut Christi. Wie Wasser den Schmutz vom Körper abwäscht, so wäscht Christi Blut den Schmutz der Sünde ab. Deutlich muss hier betont werden, dass nicht das Wasser der Taufe und auch nicht das bei der Taufe gesprochene Wort die Sünden vergibt; allein das Blut Christi vergibt Sünden (1 Petrus 1,18f.; Hebräer 9, 13f.; Offenbarung 1,5), wenn ein Mensch seine Sünden bekennt und sich bekehrt. Denn weil Jesus stellvertretend sein Leben für uns in den Tod gegeben hat, erfährt der Mensch, der dies glaubt, Vergebung seiner Schuld. Stellen, die auszudrücken scheinen, dass die Taufe selbst Sünden vergibt und die Wiedergeburt wirkt (z. B. Epheser 5,26; Tit 3,5), sind dadurch zu erklären, dass zur Zeit des NT Bekehrung und Taufe so eng beieinanderlagen, dass die Taufe als Synonym für die Bekehrung gebraucht werden konnte.

Der zweite Aspekt der christlichen Taufe ist der Tod des alten und die Auferstehung des wiedergeborenen Menschen. Wenn ein Mensch bei der Taufe im Wasser untertaucht, symbolisiert dies, dass sein altes sündiges Leben nun ein Ende gefunden hat; wenn er aus dem Wasser auftaucht, so wird dadurch symbolisch ausgedrückt, dass

Confessio Augustana, Artikel IX.

ein neues Leben beginnt, das für Gott und den Mitmenschen gelebt werden soll (Römer 6,3ff.; Kolosser 2,12). Es soll hier ausdrücklich betont werden, dass ein Mensch, der Christ wird und sich taufen lässt, nicht plötzlich sündlos lebt. "Der alte Adam ist wohl ersäuft, aber das Biest kann schwimmen", soll Martin Luther gesagt haben. Christen werden nach ihrer Taufe weiterhin versucht und fallen auch gelegentlich in Sünde. Doch sie leben aus der Vergebung Christi und dürfen immer wieder Reinigung empfangen (1 Johannes 1,9).

Durch die Taufe wird ein Mensch nicht Mitglied der Familie Gottes, sondern durch Bekehrung und Wiedergeburt werden wir Mitglieder der Gemeinde Jesu (der unsichtbaren Kirche Christi); mit seiner Taufe wird ein Mensch jedoch Mitglied der sichtbaren, lokalen Kirchengemeinde. Die Taufe zeigt nach außen, dass wir zur Familie Gottes gehören, so wie ein Ehering zeigt, dass wir unserem Partner zugehörig sind. Um den Beginn der Mitgliedschaft in der Ortsgemeinde öffentlich zu dokumentieren, werden Taufen häufig auch in der Öffentlichkeit (z. B. in einem See, Fluss oder Schwimmbad) durchgeführt. Die Taufe besitzt in der Tat einen Bekenntnischarakter: Der Täufling bekennt vor der sichtbaren und unsichtbaren Welt, dass er sich für die Nachfolge Jesu Christi entschieden hat. Dies soll jeder wissen.

Zwischen den verschiedenen christlichen Kirchen hat es einen jahrhundertelangen Streit über die Taufe gegeben. Täuferische Kirchen etwa lehnen die Säuglingstaufe ab, weil der Täufling noch nicht glauben kann. Lutherische Kirchen bekämpfen die sogenannten Wiedertäufer, weil sie es für ein schlimmes Vergehen halten, sich ein zweites Mal taufen zu lassen.

Welche Bedingungen muss also eine Taufe erfüllen, um gültige christliche Taufe zu sein? Das Neue Testament zeigt, dass zwei Bedingungen erfüllt sein müssen: Der Täufling glaubt an Jesus als seinen Erlöser (Matthäus 28,19; Markus 16,16; Apostelgeschichte 16,31ff) und die Taufe muss nach der Vorgabe des Neuen Testamentes auf den dreieinigen Gott erfolgen (Matthäus 28,19). Diese Mindestanforderungen definieren die christliche Taufe. Das Neue Testament geht natürlich zusätzlich davon aus, dass der Taufende selbst getaufter Christ ist und dass die Taufe durch Untertauchen vollzogen wird. Doch wird dies nirgends ausdrücklich gefordert. Gemäß dieser Definition kann jedoch eine Säuglingstaufe, auch wenn die Eltern und Paten sich zur christlichen Erziehung des Kindes verpflichten, nicht als christliche Taufe anerkannt werden, weil der Getaufte nicht Christ ist. Gleichzeitig ist der Vorwurf der Wiedertaufe unberechtigt. Denn jemand, der als Säugling getauft wurde, später Christ wird und sich auf seinen Glauben hin taufen lässt, wird seine Säuglingstaufe gar nicht als Taufe betrachten können; denn ihm fehlte die erste Voraussetzung für die Taufe, der Glaube. (Dass übrigens eine Wiederholung der Taufe keine so große Sünde sein kann, wie die lutherische und katholische Kirche behaupten, kann man leicht aus Apostelgeschichte 19,3.5 erkennen.)

Die Säuglingstaufe kann durch das Neue Testament nicht belegt werden. Keine einzige Stelle erwähnt die Taufe unmündiger Kinder. Jesus selbst hat Kinder gesegnet, aber nicht getauft. Zwar spricht das Neue Testament davon, dass ganze Häuser getauft wurden (Apostelgeschichte 16,33). Doch dabei ist weniger an die kleinen Kinder zu denken, sondern vielmehr an die Diener und Mägde, an die Eltern und Großeltern, die in den damaligen Großfamilien lebten. Auch die von manchen Kirchen gezogene Parallele zur Beschneidung im Alten Testament kann als Argument für die Kindertaufe nicht überzeugen. Denn wie im Alten Testament ein Kind durch die Geburt zum Mitglied des jüdischen Volkes wurde und die Beschneidung dies nur besiegelte, so wird im Neuen Testament ein Mensch durch die Wiedergeburt zum Glied des Leibes Christi, was dann durch die Taufe besiegelt wird.

Ab welchem Alter darf man einen Menschen taufen? Die Bibel gibt keine Zahl und wir sollten es auch nicht tun. Es hat sich zwar bewährt, mit der Taufe bis zur Religionsmündigkeit (14 Jahre) zu warten. Doch wenn ein 12-jähriges Kind die Taufe begehrt und glaubhaft deutlich machen kann, dass es sich bekehrt hat und von Herzen an Jesus glaubt, dann sollte diesem Kind die Taufe nicht verwehrt werden.

Während die Untertauchstaufe die normale Form der Taufe darstellt, kann die Besprengungstaufe dann praktiziert werden, wenn ein Täufling z. B. aus gesundheitlichen Gründen nicht untergetaucht werden darf. Als Regel sollte jedoch die Taufe durch Untertauchen gelten; denn nur so kann symbolisch das Sterben des alten und Auferstehen des neuen Menschen dargestellt werden.

Wenn die evangelischen Landeskirchen wieder wachsen wollen, müssen sie sich vom Irrtum der Säuglingstaufe trennen. Die Pfarrer dürfen ihren Gemeindemitgliedern nicht suggerieren, dass diese aufgrund ihrer Taufe gerettet sind; vielmehr muss Umkehr und Glaube an Christus als notwendige Bedingung für das Heil gepredigt werden. Leider geschieht dies in den landeskirchlichen Gottesdiensten eher selten.

2. Staatskirchliche Relikte

Im Mittelalter war der Papst nicht nur der unumschränkte Herrscher über die Kirche, sondern er sah sich selbst sogar als Herr über alle Fürsten und Könige. Mit der Entstehung der evangelischen Kirche im 16. Jahrhundert kam Bewegung in dieses System. Zahlreiche Fürsten wurden evangelisch und lehnten die Autorität des Papstes ab. Nach Kriegen zwischen dem katholischen Kaiser Karl V. und protestantischen Fürsten kam es 1555 zum Augsburger Religionsfrieden. Dieser führte das Prinzip "cuius regio, eius religio"

ein: Wem die Herrschaft gehört, der bestimmt auch die Religion. Seit dieser Zeit hatten auch die protestantischen Fürsten das Recht. Geistliche ein- und abzusetzen. Sie waren - ähnlich wie die Königin von England noch heute die obersten Repräsentanten der Kirche auf ihrem Gebiet. Es gab also eine enge Verbindung von Thron und Altar. Nach dem Ende des ersten Weltkriegs wurde diese Form von Staatskirche in Deutschland abgeschafft. So bestimmt die Weimarer Verfassung von 1919: "Es besteht keine Staatskirche." Diese und andere Bestimmungen der Weimarer Verfassung sind im Artikel 140 in das deutsche Grundgesetz eingegangen.

Obgleich es also in Deutschland eine klare Trennung von Staat und Kirche gibt, haben sich Reste des Staatskirchentums dennoch bis heute gehalten. Dazu zählen zum Beispiel der staatliche Einzug der Kirchensteuer sowie die Ausbildung der Geistlichen auf Staatskosten. Beides ist problematisch. Dass die Theologieprofessoren und anderen Angestellten der evangelischen und katholischen Fakultäten deutscher Universitäten durch Steuermittel finanziert werden, ist nicht nur ein Ärgernis für Atheisten und Konfessionslose, deren Anteil immerhin inzwischen bei über 30 Prozent der Bevölkerung liegt, sondern auch für Mitglieder der Freikirchen, die dieses Recht nicht haben. Eigentlich sollte die Ausbildung der Geistlichen gar nicht an Universitäten erfolgen, sondern an eigenen theologischen Hochschulen der Kirchen. An Universitäten sollte nur Reli-

gionswissenschaft angeboten werden, also die objektive Darstellung der verschiedenen Religionen unserer Welt. Die bekenntnisgebundene Theologie der einzelnen Kirchen gehört dagegen an ihre eigenen theologischen Hochschulen. Solche gibt es auch sowohl im Raum der evangelischen (z. B. Kirchliche Hochschule Wuppertal) wie der katholischen Kirche (z. B. Philosophischtheologische Hochschule Vallendar). Doch sind sie relativ klein und unbedeutend. Die große Mehrheit des theologischen Nachwuchses der Kirchen wird weiterhin an den Universitäten ausgebildet. Ja, die Kirchen verlangen sogar, dass jeder angehende Pastor eine Mindestzahl von Semestern an einer staatlichen Universität studiert haben muss.

Zwar wird heute, wo wir erste Lehrstühle für islamische Theologie an deutschen Universitäten haben, von Seiten der Politik darauf hingewiesen, dass die Ausbildung des theologischen Nachwuchses an den Universitäten auch Vorteile besitze, nämlich vor allem die Möglichkeit der Kontrolle von Lehrinhalten. Ohne Zweifel ist dies im Blick auf die islamische Theologie ein wichtiger Aspekt. Doch auch wenn es private islamische Hochschulen in Deutschland geben würde, könnte der Staat ohne Zweifel Kontrollmechanismen schaffen, die es ihm erlauben würden, diese Schulen auf ihre Verfassungstreue hin im Blick zu behalten.

Ein weiteres Relikt des Staatskirchentums ist die Kirchensteuer. Eine Kirchensteuer ist an sich schon zu verwerfen. Die Bibel zeigt, dass jeder freiwillig das geben soll, was ihm auf dem Herzen liegt (2 Korinther 9,7); dabei darf der Zehnte des Alten Testaments als Richtschnur dienen. Doch ein Zwang im Sinne einer Steuer, die neun Prozent von der Lohnsteuer umfasst und von iedem berufstätigen Kirchenmitglied bezahlt werden muss, lehnt die Bibel ab; sie betont die Freiwilligkeit. Dazu kommt der Einzug durch die Finanzämter. Zwar lässt sich der Staat diese Dienstleistung von den Kirchen bezahlen. Doch die enge Kooperation zwischen dem Staat und den Volkskirchen, die in diesem Geschehen zum Ausdruck kommt, ist für Konfessionslose ein Ärgernis, zumal immer wieder betont wird, dass wir in einem säkularen Staat leben, in dem alle Religionen gleichbehandelt werden.

3. Bibelkritische Theologie

Wie oben erwähnt, gibt es für den Mitgliederschwund der EKD-Kirchen zwei wesentliche Gründe: Austritte und die Demographie. Ein weiterer wichtiger Grund, der allerdings nur selten thematisiert wird und der deshalb im Folgenden etwas ausführlicher dargestellt werden soll, ist die kritische Hinterfragung der Bibel, die vonseiten der Theologie ausgeht und viele Mitglieder ergriffen und verunsichert hat; nicht wenige haben die Landeskirchen bewusst verlassen und sind in Kirchen eingetreten, in denen die Autorität der Bibel noch etwas gilt (zum Beispiel in die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche, SELK, oder in den Bund Freier evangelischer Gemeinden). Doch was genau heißt "bibelkritische Theologie"? Wann entstand sie und wie weit ist sie heute verbreitet?

Immanuel Kant hat mit seiner klassischen Definition von Aufklärung die Menschen dazu aufgerufen, nicht mehr blind irgendwelchen Autoritäten (Kirche, Staat) zu glauben, sondern sich selbst ein Urteil zu bilden: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen."5 In der Zeit der Aufklärung (17./18. Jahrhundert) emanzipierten sich die Menschen von Autoritäten, denen bis dahin uneingeschränkt geglaubt wurde. Vor allem die Kirche, ihre Dogmen und die Bibel wurden nicht mehr als etwas Gott Gegebenes gesehen, sondern als Produkte des Menschen, die kritisch zu hinterfragen seien. Die Vernunft wird fortan als letzte Prüfungsinstanz betrachtet, vor der sich der Glaube und das Handeln der Menschen zu rechtfertigen habe.

In der Folgezeit bemühten sich anfangs eher wenige, bald aber immer mehr Gelehrte, mit ihrer (doch sehr begrenzten) Ratio die Bibel auf richtig und falsch zu durchforschen und (angebliche) Fehler und Widersprüche in ihr

⁵ Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" In: *Berlinische Monatsschrift* 4 (1784), S. 481–494.

nachzuweisen.6 Vor allem an den Universitäten wird seitdem gelehrt, dass man die Bibel nicht als Gottes fehlerloses Wort betrachten darf. Vielmehr sei sie von Menschen geschrieben worden, die als Kinder ihrer Zeit auch die fehlerhaften Vorstellungen der damaligen Zeit in die Bibel hineingetragen hätten. Außerdem sei es ihnen gar nicht darum gegangen, objektive Wahrheiten weiterzugeben, sondern sie hätten alles durch die Brille ihres (naiven) Glaubens gesehen und letztlich das Ziel verfolgt, bei den Lesern Glauben zu wecken. Die Bibel sei somit ein Glaubensbuch, aber kein Buch, das objektive Fakten berichte. Darum müsse man die Bibel kritisch lesen und zunächst einmal alles hinterfragen und anzweifeln und dürfe höchstens das akzeptieren, was der aufgeklärten Vernunft einleuchte und durch archäologische oder profan-historische "Beweise" gesichert sei. Berichte über Wunder, die der menschlichen Vernunft nicht einleuchten, werden dann einfach uminterpretiert. So habe bei der Speisung der Fünftausend (Johannes 6,1ff) in Wahrheit keine Brotvermehrung stattgefunden. Vielmehr habe die Bereitwilligkeit des Kindes, seine fünf Brote und zwei Fische zur Verfügung zu stellen, ansteckend auf die anderen Menschen gewirkt; diese hätten dann ihre mitgebrachten Vorräte auch zur Verfügung gestellt, so dass schließlich alle satt wurden. Der Bericht von Jesu Gang über das Meer (Matthäus 14,22ff) wird von Theologen einfach so mit der Vernunft "harmonisiert", dass man behauptet, unter der Wasseroberfläche hätten – kaum sichtbar – große Steine gelegen und auf diesen sei Jesus gegangen. Aus der Entfernung habe dies so ausgesehen, als ob er über das Wasser ginge.

Die bibelkritische Einstellung hat sich inzwischen bis zu fast dem letzten Zeitgenossen durchgesetzt. Menschen, deren Bibelkenntnis sich in Grenzen hält, begründen ihre Zweifel an der Bibel auf eher schlichte Weise mit zum Beispiel folgendem Argument: Adam hatte zwei Söhne, Kain und Abel. Kain schlug Abel tot und zog dann in ein fernes Land und heiratete. Woher aber kam seine Frau? Gebildetere Zeitgenossen argumentieren mit der Evolutionstheorie, die doch klar bewiesen habe, dass der Mensch nicht von Gott geschaffen worden sei, sondern sich aus dem Tierreich empor entwickelt habe, die Bibel also nicht stimme.

Wer sich die Mühe macht, die vorgebrachten kritischen Argumente einmal kritisch zu hinterfragen, kommt zu erstaunlichen Ergebnissen. Doch diese sind entweder in der Öffentlichkeit gar nicht bekannt oder werden aus ideologischen Gründen bewusst verschwiegen.

So kann zum Beispiel jeder, der die Bibel kennt, die Frage nach Kains Ehefrau leicht beantworten. Adam hatte nämlich laut Genesis 5,4 neben

⁶ Karl-Heinz Michel, *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung*, Wuppertal: Brockhaus, 1985; Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchenr Verlag, 1982.

Kain und Abel viele andere Söhne und Töchter. Kain hat einfach eine seiner Schwestern geheiratet, was in der Anfangszeit der Menschheit noch nicht untersagt war.

Doch gibt es auch Bibelstellen, die zu harmonisieren schwieriger ist. Ein Beispiel: Matthäus 27,44 und Markus 15,32 sagen, dass die beiden Verbrecher, die mit Jesus gekreuzigt worden waren, ihn lästerten; Lukas 23,39ff. dagegen sagt, dass nur einer der beiden Kriminellen Jesus schmähte. Bibelkritiker sprechen hier von einem Widerspruch und behaupten, einen klaren Beweis für die Fehlerhaftigkeit der Bibel gefunden zu haben. Doch es lässt sich auch eine ganz andere Erklärung für diesen scheinbaren Widerspruch finden: Die Kriminellen hingen zusammen mit Jesus insgesamt sechs Stunden am Kreuz. In den ersten Stunden werden sie wie die Pharisäer und Schriftgelehrten Jesus verspottet haben. Bald aber bemerkten sie die Geduld und Würde, mit der Christus sein Leiden ertrug. Der eine der beiden Verbrecher wird dadurch so angerührt, dass er in seiner Todesstunde Reue für sein bisheriges Leben empfindet und Jesus um Gnade bittet.

Vielen Bibellesern bereiten die unterschiedlichen Darstellungen ein und desselben Ereignisses in den Evangelien Probleme. Doch stellen wir uns vor, dass ein Verkehrsunfall an einer Kreuzung von vier verschiedenen Zeugen beobachtet wird. Alle vier stehen an verschiedenen Stellen der Kreuzung. Wenn die Polizei die vier Zeugen

nach dem Hergang des Unfalls befragen wird, werden alle vier Zeugen Darstellungen zu Protokoll geben, die sich in Einzelheiten unterscheiden werden. Denn sie alle haben den Unfall aus verschiedenen Perspektiven gesehen. Die Darstellungen werden sich jedoch nicht widersprechen, sondern ergänzen. Ebenso müssen auch die Evangelienberichte gesehen werden. Sie widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich, weil die Verfasser jeweils bestimmte Einzelheiten hervorheben.

Als einen besonders schweren Widerspruch empfinden humanistisch geprägte Zeitgenossen den scheinbaren Unterschied zwischen dem Gott des Alten Testaments und dem des Neuen Testaments. Sie behaupten, im Neuen Testament würde uns ein Gott der Liebe begegnen, während im Alten Testament ein Gott der Rache und Brutalität den Menschen gegenüberstehe. Doch entspricht diese Behauptung dem biblischen Befund? Es ist wahr, dass Gott ein Gott der Liebe ist (1. Johannes 4,8.16), der die Menschen so sehr liebt, dass er seinen eigenen Sohn für sie hingibt (Johannes 3,16). Dieser Gott ist jedoch zugleich ein heiliger Gott, der die Sünde hasst und den unbußfertigen Sünder straft – und zwar im Alten wie im Neuen Testament. Im Alten Testament tilgte dieser heilige Gott mehrere Völker im Lande Kanaan aus, weil diese schwere Sünden begangen hatten (5 Mose 18,9-12). Dieser heilige Gott strafte auch sein eigenes Volk, Israel, und ließ es in die Gefangenschaft nach Babylon führen (2 Chronik 36,13-21).

In völliger Kontinuität zu diesem heiligen und richtenden Gott kündigen Jesus und Paulus das Gericht für die ungläubigen, in Sünden lebenden Juden und Nichtjuden an (Matthäus 11,20-24; 22,13; 23,34-38; Römer 1,18-32; 1. Thessalonischer 2,14-16; 2. Thessalonicher 2,9-12). Und wer wollte angesichts der schrecklichen Gerichte, die in dem letzten Buch des Neuen Testaments, der Offenbarung des Johannes, geschildert werden, behaupten, das Neue Testament kenne keinen heiligen Gott? Der Schöpfer ist gnädig und barmherzig gegenüber denen, die ihn suchen und ihre Sünden bereuen; aber er ist ein heiliger Richter gegenüber allen, die nicht nach ihm fragen und in Gottlosigkeit dahinleben.

Freilich soll hier nicht der Eindruck erweckt werden, dass es auf alle scheinbaren Widersprüche der Bibel eine befriedigende Antwort gibt. Obgleich die Geschichtsforschung und die Archäologie der letzten 100 Jahre eindrucksvoll die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte bewiesen hat⁷, gibt es immer noch auf manche Fragen keine Antworten. Doch das bedeutet nicht, dass zwangsläufig ein Fehler oder Widerspruch vorliegen muss. Wo heute noch keine Lösung in Sicht ist, kann sie morgen schon da sein. Unser Horizont ist begrenzt. Deshalb sollte man beschei-

den sein und seinen Verstand und den momentanen Erkenntnisstand nicht absolut setzen, sondern darauf vertrauen, dass die Bibel zuverlässig ist.

Überholtes Weltbild?

Kritiker der Bibel haben ihr vorgeworfen, dass sie ein überholtes Weltbild vertrete. In der Antike glaubten die Menschen an das dreistöckige Weltbild: Die Erde stellte man sich als Scheibe vor; über ihr wölbe sich der Himmel, und unter der Erde sei die Hölle.

Dieses ohne Zweifel falsche Weltbild finde man auch in der Bibel. Stimmt das? In der Tat spricht die Bibel von "dem Himmel oben" und von "der Erde unten". Doch dieses optische Weltbild verwenden auch wir. Obwohl wir wissen, dass es weder einen Sonnenaufgang noch Sonnenuntergang gibt, sagen wir trotzdem: Die Sonne geht auf. Denn dies entspricht dem, was unser Auge wahrnimmt. Niemand macht sich die Mühe zu formulieren: Jeden Morgen erscheint die Sonne aufgrund der Erdumdrehung aufs Neue. Im Gegenteil: Wir würden über einen Menschen lachen, der so redet. Die Bibel bedient sich normaler menschlicher Sprache und Redeweise. Sie verwendet genauso wie wir Formulierungen, die das optische Weltbild widerspiegeln. Gleichwohl merkt jeder, der die Bibel aufmerksam liest, dass sie nicht ein dreistöckiges, sondern ein zweidimensionales Weltbild vertritt. Sie unterteilt die Wirklichkeit in das. was uns Menschen sichtbar, und das, was un-

⁷ Ein Buch, das sich für die historische Zuverlässigkeit des Alten Testaments einsetzt und diese durch archäologische Forschungsergebnisse eindrucksvoll untermauert, ist: Kenneth A. Kitchen, Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte, Gießen: Brunnen, 2008.

sichtbar ist (2 Korinther 4,18; Kolosser 1,16). Diese beiden Wirklichkeiten oder Dimensionen durchdringen einander. Sie sind nicht durch weite Räume voneinander getrennt. Zwar hat der Mensch keinen unmittelbaren Zugang zur höheren Dimension des Unsichtbaren; doch umgekehrt können Bewohner des Unsichtbaren in unsere sichtbare Welt eindringen. So legen die Engel, wenn sie Menschen erscheinen, keine weiten Wege zurück, sondern sind plötzlich da – und auch plötzlich wieder verschwunden. In früheren Jahrhunderten konnten Wissenschaftler dieses Ineinander nicht verstehen und lehnten es ab. Auch manche Theologen hielten (und halten) die Vorstellung einer Engel- und Dämonenwelt für abwegig und können nicht glauben, dass Gott in den Lauf der Weltgeschichte eingreift. Ernst Troeltsch, Professor für Theologie und Philosophie, vertrat eine historische Methode, die durch die drei Prinzipien von grundsätzlicher Kritik, Analogie und Korrelation gekennzeichnet ist und die einen nachhaltigen Einfluss auf die Theologie nehmen sollte.

Kritik bedeutet: Alle historische Überlieferung, auch die biblische, muss mit der menschlichen Vernunft kritisch auf ihren Wahrheitsgehalt untersucht werden. Dann stellt sich heraus, was man als eher wahrscheinlich akzeptieren kann und was man als unhistorisch verwerfen muss. Analogie bedeutet: Nur das kann als historisch geschehen betrachtet werden, was auch heute noch vor unseren Augen geschieht.

(Damit fallen Wunder wie Jungfrauengeburt, Auferstehung usw. unter Märchen und Legenden.) Korrelation heißt: Alles irdische Geschehen steht in einer Wechselwirkung, das heißt jedes Geschehen leitet sich aus einem anderen ab. Es besteht ein lückenloser Kausalnexus. Damit ist für Troeltsch ein unmittelbares Eingreifen Gottes oder eines Engels in die Weltgeschichte oder auch eine prophetische Vorhersage eines Ereignisses, das erst 500 Jahre später eintritt, undenkbar.8 Troeltsch steht hier ganz in der Tradition von Aufklärung und Rationalismus, die nicht glauben mochten, dass Gott ein heute noch redender und handelnder Gott ist, und die alle wissenschaftliche Forschung unter der Prämisse "etsi Deus non daretur" (als ob es Gott nicht gäbe) treiben wollten. Dabei muss immer wieder betont werden, dass es gar keine zwingenden Gründe gibt, Forschung unter dieser atheistischen Voraussetzung zu betreiben. Dieser von der säkularen Wissenschaft postulierte Grundsatz ist willkürlich gesetzt und mag für Atheisten alternativlos erscheinen. (Sie berauben sich dadurch allerdings freiwillig wichtiger Erkenntnisse; denn ohne Gott diese Welt erklären zu wollen, verbaut den Blick auf zentrale Wahrheiten.) Doch warum sollte ein Theologe, der sich per definitionem zum Glauben an Gott bekennt, davon ausgehen, dass Gott kein Handelnder und Redender

⁸ Joachim Cochlovius, Peter Zimmerling (Hg.), Evangelische Schriftauslegung. Ein Quellen- und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde, Wuppertal: Brockhaus, 1987, S. 172-176.

ist? Ein solcher Theologe verdient nicht den Namen "Theologe"; er ist bestenfalls ein Religionswissenschaftler.

In der Troeltschen Denktradition, die sich durchsetzte und für die deutsche und teilweise auch internationale Universitätstheologie bis heute bestimmend geblieben ist, formulierte Jahrzehnte später der Marburger Theologieprofessor Rudolf Bultmann: "Jedenfalls glaubt die moderne Wissenschaft nicht, daß der Lauf der Natur von übernatürlichen Kräften durchbrochen oder sozusagen durchlöchert werden kann."

Die große Mehrheit der deutschen Universitätstheologen hat sich dieser Überzeugung angeschlossen und hält die in der Bibel berichteten Wunder für Mythen und Legenden. Selbst eher konservative Theologen wie Wolfhart Pannenberg meinen, "mit voller Sicherheit" die Jungfrauengeburt als eine "Legende"10 bezeichnen zu müssen. Der frühere Professor für Neues Testament an der Universität Heidelberg, Klaus Berger, behauptet, dass von 100 Hochschultheologen in Deutschland nur zwei an die geschichtliche Wahrheit der Weihnachtsgeschichte aus Lukas 2 glauben. 11 Dieser Unglaube der theologischen Lehrer

zerstöre den Glauben vieler Theologiestudenten, die häufig ihr Studium frustriert abbrechen würden.12 Doch die "moderne Wissenschaft", von der Bultmann spricht und die noch immer in den Köpfen vieler Gelehrter herumgeistert, ist in Wahrheit die vormoderne Wissenschaft des 19. Jahrhunderts. die ein mechanistisches Weltbild vertrat, in dem Wunder als undenkbar galten. Das Eindringen der physikalischen Forschung in den Mikrokosmos in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat dagegen den Horizont derart geweitet, dass einer der führenden deutschen Physiker des 20. Jahrhunderts schon 1970 kritisch zu Bultmanns Überzeugungen anmerkte: "In der Gegenwart hat Bultmann – als später Nachläufer der Aufklärung - diese Lösung vertreten und sie in ausführlicher Kritik der biblischen Berichterstattung zu rechtfertigen versucht. Zweifelsohne sind die Grundaxiome, auf denen BULT-MANN seine Betrachtungen aufbaut, in krassem Widerspruch zur modernen Naturwissenschaft."13 Diese moderne Naturwissenschaft hält durchaus daran fest, dass im Makrokosmos das Kausalitätsprinzip gilt. Doch Forschungen im Bereich der Mikrophysik, die

⁹ Rudolf Bultmann, Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980, S. 12.

¹⁰ Wolfhart Pannenberg, *Das Glaubensbekennt-nis – ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart*, 4. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1982, S. 81.

¹¹ Siehe idea-Spektrum 52/53/2004, S. 16.

¹² "Viele Theologiestudenten brechen ihr Studium ab, weil sie während des Studiums ihren Glauben verlieren. Das hat vor allem mit der an den Universitäten betriebenen Bibelauslegung zu tun. Die Bibel wird auseinandergenommen und demoliert, so dass von ihr fast nichts mehr übrig bleibt." (idea-Spektrum 22/2013, S. 15.)

¹³ Pascual Jordan, *Schöpfung und Geheimnis*. Antworten aus naturwissenschaftlicher Sicht, Oldenburg: Gerhard Stalling Verlag, 1970, S. 157.

erst seit dem 20. Jahrhundert möglich wurden, haben zu der Erkenntnis geführt, dass von einer lückenlosen Kausalität nicht mehr gesprochen werden darf, mithin also die Verabsolutierung des Kausalitätsprinzips ein Fehler war. Dies aber bedeutet nichts anderes als das Ende des materialistischen Weltbilds. Fortan kann kein auf der Höhe der wissenschaftlichen Erkenntnis stehender Naturwissenschaftler mehr behaupten, es könne weder Himmel noch Hölle geben. Vielmehr ist alles wieder denkmöglich geworden: Gott, Wunder, Jungfrauengeburt, Engel, Dämonen usw. Dies hat sich inzwischen auch in breiten Bevölkerungskreisen herumgesprochen, so dass zum Beispiel der Glaube an Engel in der Gegenwart eine schon ungesunde Renaissance erfährt. Nie zuvor hat es so viele Publikationen zum Thema Engel gegeben wie heute. Auf Tassen, Schlüsselanhängern, Lesezeichen und Postern begegnen einem die geflügelten Wesen. Auch der Glaube an Gott ist so populär, dass die Atheisten seit wenigen Jahren massiv publizistisch versuchen gegenzusteuern. Richard Dawkins (Der Gotteswahn) oder Christopher Hitchens zählen zu jenen atheistischen Vordenkern, die ein "missionarischer Habitus"14 auszeichnet. Sie kämpfen für die Überzeugung, dass Religion ein Übel ist und sich die Menschheit davon befreien müsse. Diesen Kampf führten auch schon die Kommunisten und sind gescheitert. Denn der "hoffnungslos religiöse" Mensch wird immer an Gott glauben,

weil er tief in seinem Herzen weiß, dass es ein höheres Wesen gibt. Und wenn er auch in Zeiten des Wohlstands und Wohlergehens den Gedanken an Gott und ein Gericht verdrängen mag – spätestens in Grenzsituationen seines Lebens meldet sich der Glaube mit Macht zurück. Im Schützengraben gibt es eben keine Atheisten.

Naive Theologie?

Dass die Bibel kein zeitlos gültiges Buch Gottes sein kann, begründen in jüngster Zeit immer mehr Theologen mit angeblich naiven biblischen Vorstellungen von Sünde und Versöhnung. Während die bibelkritische Theologie der Bultmann-Schule das Kreuz Christi zwar auch schon nicht mehr als Versöhnungsopfer für menschliche Schuld akzeptieren konnte, aber zumindest noch stehen ließ und durch existentiale Interpretation für den modernen Menschen fruchtbar machen wollte, lehnen viele heutige Theologen eine Opfertheologie radikal ab. "Die Konstruktion jedoch, das Blut Jesu haben fließen müssen, um einen zornigen Gott mit der Welt zu versöhnen - diese Konstruktion finde ich schlichtweg grauenhaft."15 Oder: "Ich glaube an die Vergebung der Sünden, aber ich glaube nicht, dass Jesus für unsere Sünden gestorben ist... Weil der Gott Israels so entschieden Menschenopfer abgelehnt hat, sollten wir damit aufhören, Jesus

¹⁴ Der Spiegel Nr. 22/2007, S. 58.

¹⁵ Heiko Rohrbach, *Befreiung von biblischen Alpträumen. Wider Sintflut und Höllenangst*, Stuttgart: Kreuz Verlag, 1994, S. 140.

als Menschenopfer für unsere Sünden zu deuten. Gott hat nicht den Tod Jesu gewollt."16 Wohlgemerkt: Diese Zitate stammen nicht von Atheisten, sondern von evangelischen Pfarrern. Die Vorwürfe an die Opfertheologie gipfeln darin, dass Gott-Vater seinen Sohn misshandelt habe, wenn er ihn wirklich dem Kreuzestod übergeben hätte, und dass ein aufgeklärter Mensch doch wohl mit einem solchen Gott und einem solchen Glauben nichts zu tun haben kann. Die gesamte Opfer- und Sühnetheologie der Bibel wird als unvereinbar mit dem modernen Rechtsempfinden angesehen und kann angeblich keinem Menschen des 21. Jahrhunderts mehr zugemutet werden.

Nun zeigt ein Blick in die Bibel, dass die Ablehnung der Opfertheologie keineswegs eine Erscheinung der Moderne ist. "Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist's eine Gotteskraft." (1 Korinther 1,18) Für die Juden galt ein am Holzpfahl Aufgehängter als verflucht (5 Mose 21,22f.); daher erschien es ihnen völlig undenkbar, dass der am Kreuz gestorbene Jesus der Messias sein könnte. Für die Nichtjuden war es einfach Torheit und Unsinn (1 Korinther 1,23), von einem am Kreuz Gestorbenen Hilfe und Heil zu erwarten. Schon vor 2000 Jahren haben sich also Menschen an dem Tod Jesu zur Vergebung der Schuld gestört. Bis heute hat sich das nicht geändert.

Doch auch einem vernünftig denkenden Menschen der Moderne muss

der Gedanke von Schuld und Sühne gar nicht so abwegig erscheinen. Unser Rechtssystem basiert auf dem Gedanken, dass ein Mensch, der schuldig geworden ist, dafür zu sühnen, d. h. eine Strafe zu tragen hat. Einzig die Tatsache, dass Jesus für fremde Sünden leidet. lässt ein Problem entstehen. Denn Gott selbst hat den Grundsatz festgelegt, dass jeder für seine eigene Schuld zur Rechenschaft gezogen werden und nicht für fremdes Fehlverhalten leiden soll (Hesekiel 18.20). Und dieser Grundsatz gilt auch in unserem Rechtssystem, weshalb niemand für die Sünden eines anderen ins Gefängnis gehen darf. Zwar hat es in der Geschichte immer wieder Fälle von stellvertretendem Leiden gegeben. So ging etwa der polnische Priester Maximilian Kolhe im K7 Auschwitz für einen Familienvater freiwillig in den Tod, damit der am Leben bleiben konnte. Doch dies geschah in einem Unrechtssystem. Ein Rechtsstaat kennt Stellvertretung nicht; und - wie gesagt - die Bibel lehrt ebenso, dass jeder für seine Schuld zu büßen hat. Wenn aber Gott, weil er den Menschen liebt und nicht sein Unheil will, die dem Menschen zustehende Strafe (den geistlichen, biologischen und ewigen Tod) statt auf denselben auf sich selbst legt, indem er seinen Sohn zum Opferlamm macht, und so dem Menschen aus Gnade Vergebung gewährt wer wollte ihm dies vorwerfen? Ist Gott nicht souverän? Er legt ja die Strafe nicht einem anderen (Engel oder sonstige Wesen) auf, sondern trägt sie selbst. Wer wollte (und könnte) ihm

¹⁶ ideaSpektrum 8/2009, S. 35.

dies verbieten? Und welcher Mensch könnte so dumm sein. Gott daraus einen Vorwurf zu machen. Schließlich erwächst ja uns das Heil aus diesem Handeln Gottes. Außerdem muss folgendes bedacht werden: Es gibt menschliche Schuld, die so groß ist, dass keine irdische Strafe des Täters sie sühnen könnte. Wer einen Menschen tötet, vergewaltigt oder foltert, kann – egal, was er als Sühne erleidet – den entstandenen Schaden nie gut machen. Denn er hat einem Geschöpf Gottes einen bleibenden Schaden zugefügt und sich damit auch am Schöpfer selbst versündigt. Diese Tiefendimension von Schuld wird jedoch auch von Christi stellvertretendem Leiden und Sterben vergeben. Indem Gott selbst die Welt durch seinen Sohn Jesus, der Priester und Opfer in einer Person ist, versöhnt (2 Kor 5,19), ist der Zorn Gottes über die Sünde gestillt.

Auch ist der Vorwurf, Gott misshandle seinen Sohn, unzutreffend, da der Sohn freiwillig die Strafe auf sich nimmt und sein Leben lässt (Johannes 10.14-18). Dass Gott nicht "einfach so", ohne Strafe, Sünde vergeben kann, liegt im Gedanken der Gerechtigkeit begründet. Schuld muss gesühnt werden, entweder vom Sünder selbst oder von einem Stellvertreter. Würde Gott Sünde nicht sühnen, wäre er ein König, in dessen Reich keine Gerechtigkeit herrscht. Gerechtigkeit aber ist eine Grundeigenschaft Gottes (und auch die Basis aller modernen Demokratien), und sie fordert stets Lohn für den Wohltäter und Strafe für den Übeltäter. Soll aber der Übeltäter straflos davonkommen.

so muss ein Stellvertreter seine Strafe tragen. Und genau dies hat Jesus Christus getan, indem er stellvertretend für die Sünden der Menschen gestorben ist und so die Sühnung vollbracht hat (Johannes 1,29; Römer 3,21-26; 2. Korinther 5,19). Außerdem nimmt der, der meint, Gott könne ohne ein Sühneopfer Schuld vergeben, die Sünde nicht wirklich ernst. Sünde ist ein schweres Vergehen, das die Beziehung zwischen Mensch und Gott nachhaltig stört und nicht durch ein "Schwamm drüber" aus der Welt geschafft werden kann. Dies zeigt die Bibel in fast jedem Kapitel und dies zeigt auch die Religionsgeschichte. Die Menschen aller Kulturen bringen ihren Gottheiten Opfer dar, weil sie um die Schwere ihrer Sünde wissen und den drohenden Zorn ihrer Götter fürchten und durch stellvertretende Opfer besänftigen wollen. Genau so nimmt auch jedes auf Gerechtigkeit basierende Gemeinwesen die Verletzung von Gesetzen ernst und straft den Übertreter – ob durch Bußgeldbescheide bei Fehlverhalten im Straßenverkehr oder durch Gefängnis bei schwereren Delikten.

Obwohl Gott-Vater den Tod seines Sohnes annimmt, ist er grundsätzlich selbstverständlich gegen jedes Menschenopfer und verbietet es ausdrücklich (3. Mose 18,21; 5. Mose 18,10). Denn kein Menschenopfer außer jenes des Gottmenschen Jesus Christus kann Versöhnung bewirken. Jedes Menschenopfer wäre also eine sinnlose Vergeudung von Gott gewollten menschlichen Lebens. Ja, selbst die

Tieropfer waren nur ein Zugeständnis Gottes an das nach Reinigung verlangende befleckte menschliche Gewissen. Denn auch Tieropfer können nicht menschliche Sünden sühnen (Hebräer 10,4). Nur das Opfer des Gottmenschen Christus kann Schuld vergeben. Denn weil Menschen sündigten, musste die Strafe auch an einem Menschen vollzogen werden (und u.a. deshalb wurde Jesus auch Mensch); weil aber nur das Leben Gottes einen so unendlich großen Wert hat, dass durch seine Dahingabe die Schuld aller Menschen aller Zeiten gesühnt werden kann, musste das Opferlamm zugleich Gott sein und nicht nur ein Engel oder fehlerloser Mensch. Eine Theologie, die die Göttlichkeit Jesu aufgibt, hat somit auch die Soteriologie eingebüßt. Denn es gibt kein Heil für uns Menschen ohne das Opfer eines fehlerlosen Menschen, der zugleich Gott ist.

Als naiv und dem aufgeklärten und gebildeten Menschen nicht zumutbar wird von manchen auch die Trinitätslehre gesehen. Wie kann Gott einer sein und zugleich drei? Das widerspricht jeder Logik und deshalb kann die Bibel an dieser Stelle unmöglich stimmen.

Doch Gott steht jenseits jeder Logik. Würde der Mensch Gott fassen können, wäre Gott nicht Gott. So wenig wie eine Ameise uns Menschen verstehen kann, so wenig können wir Gott begreifen. Wenn Gott sich uns in seinem Wort als der Dreieine offenbart, dann können wir diese Erkenntnis nur nachbuchstabieren. Natürlich hat Gott kei-

nen Sohn gezeugt wie wir Menschen Nachkommen zeugen. Gott hat keine Frau. Der Sohn ist vor aller Zeit (Johannes 17,5) aus dem Vater hervorgegangen, ist also ewig wie der Vater und der Heilige Geist. Wie ein Sohn genau wie sein Vater völlig Mensch ist, aber rangmäßig unter seinem Vater steht, so ist Jesus dem Wesen nach Gott wie sein Vater (Johannes 1,1), aber dem Rang nach ist er dem Vater unterstellt (Johannes 14,28; 1 Korinther 11,3; 15,28).

Evolution oder Schöpfung?

Die vielleicht schärfste Kritik an der Bibel kommt von Seiten der Naturwissenschaften, die von den meisten Theologen undifferenziert übernommen wird. Die Evolutionslehre wird heute als wissenschaftlich gesicherte Theorie zur Entstehung des Lebens und der Arten gelehrt, die den biblischen Glauben an einen Schöpfergott als Irrglauben entlarven und überflüssig machen soll. In Universität und Schule ist sie Standard. Auf Alternativen wird praktisch nicht hingewiesen.17 Nimmt sich ein Lehrer an einer öffentlichen Schule die Freiheit, die Evolutionslehre zu hinterfragen und den Gedanken der Schöpfung ins Spiel zu bringen, muss er mit Problemen rechnen. Doch die Wahrheit über die Evolutionslehre ist: Sie ist eine Hypothese. Immer mehr Naturwissenschaftler geben dies zu und hinterfragen auch öffentlich Darwins Theorien.

¹⁷ Hansruedi Stutz u.a., Evolution und Schöpfung. Was in Schulbüchern steht, *idea-Dokumentation* 7/2008.

Sie weisen darauf hin, dass Veränderungen und Entwicklungen innerhalb der Arten bzw. Grundtypen (Mikroevolution) gut dokumentiert sind, jedoch eine Höherentwicklung der Grundtypen (Makroevolution) bis heute nicht bewiesen werden konnte. Auch argumentieren sie, dass es ein Denkfehler sei anzunehmen, dass der menschliche Geist, der die Natur bis in subatomare Prozesse durchdringt, selbst von der Natur durch Zufall hervorgebracht worden sein soll. Die Natur, dies erkennen Forscher durch das Eindringen in den Mikrokosmos immer klarer, ist einfach zu komplex, um durch zufällige Mutationen und natürliche Selektion im Laufe von Millionen Jahren entstanden zu sein. Vielmehr weise alles Geschaffene auf einen genialen Geist hin, der dahintersteht. Die Evolutions-Hypothese kann also weder erklären. wie Lebendiges aus Totem entstehen konnte, wie also das erste Leben ins Dasein kam, noch kann sie belegen, wie sich durch Mutation und Selektion ein Grundtyp in einen anderen "höher entwickelt" hat.

In den letzten 30 Jahren sind unzählige Publikationen erschienen, die die Irrtümer der Evolutionslehre aufdecken und sich für die Schöpfungslehre aussprechen.¹⁸ Deshalb werden auch

die Auseinandersetzungen zwischen Evolutionsanhängern und Kreationisten immer schärfer.¹⁹ Denn wenn die Evolutionslehre wissenschaftlich nicht mehr haltbar ist, dann stürzt eine tragende Säule der atheistischen Ideologie und der Bibelkritik ein.

Vaticinium ex eventu?

Die erfüllten Voraussagen der Bibel sind ein wichtiger Hinweis für ihre göttliche Inspiration. Es gibt kein anderes Buch in dieser Welt, in dem wir so viele Prophezeiungen finden, die sich in Raum und Zeit erfüllt haben. Doch auch hier melden rationalistisch gesinnte Menschen wieder Zweifel an und versuchen, den Offenbarungscharakter der Bibel zu unterminieren. So spricht das Lukasevangelium in Kapitel 21 davon, dass Jerusalem von einem Heer belagert wird (Vers 20) und dass die Einwohner gefangen unter alle Völker weggeführt werden (Vers 24). Diese Belagerung geschah durch den römischen Feldherrn und späteren Kaiser Titus im Jahre 70 n. Chr. Nun glauben jedoch die rationalistischen Theologen nicht an Zukunftsvorhersage und können sich nicht vorstellen, dass Jesus 40 Jahre vorher bereits wusste, dass Jerusalem zerstört werden würde. Deshalb behaupten sie, Lukas habe diese Worte Jesus in den Mund gelegt; er selbst habe sein Evangelium um das Jahr 70

¹⁸ Aus der Fülle der evolutionskritischen Literatur seien nur drei Werke erwähnt: Reinhard Junker und Siegfried Scherer, *Evolution – ein kritisches Lehrbuch*, 6. Aufl. Gießen: Weyel, 2006. – Michael J. Behe, *Darwins Black Box. Biochemische Einwände gegen die Evolutionstheorie*, Gräfelfing: Resch, 2007. – Thomas Nagel, *Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption*

der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin: Suhrkamp, 2013.

¹⁹ The Evolution Wars, in: *Time*, Vol. 166, Nr. 7 vom 15. August 2005, S. 27ff.

geschrieben, als er eine Belagerung Jerusalems bereits absehen konnte. Vers 20 sei also in Wahrheit gar keine Vorhersage, sondern ein vaticinium ex eventu, das heißt eine "Weissagung vom Ereignis her". Lukas habe diese angebliche Prophezeiung Jesu in den Text eingefügt, nachdem er von der bevorstehenden Belagerung Jerusalems Kenntnis hatte oder vielleicht sogar schon die ersten römischen Truppen vor Jerusalem sah. Bibelkritisch arbeitende Theologen glauben also nicht, dass Gott Menschen die Zukunft offenbart und müssen dann ganz konsequent alle prophetischen Aussagen der Bibel so "zurechtbiegen", dass sie keine Prophetie mehr darstellen.

Dabei sind die Vorhersagen über Jesus selbst so zahlreich und eindrücklich, dass man geradezu gezwungen wird, an Prophetie zu glauben: Der Geburtsort Jesu wird über 500 Jahre vor seiner Geburt exakt benannt (Micha 5,1 – Matthäus 2,1); sein Name wird festgelegt (Jesaja 7,14 – Matthäus 1,23); sein Vorbote Johannes der Täufer wird angekündigt (Jesaja 40,3-5 – Lukas 3,4-6) usw.²⁰

Genau so eindrücklich sind die zahlreichen Voraussagen zum Geschick des Volkes Israel. Mose und andere Propheten hatten den Juden vorhergesagt, dass sie viel Leid erfahren werden, wenn sie den Geboten Got-

tes ungehorsam sind (3. Mose 26; 5. Mose 28). Genau dies traf ein. Israel fragte nicht nach Gottes Geboten und wurde von Gott bestraft (2. Könige 17,7-23; 2. Chronik 36,14-21). Doch Gott hat auch vorhergesehen, dass die Juden eines Tages wieder umkehren werden. Und dann wird Gott sein Volk wieder annehmen und wird sie aus der Zerstreuung unter alle Völker, wohin er sie zur Strafe für ihren Ungehorsam geführt hatte, wieder zurückbringen in ihr Land (3. Mose 26,40-45; 5. Mose 30,1-10). Dies ist mehrfach in der Geschichte geschehen, doch am eindrücklichsten hat es sich in unseren. Tagen ereignet. 2000 Jahre lang existierte keine jüdische Nation. Zur Strafe dafür, dass die Juden die Gebote Gottes vielfach übertreten (Matthäus 23,29-36) und schließlich sogar ihren eigenen Messias, auf den sie schon lange gewartet hatten, abgelehnt und den Römern zum Tode überantwortet hatten (Apostelgeschichte 3,13-15; 5,30), wurde ihr Land 70 n.Chr. durch die Römer verwüstet und sie selbst unter alle Nationen zerstreut (Matthäus 23,37-39; 27,25; Lukas 19,41-44; 21,20-24). Doch Jesus kündigt an, dass sich am Ende des Zeitalters das Schicksal Jerusalems wenden wird. Fast 2000 Jahre war Jerusalem ein Spielball der Völker, beherrscht von den unterschiedlichsten Machthabern, Doch Jerusalem wird nur so lange von den Heiden "zertreten werden", bis "die Zeiten der Heiden erfüllt sind" (Lukas 21,24). In dieser Zeit leben wir heute. Der Staat Israel ist nach 2000 Jahren Zerstreuung des jüdi-

²⁰ Eine Übersicht über die messianischen Prophetien des Alten Testamentes, die in Jesus erfüllt wurden, findet man in: J. McDowell, *Bibel im Test. Tatsachen und Argumente für die Wahrheit der Bibel*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1987, S. 210-261.

schen Volkes im Jahre 1948 wieder neu an historischer Stätte, nämlich im Land der Väter, gegründet worden. Und die Stadt Jerusalem steht seit 1967 wieder ganz unter jüdischer Verwaltung. Noch vor 100 Jahren hätte kaum jemand für möglich gehalten, dass sich die Juden in einem Staat Israel wieder sammeln und gegen eine arabische Nachbarschaft, die um ein Vielfaches stärker ist, behaupten werden. Doch die prophetischen Worte des Alten und Neuen Testamentes haben sich vor unseren Augen erfüllt. Allerdings haben die Juden bis zum heutigen Tag ihren Messias noch nicht akzeptiert. Doch auch dieser Tag wird kommen. Wenn "die Fülle der Heiden zum Heil gelangt ist" (Römer 11,25), wird ganz Israel zur Erkenntnis Christi gelangen. Noch liegt die Decke über ihren Augen; noch sind die Juden blind dafür, dass Jesus von Nazareth der Christus ist (2. Korinther 3,14-16). Doch der Tag wird kommen, an dem "sie werden mich ansehen, den sie durchbohrt haben, und sie werden um ihn klagen, wie man klagt um ein einziges Kind" (Sacharja 12,10).

Abschließend sei noch auf das größte uns bevorstehende Ereignis hingewiesen: die Wiederkunft Jesu. Schon die Christen zur Zeit des Neuen Testamentes hofften, dass sie die Wiederkunft Christi erleben würden. Doch sie wurden enttäuscht und mussten sich kritische Fragen von ihren Zeitgenossen stellen lassen (2. Petrus 3,3-4). Dies ist heute nicht anders. So schreibt der oben zitierte Marburger Neutestamentler Bultmann: "Die Christen-

heit hat immer die Hoffnung wachgehalten, daß die Gottesherrschaft in der nächsten Zukunft kommen wird, obwohl sie vergebens gewartet hat ... Immer noch besteht die dieselbe Welt, und die Geschichte geht weiter. Der Lauf der Geschichte hat die Mythologie widerlegt."21 Viele Theologen rechnen nicht damit, dass Jesus sichtbar wiederkommen wird. Schon die Tatsache, dass die Christenheit seit 2000 Jahren vergeblich auf die Wiederkunft wartet, ist für sie Beweis genug, dass es sich um einen Mythos handelt. Doch wer das Neue Testament danach befragt, ob es eine baldige Wiederkunft Christi lehre, der wird interessante Entdeckungen machen. Jesus selbst ist davon ausgegangen, dass eine längere Zeit bis zu seiner Wiederkunft vergehen wird. Denn wie sonst sollten die Gleichnisse verstanden werden, die davor warnen, aufgrund einer scheinbar verzögerten Wiederkunft "schläfrig" zu werden? (Matthäus 25,5.14.19). Auch der Himmelfahrtsbericht aus Apostelgeschichte 1 lässt eher einen längeren Zeitraum bis zur Wiederkunft vermuten. Denn die Evangelisierung der ganzen Erde ist in einer Generation kaum zu bewerkstelligen. Dass ein Teil der Urchristenheit diese Zusammenhänge übersehen und mit der unmittelbar bevorstehenden Parusie gerechnet hat, mag mit der frühen Verfolgungssituation der Christen zusammenhängen.

²¹ Rudolf Bultmann, *Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibel-kritik*, 5. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980, S. 10f.

Gerade die bereits wenige Jahre nach Jesu Himmelfahrt einsetzende Verfolgung hat die Jünger an Aussagen ihres Herrn wie etwa Matthäus 24.9ff. erinnert und verständlicherweise die Hoffnung auf ein baldiges Ende der Trübsal durch die Ankunft Jesu genährt. (Parallelen findet man bei fast jeder Christenverfolgung!) Dass ihre Verfolgung noch nicht die letzte sein muss, daran haben offensichtlich zunächst die wenigsten gedacht. Es ist auch denkbar, dass die einseitige Interpretation von Stellen wie Jakobus 5,8 ("denn die Ankunft des Herrn ist genaht") der Naherwartung der ersten Christen Vorschub geleistet hat. Doch Petrus gibt eine geistgewirkte Auslegung jener Stellen, indem er darauf hinweist, dass Gott andere Zeitmaßstäbe hat als der Mensch (2. Petrus 3,8). Gott verzögere nicht die Wiederkunft; aber bei ihm bedeute "Die Ankunft des Herrn ist genaht" (Jakobus 5,8) nicht unbedingt, dass die Ankunft Jesu innerhalb der ersten Generation der Christen erfolgen muss. Gott denkt in größeren Zeiträumen als der Mensch, Zudem bleibt Gott als der Herr der Geschichte souverän, Zeitläufe zu dehnen oder zu verkürzen (2. Petrus 3,8-9; Matthäus 24,22). Daher gilt festzuhalten: Auch wenn ein Teil der Urchristenheit zunächst die baldige Wiederkunft Jesu erwartete, wird sie im Neuen Testament nirgends ausdrücklich gelehrt. Deshalb ist auch ihr bisheriges Ausbleiben kein Grund anzunehmen, dass sie nicht noch kommen wird.

4. Fragwürdige Sexualethik

Es gibt auch heute noch viele Bereiche, wo die evangelischen Landeskirchen für biblische Prinzipien eintreten. Ein Beispiel ist die Sonntag- und Feiertagsheiligung. Es ist schön zu sehen, wie sich Bischöfe und Pastoren für den Schutz der Sonn- und Feiertage einsetzen und dafür plädieren, dass Geschäfte an diesen Tagen geschlossen bleiben und dass nur wenige verkaufsoffene Sonntage im Jahr von den Kommunen erlaubt werden, damit die Menschen wenigstens an einem Tag in der Woche zur Besinnung kommen und nicht ein 24/7 - Kapitalismus bei uns einzieht, wie wir ihn etwa aus den USA kennen. Auch ist es ermutigend, dass die Kirchen ihre Stimme gegen Korruption und für Ehrlichkeit und Transparenz erheben, sich für ein Verbot der geschäftsmäßigen Sterbehilfe ausgesprochen haben, sich für die Schwachen und Armen einsetzen, die Bewahrung der Schöpfung anmahnen und sich für den Frieden zwischen den Völkern engagieren.

Auf sexualethischem Gebiet hat es jedoch in den Kirchen einen Dammbruch gegeben, der noch vor 50 Jahren völlig undenkbar gewesen wäre. Angefangen hat es mit der Missachtung der Gebote, die Ehe nicht zu brechen und auch nicht zu scheiden. Unter dem starken Einfluss der säkularisierten Gesellschaft, wo Ehebruch und Ehescheidung zur Normalität geworden sind, hat sich die Kirche mehr und mehr von biblischen Positionen verabschiedet.

Ehebruch und Ehescheidung sind heute in den Kirchen praktisch akzeptiert. Auch viele Pfarrer sind geschieden.²² Kaum jemand weist noch darauf hin, dass hier Gebote Jesu Christi verletzt werden.

Gleiches gilt für praktizierte Homosexualität. Obgleich die Orientierungshilfe des Rates der EKD "Mit Spannungen leben" aus dem Jahr 1996 unmissverständlich formuliert, dass praktizierte Homosexualität "dem Willen Gottes widerspricht", haben alle Landeskirchen die Segnung und vier Landeskirchen inzwischen auch die gottesdienstliche Trauung schwuler Paare eingeführt. Auch hat der Rat der EKD eifrig Beifall geklatscht, als der Bundestag 2017 die sogenannte "Ehe für alle" beschloss. Besonders verstörend ist, dass die evangelische Kirche im Rheinland bereits zu einem Zeitpunkt schwule Paare segnete, als die Politik noch zögernd und das Lebenspartnerschaftsgesetz noch nicht verabschiedet war. Mit ihrem Verhalten haben Theologen im Rheinland mit dazu beigetragen, dass ein von der Heiligen Schrift als Sünde verurteiltes Verhalten "reingewaschen" und später dann in Gesetze gegossen wurde. Denn wie sollten sich Politiker, die praktizierte Homosexualität für einen Irrweg halten, noch dagegen äußern, wenn sich sogar die Kirche dafür ausspricht?

5. Ausblick

Die evangelischen Landeskirchen können keine Zukunft haben, solange sie sich nicht in den Bahnen des Neuen Testaments bewegen. Ihr Schrumpfungsprozess wird sich auch deshalb fortsetzen und beschleunigen, weil sie in wichtigen dogmatischen und ethischen Fragen die biblische Wahrheit verlassen und sich dem Zeitgeist angepasst haben. Der Herr der Kirche kann eine Kirche nicht segnen, die sein Wort nicht ernst nimmt. Nur eine Umkehr könnte den drohenden Untergang der Landeskirchen verhindern.

Gleichwohl werden sich die Kirchen noch einige Jahrzehnte über Wasser halten, denn sie haben die Kirchensteuer. Dank der Kirchensteuer können Pfarrer bezahlt werden, deren Gottesdienste nur 4 Prozent der Mitglieder besuchen. Jede Freikirche und jeder Verein müsste seine Tore schließen, wenn das Desinteresse ihrer Vereinsmitglieder so groß wäre, dass 96 Prozent nicht zu den Veranstaltungen kommen. Doch die Landeskirchen können weitermachen; denn sie haben die Kirchensteuer. Doch aufgrund des demographischen Wandels und der hohen Austrittszahlen werden auch die Steuereinnahmen in den kommenden Jahren immer stärker zurückgehen. In Ostdeutschland haben die Kirchen schon längst den Charakter von Volkskirchen verloren. Auch im Western werden sie sich mehr und mehr aus der Fläche zurückziehen müssen und nur noch in Zentren präsent sein können.

https://www.scheidung.de/scheidung-im-christentum.html (07.03.2017).

Das Zeitalter der Landes- bzw. Volkskirchen geht zu Ende. Alle Indizien sprechen dafür, dass eine Umkehr hin zu biblischen Werten nicht zu erwarten ist. Die Kirche ist an Haupt und Gliedern krank. Die bibelkritische Theologie hat alle Ebenen der Kirchen erfasst. Eine

Reformation ist nicht in Sicht. Schon in fünfzig Jahren wird die EKD gesamtgesellschaftlich gesehen kaum noch eine Bedeutung haben. In hundert Jahren ist sie wahrscheinlich verschwunden bzw. haben sich ihre Reste zu einer Freikirche entwickelt.

Jesus Christus spricht: Seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben. Mt. 10,16

Gerhard Schmidt

Studienleiter und Dozent gschmidt@bsb-online.de

Manch einem Ausleger der Heiligen Schrift gibt dieser Satz einige Rätsel auf. Was wollte Jesus damit sagen? Sind Schlangen klug? Worin liegt ihre Klugheit? Und was ist damit gemeint, dass die Tauben ohne Falsch sind? Und wie sollen wir es auf uns übertragen?

In unserer Sprache gebrauchen wir sehr oft Vergleiche, Bilder, Beispiele, Geschichten und viele andere Mittel, um etwas zu veranschaulichen, zu erklären und zu verdeutlichen. Wir gebrauchen sogar Übertreibungen, Ironie, Sarkasmus usw. um unsere Aussagen zu bekräftigen und ihnen Ausdruck zu verleihen.

Jesus gebrauchte in seiner Verkündigung auch sehr viele Gleichnisse, Bilder, Vergleiche und gleichnishafte Aussagen. So zählen etwa ein Drittel alle Reden Jesu zu den Gleichnissen, mit denen er bestimmte Wahrheiten verdeutlichte. Meistens wird bei den angewandten Sprachmitteln ein oder mehrere Aspekte auf eine Wahrheit bzw. Aussage übertragen und verdeutlicht. Wenn ein Sprachmittel (z.B. ein Bild) bekannt ist, dann fällt es uns leicht, die Aussage zu deuten.

Auch in unserem Vers beginnt Jesus mit den Worten: "Siehe, ich sende euch wie Lämmer unter die Wölfe." Lämmer und Wölfe kennen wir besser als Schlangen und Tauben. Durch viele Erzählungen, Berichte und Erfahrungen erkennen wir das Wesen dieser Tiere und können uns in eine Situation hineinversetzen, in der Lämmer und

Wölfe aufeinandertreffen. Es bedeutet Gefahr. Und wir können verstehen, was Jesus damit meinte, vor allem, wenn wir den Zusammenhang beachten in dem die Aussage steht.

Das ganze Kap. 10 im Matthäusevangelium widmet sich der Aussendung der 12 Jünger in die Mission. Die Sendung der Jünger steht im Zusammenhang mit Gefahr, die er in den Versen danach beschreibt. Es ist also keine angenehme und leichte Angelegenheit. Sie sollten predigen, dass das Himmelreich nahe herbeigekommen ist (10,7). In diesem Zusammenhang gab er ihnen eine ganze Reihe von Anweisungen, wie sie diesen Dienst tun sollten. Davor wird die Wirksamkeit Jesu in allen Städten und Dörfern beschrieben, wo Jesus das Evangelium vom Reich Gottes predigte und alle Krankheiten und Gebrechen heilte (Mt. 9,35). Jesus sieht das Volk in den Städten und Dörfern und vergleicht sie mit Schafen (auch hier ein Bild), die verschmachtet und zerstreut sind. Sie sind wie eine Herde, die keinen Hirten hat (V.36). Und es jammerte ihn! Mit anderen Worten: Sie taten ihm leid. Angesichts dieser Tatsache sendet Jesus seine Jünger nun in die Mission, d.h. zu diesen Menschen, um ihnen zu helfen. Er gab ihnen Macht über die unreinen Geister. damit sie diese austrieben und damit sie alle Krankheiten und Gebrechen heilten (10.1).

Jesus selbst erlebte in seiner Wirkungstätigkeit immer wieder viele Anfeindungen, vor allem von den Pharisäern und Schriftgelehrten. Dies sollte

auch bei den Jüngern nicht anders sein. Deshalb macht Jesus sie darauf aufmerksam, indem er ihnen sagt (Mt. 10,16a): "Siehe, ich sende euch wie Lämmer unter die Wölfe." In diesem Zusammenhang folgt nun der Satz: "Darum seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben." Aber was ist mit der Klugheit einer Schlange gemeint und was bedeutet es, dass eine Taube ohne Falschheit ist?

Wir könnten natürlich das Wesen einer Schlange und einer Taube wissenschaftlich analysieren und aufzeigen, um den Vergleichspunkt und die Bedeutung der Aussage herauszufinden. Aber das würde uns auch nicht weiterhelfen, da Jesus und die Zuhörer die wissenschaftlichen Erkenntnisse nicht vor sich hatten. Sie hatten höchstens allgemeine Erkenntnisse durch Beobachtung, wie sich Schlangen und Tauben in bestimmten Situationen geben und verhalten – besonders in schwierigen Situationen und Gefahren, von denen der Kontext des Verses spricht.

Vielleicht dachte Jesus an die Schlange in 1. Mo. 3,1, die klüger war als alle Tiere, und er diese Klugheit an sich in einen anderen Zusammenhang stellt und positiv gebraucht, also in einer von Gott gegebenen Art klug zu sein. Die Tauben hatten eh ein positives "Ansehen" im alten und neuen Testament. Ein Vergleich mit den vielen Bibelstellen würde wahrscheinlich auch nicht weiterhelfen.

Vielleicht war es auch ein Sprichwort zurzeit Jesu. Im Altertum wurde die Schlange sprichwörtlich unter anderem für Klugheit gebraucht. Die Taube wurde wegen ihrem "zärtlichen" und "gewaltlosem" Charakter weithin als Inbegriff von Liebe und Sanftmut, aber auch von Ängstlichkeit und naiver Leichtgläubigkeit gebraucht.

Wie auch immer: Wir haben hier im Satz nicht nur die Schlange und die Taube als Bild ohne nähere Beschreibung, sondern zwei Worte, die mit dem Gebrauch des Bildes verbunden sind. Und so können wir die Aussage verstehen, auch wenn wir vielleicht den Vergleichspunkt aus dem Bild nicht ganz genau festlegen können. Man könnte fast sagen, dass man die Aussage auch dann verstehen würde, wenn man die Schlange und die Taube übergeht. Man sollte diesen Tieren also nicht zu viel Inhalt abgewinnen wollen. Sie sind nur Mittel zum Zweck. Wichtig sind die Worte, die im Zusammenhang mit der Schlange und der Taube stehen. Diese decken sich aber auch stark mit dem Gebrauch im Altertum.

Das Wort "klug" bzw. "verständig" (phronimos) bedeutet vielleicht, dass man die Gefahr klug vermeiden und die Gegner nicht provozieren soll. Zumindest wiest der Text nach dieser Aussage darauf hin, wie die Jünger sich

verhalten sollen und erklärt ein bisschen die Aussage, was Jesus meinte und wie sie sich verhalten sollen. Übrigens: Eine Schlange zieht sich z. B. auch zurück, wenn sie in Gefahr ist.

Das Wort "ohne Falsch" (akeraios) bedeutet unvermischt, rein, lauter, unverdorben, arglos, d.h. nichts anderes beigemischt, kein Beigeschmack. In Ihrem Verhalten sollten die Jünger also nicht falsch sein und nicht überall "anecken" und negativ auffallen.

Für uns als Christen bedeutet es. dass auch wir - egal in welcher Situation wir uns als Jünger Jesu und als "Missionare" befinden – in unserem Verhalten in allen Situationen klug und weise sein sollten. Ja, wir sollten so leben, dass wir "unangreifbar" sind, damit uns niemand verleumdet. Diese Anweisung gilt für uns genauso, wie den Jüngern im Zusammenhang ihrer Aussendung. Über unser Verhalten in der Welt gegenüber anderen Menschen und besonders in schwierigen und komplizierten Situationen, wo wir auch manchmal angegriffen und benachteiligt werden - spricht die Bibel an sehr viele Stellen, besonders auch im 1. Petrusbrief.

Musik in Mission

Johannes Schröder

Gastdozent am Bibelseminar Bonn johannesschrdr@gmail.com

Der Theologe und Prediger John Piper machte 2013 eine bemerkenswerte Aussage:

Der Zusammenhang zwischen der Gesangserweckung überall auf der Welt und der Mission ist erstaunlich. Soweit ich weiß gab es das noch nie, dass Musik und Gesang an der vordersten Front der Mission standen so wie heute.... Die globale Kirche singt, sie singt dem Herrn, sie singt neue Lieder und sie singt von der Herrschaft Gottes über die Nationen.¹

Was ist dran an dieser These? Welche Rolle spielt Musik in Mission heute? Ist dies eine neue Entwicklung oder gibt es schon in der Bibel Hinweise auf diese Verbindung? Diesen Fragen soll unter anderem nachgegangen werden. Doch zu Beginn halten wir fest: Es geschieht heute etwas mit der Musik in

der Gemeinde und auf dem Missionsfeld das aufhorchen lässt. Es ist ein globales Phänomen eines neuen Liedes das sich einreiht in die lange biblische Tradition. Die Anbetung des Gottes der Bibel ist untrennbar mit Musik verbunden. Durch sie wurde und wird Gott geehrt. Sie hilft den Menschen ihre Beziehung zu Gott in ihrer ganzen, auch emotionalen, Fülle auszudrücken, und sie vermittelt göttliche Wahrheiten an alle die sie hören. Hierin liegt auch das Potenzial und der Grund für die Musik in Mission.

Die biblische Grundlage

Die biblische Grundlage für die Verbindung zwischen Musik und Mission steht auf zwei Säulen. Zum einen verkündet Musik die Rettungsbotschaft, und zum anderen gibt Musik dem Geretteten die Plattform für die einzig natürliche Antwort auf erfahrene Erlösung - Lobpreis. Das Ziel der Verkündigung der Botschaft vom Kreuz ist die Verherrlichung und Anbetung Gottes indem neue Anbeter in die rechte Beziehung mit ihm gebracht werden. Der Grund für die Verkündigung ist, dass es noch viele Menschen gibt die Gott nicht verherrlichen und anbeten. Jesus selbst erinnert uns, "denn auch der

[&]quot;The connection between the singing-awakening around the world and missions is amazing. To my knowledge there never has been music and singing at the forefront of missions like there is today. ... The global church is singing, singing to the Lord, singing new songs, and singing about the lordship of God over the nations." John Piper, "Music, Singing and Missions Today." www.youtube.com/watch?v=hrTtUrs7YH4 (22. Mai 2013)

Vater sucht solche als seine Anbeter [die ihn in Geist und Wahrheit anbeten]" (Johannes 4,23b). Musik verkündet und ehrt den Retter in einem Zuge, und das Alte und Neue Testament gibt dieser Tatsache ein unmissverständliches Zeugnis.

Das missionarische Lied im AT

Die Psalmen des Alten Testaments thematisieren den zeugnishaften, ja fast missionarischen Auftrag des Volkes Israel vor den Nationen.² Israel teilt nicht den Missionsauftrag der Gemeinde, dennoch war das Volk ein Zeuge Gottes in der Welt und in diesem Sinne missionarisch. Das dies auch wirklich geschah sehen wir an den Zeugnissen der zum Judentum konvertierten Heiden und der vielen gottesfürchtigen Menschen im Römischen Reich denen Paulus auf seinen Reisen begegnete.

Psalm 40 verbindet die Erlösung und Verkündigung mit einem Lied. Hier beschreibt David sein hoffnungsvolles und anhaltendes Gebet um Erlösung das bei Gott Gehör findet (V 2). Die Metapher eines Wanderers der in "der Grube des Verderbens" in "Schlick und Schlamm" feststeckte und durch Gottes Eingreifen wieder feste Schritte auf felsigem Grund gehen kann (V 3) bringt die Erlösungserfahrung nachvollziehbar zum Ausdruck. Diese Erfahrung

bewegt den Erretteten zum Singen. Es ist ein neues Lied das direkt von Gott kommt und das den Herrn lobt. Dieser Lobgesang des Erlösten wird zu einem Zeugnis für den Menschen, der noch in "der Grube" steckt. Die göttliche Verheißung für dieses Lied ist, dass viele die es hören "sich fürchten" (d.h. erkennen wie Gott ist) und auf den Herrn vertrauen werden (V 4).

Schon im Alten Testament ist das Ziel der Verkündigung die Anbetung Gottes, und die Musik das Mittel zur Verkündigung und zum Lob der Erlösten. Die entsprechenden Psalmen, die Israels Zeugnis vor der Welt beschreiben, sind Psalm 40, 47, 49, 50, 57, 67, 96, 105, 108, 119 und 145. In diesen Liedern wird Gott den Nationen als der einzig wahre Gott vorgestellt, und die Völker werden eingeladen ihn zu fürchten und zu ehren. Die Psalmen verkünden und Ehren den Retter.

Das missionarische Lied im NT

Im Neuen Testament hinterließ Paulus uns eine aufschlussreiche Zusammenfassung des Auftrags der Musik für die Gemeinde. Kolosser 3,16 gibt hierüber Auskunft: "Das Wort des Christus wohne reichlich in euch," – Das Wort des Christus ist die Botschaft des Evangeliums das durch Musik in der Gemeinde verkündet und bezeugt werden soll. "In aller Weisheit lehrt" – Die Lieder haben einen biblisch-pädagogischen Auftrag. Sie sollen die Wahrheiten Gottes lehren. "Und ermahnt" – Das Kon-

² Marlowe, W. Creighton (1998). "Music of Missions: Themes of Cross-Cultural Outreach in the Psalms", *Missiology: An International Review* 26(4), 445-456.

zept der Ermahnung ist in NT mit Ermutigung und Trost verknüpft (siehe 1Ko 14,3). Musik dient in der Gemeinde zur Seelsorge und Jüngerschaft. "Einander" - Der Gedanke des "einander" und "zueinander" wird sowohl in Epheser 5,19 als auch hier in Kolosser betont. Musik schafft Gemeinschaft und bringt sie zum Ausdruck. "Singt Gott" -Der Grund, die Motivation und das Ziel der Musik ist Gott und seine Verherrlichung. Musik dient dem Lobpreis Gottes. Neben der Lehre, Seelsorge, Gemeinschaft und dem Lobpreis hat die Musik auch einen evangelistischen Auftrag - "das Wort des Christus". Sie ist Mission und Verkündigung der Botschaft von Christus und dient zugleich als Antwort des Lobes.

Buys und Muswubi³ kommen in ihrer Zusammenfassung von Römer 15,7-13 zu dem gleichen Ergebnis: Anbetung ist das Ziel des Evangeliums. Wir sollen versöhnt miteinander leben, damit wir "mit einem Munde den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus verherrlichen" (Rö 15,6). Christus nimmt uns an. damit Gott dadurch verherrlicht wird (Rö 15,7), und Jesus wurde der Diener aller Menschen, damit auch die Nationen Gott verherrlichen (Rö 15,8-9). Die AT Texte aus Psalm 18,50; Mose 32,43 und Psalm 45,18; 117,1; sowie Psalm 67,5 und Jesaja 11,10 dienen als Verheißung und Beweisführung dieser einen Tatsache: die Erlösung in

Christus soll Menschen in die wahre Anbetung Gottes führen. Doxologie ist das Ziel des Evangeliums und Musik ist ein kraftvoller Ausdruck der Doxologie.

Die Urgemeinde selbst ließ "das Wort des Christus" reichlich unter sich wohnen wie einige überlieferte Lieder und Liedausschnitte im Neuen Testament erkennen lassen. Sie sang über die Erlösung durch Christus. Ihr Lied verkündete die frohe Botschaft. Durch ihren Gesang bezeugten die ersten Christen ihren Glauben. Sie ermutigten sich gegenseitig zu einer geisterfüllten Nachfolge und sie lebten eine attraktive Gemeinschaft; eine Gemeinschaft die nicht unwesentlich durch ihre Musik geformt und geprägt war.

Ausschnitte dieser verkündenden Lieder⁴ sind uns im Neuen Testament überliefert:

- Ein Ruf zum Glauben: "Wach auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten!, und der Christus wird dir aufleuchten" Epheser 5,14.
- Eine Zusammenfassung des Evangeliums "Der in Gestalt Gottes war und es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein. Aber er entäußerte sich und nahm Knechtsgestalt an…" Philipper 2,6-11.

³ Buys, P. J. und Aaron T. Muswubi (2015). "Uncovering key biblical principle in handling disputable music matters in mission Die perspective – a basic theoretical study", *In Die Skrifling*, 49(1), 1-13

⁴ Es muss bemerkt werden, dass der Liedstatus dieser Abschnitte unter Theologen umstritten bleibt. Schlüssige Argumente gibt es auf beiden Seiten. Es besteht aber kein Zweifel daran, dass es sich bei diesen Texten mindestens um gehobene Prosa handelt. Siehe auch Edsall, Bejamin und Jennifer R. Strawbridge (2015). "The Songs We Used to Sing? Hymn 'Traditions' and Reception in Pauline Letters", *Journal for the Study of the New Testament*, 37(3), 290-311. DOI: 10.1177/0142064X14567054

- Eine Beschreibung des göttlichen Wesens von Jesus – "Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes…" Kolosser 1,15-20.
- Eine theologische Kurzfassung des Lebens von Jesus – "Der offenbart worden ist im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, gesehen von den Engeln, gepredigt unter den Nationen, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit" 1. Timotheus 3,16.
- Eine theologische Erklärung des Leidensweges von Jesus – "Denn auch Christus hat für euch gelitten…" 1. Petrus 2,21-25.

frühchristlichen Gemeinden übernahmen viele Texte der Heiligen Schrift als Lieder für ihre Gottesdienste, nicht nur die Psalmen. Im Lukasevangelium finden wir drei dieser Lieder die als Magnifikat (Lk 1,46-55), Benediktus (Lk 1,68-79) und Nunc Dimittis (2,29-32) bekannt sind. Diese Lieder sind "ein wichtiger Zeuge für die liturgischen Aktivitäten der frühesten Christen und der Übertragung der Bibel durch Gesang, Lesung und Anwendung unterschiedlichen Situationen."5 Knust und Wasserman bestätigen, dass Lieder besonders wichtig waren um den originalen Wortlaut durch die Weitergabe nicht zu verlieren. Diese Lieder dienten der Verkündigung des "Wortes des Christus."

Nicht zuletzt verschafft ein Blick in die Offenbarung eine wichtige Perspektive auf das Lied der Gläubigen. Obzwar dieser Brief zum apokalyptischen Genre zählt und die Geschehnisse und Bilder auf eine zukünftige Hoffnung hindeuten, so ist dieser Text doch Teil der Gegenwart eines jeden Christen. Immerhin schrieb Johannes die Offenbarung als einen Rundbrief an Gemeinden in Kleinasien. Zudem sind nicht wenige unserer Lieder heute von den Versen der Offenbarung inspiriert. Hier nun die Lieder der Offenbarung im Überblick:

- Das Trisagion "Heilig, heilig" (4,8b) – Im Echo des Engelgesangs aus Jesaja 6 erschallt die Verkündigung des ewigen und heiligen Wesens Gottes durch alle Zeiten.
- Das Lied der Hingabe und Ehre für einen würdigen Schöpfergott (4,11). Besonders dieses Lied ist ein Zeugnis des Glaubens, denn es heißt hier "unser Herr und Gott".
- Die Lieder über die Würde und das Werk von Jesus Christus (5,9-10, 12, 13b).
 - Das Lied über Gott und das Lamm als alleinige Heilsbringer (7,10b).
 - Das Lied zum Lobpreis Gottes (7,12).
 - Das Lied das Jesus als Herrscher ausruft (11,15).
 - Das Lied als Dank für die gerechte Herrschaft von Jesus (11,17-18)

⁵ Knust, J., & Wasserman, T. (2014:342). The Biblical Odes and the Text of the Christian Bible: A Reconsideration of the Impact of Liturgical Singing on the Transmission of the Gospel of Luke. *Journal of Biblical Literature*, 133(2), 341-365. Retrieved from http://ezproxy.liberty.edu/login?url=https://search-proquest-com.ezproxy.liberty.edu/docview/1636846 825?accountid=12085

- Das Lied als Ruf zur Freude, weil das Reich Gottes und die Macht von Christus gekommen sind (12,10-12).
- Das Lied des Lammes (15,3b-4).
- Das Halleluja über Gottes Gerechtigkeit (19,1b-3).
- Das Halleluja über Gottes Herrschaft und die Hochzeit des Lammes (19,6b-8).
- Das Lied von Gottes ewiger Wohnung unter den Menschen (21,3b-4).

Es besteht eine biblische Grundlage für die Verbindung zwischen Musik und Mission. Musik verkündet die Erlösung und sie ehrt der Erlöser. Da Doxologie das Ziel der Mission ist legt das biblische Vorbild es nahe, die Musik eng mit der Mission in Verbindung zu halten. Immerhin wohnt durch sie "das Wort des Christus" unter den Gläubigen, welches auf diese Weise zum Zeugnis vor der Welt wird. Das dies heute geschieht ist nach Piper offensichtlich zu beobachten. Aber ist das Phänomen "Musik in Mission" wirklich eine so einzigartige Erscheinung oder wurde Musik in der Vergangenheit bereits missionarisch eingesetzt? Ein Blick in die Kirchengeschichte hilft diese Frage zu beantworten.

Das missionarische Lied in der Kirchengeschichte

Nicetas von Remenesia (ca. 335-414 n.Chr.) war Missionar in der Balkan Region (Dacia). Manche schreiben ihm

das bekannte Kirchenlied Te Deum laudamus (Großer Gott wir loben dich) zu. Der Kirchenvater Jerome (ca. 340-420 n.Chr.) sagte, dass Nicetas das Evangelium unter den Heiden hauptsächlich durch den Gesang von Liedern über das Kreuz verbreitete.6 Augustinus von Canterbury betrat gegen Ende des 5. Jahrhunderts singend sein Missionsfeld.⁷ Benediktinermönche sangen das opus dei als sie ihrer Missionstätigkeit nachgingen.8 Die frühen Evangelisationsbemühungen in Mexiko im 16. Jahrhundert nutzten Musik im großen Stil.9 Dies ist besonders dem Missionaren Frey Pedro de Gante zu verdanken, der neben einer Lehr- und Predigtbegabung auch viele musikalische und künstlerische Fähigkeiten vorweisen konnte. Musik begleitete dramatische Präsentationen der biblischen Geschichten, vermittelte christliche Werte durch gemeinsame Lieder und war regelmäßiger Teil der von den Missionaren gegründeten Schulen. Der Missionspionier Hans Egede (1686-1758) nutze die Musik um Freundschaft mit den Eskimos zu schließen. 10 Die Missionare im indischen Serampore verließen

⁶ Hustad, Donald P. (1993). *Jubilate II—Church Music in Worship and Renewal*. Carol Stream, IL: Hope Publishing Company, 164.

Neill, Stephen (1990). A History of Christian Missions, 2. Ed. The Penguin History of the Church, 59.

⁸ Ibid., 66.

⁹ Popp, Linda (1980). "Music in the Early Evangelization of Mexico", *Missiology: An International Review*, 8(1), 61-69.

Tucker, Ruth A. (2004). From Jerusalem to Irian Jaya: A Biographical History of Christian Missions,
 Ed. Grand Rapids, MI: Zondervan, 107.

sich auf die Musik um interkulturell zu kommunizieren.¹¹ In den 1990ern hielt Temple Gairdners Frau Margaret in Kairo Hauskonzerte für Muslime und Christen ab.¹²

Diese Blitzlichter aus der Missionsgeschichte lassen erkennen, dass Musik immer wieder eine wichtige Rolle in der Mission und Evangelisation gespielt hat. Gründe dafür waren wohl ihre Fähigkeit Kulturen und Sprachen zu überbrücken und ihre Eigenschaft Inhalte unverändert und einprägsam zu vermitteln. Ab dem 18. Jahrhundert erhielt die Musik eine weitere missionarische Aufgabe. Sie wurde zum Brennstoff von Erweckungen in Gemeinde und Nation.

Die meisten Historiker sind sich einig, dass Gott in den Jahren 1727 bis 1790 zum ersten Mal in der Geschichte Gesang und Musik als Mittel zur Erneuerung und Erweckung der Gemeinde gebrauchte.13 Lieder von John Newton (Amazing Grace [Erstaunliche Gnade]), Philip Dodderidge (Oh Happy Day [Oh Welch ein Tag]), Isaac Watts (Joy to The World [Freue dich Welt]) und John und Charles Wesley (O for a Thousand Tongues to Sing [O tausend Zungen mögen singen]) fanden sich in dieser Zeit in vielen Liederbüchern wieder. Zur Jahrtausendwende waren über 450 metrische Psalter und etwa 250 unterschiedliche Gesangbücher veröffentlicht worden. Towns und Whaley fassen zusammen: "Zum ersten Mal wurde Musik als Werkzeug für die Evangelisation eingesetzt, da die Menschen anfingen in der Öffentlichkeit Lieder über ihre persönlichen Erfahrungen zu singen."¹⁴

Es war wohl Charles Grandison Finnev (1792-1876) der eine neue Form der Evangelisation einführte: Das Prediger-Musiker Gespann. Sein Musiker, Dirigent und Liedautor Thomas Hastings (1784-1872) war der erste, der seinen Dienst gezielt auf den evangelistischen Einsatz der Musik ausrichtete. 15 Weitere bekannte Gespanne in diesem Format waren z.B. der Evangelist Dwight L. Moody (1837-1899) und sein Sänger und Gesangleiter Ira D. Sankey (1840-1908), der Prediger Reuben A. Torrey und sein Gesangleiter Charles Alexander (1867-1920), der übrigens das Klavier im Gottesdienst einführte¹⁶, der Evangelist Billy Sunday und sein Posaune spielender Sänger und Entertainer Homer Rodeheaver, und nicht zu vergessen Billy Graham und seine Musiker Cliff Barrows als Gesangleiter, George Beverly Shea als Solist und Tedd Smith am Klavier.

Auf deutschem Boden gab es im 19. Jahrhundert eine Reihe lokaler Erweckungsbewegungen, die neues Liedgut und neue musikalische Formen hervorbrachten. Besonders die damals überall entstehenden Posaunenchöre bereicherten die Evangelisationen und

¹¹ Ibid., 128.

¹² Neill, Stephen, 243.

¹³ Towns, Elmer L. und Vernon M. Whaley (2012). Worship Through the Ages—How the Great Awakenings Shape Evangelical Worship. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 113.

¹⁴ Ibid., 126.

¹⁵ Hustad, Jubilate II, 230.

¹⁶ Ibid., 249.

das Gemeindeleben. Sie machten die Kirchenmusik zu einer eigenständigen Größe. Bei Missionsfesten spielte die Musik eine wichtige Rolle, wie z.B. bei dem *Barmer Missionsfest* (1827) wo Posaunenchöre aus der "Kleinen Missionsharfe" (von Volkening) musizierten. Die "Missionsharfe" war ein Liederbuch für Blasorchester, und allein dem Namen nach schon die Bedeutung der Musik für die Verkündigung des Evangeliums unterstreicht.

Los Angeles war der Schauplatz der Azusa Street Revival (1906-1908), wo unter der Leitung von William Joseph Seymour eine "singende Erweckung"17 stattfand. In dieser Zeit entstand nicht nur die Pfingstbewegung, sondern auch ein neues Liedgut das in seinem Stil die protestantische Christenheit bis zum heutigen Tag prägt. Aus der evangelistischen Radioarbeit, den Jugendbewegungen und Studentenerweckungen ist Musik nicht wegzudenken. Das Jesus Movement, eine Erweckung unter den Hippies der 60er und 70er, wurde zur Geburtsstätte der Anbetungsmusik. Es war die Musik der neu Bekehrten, die gezielt evangelistisch eingesetzt wurde. Die Gemeindewachstumsbewegung Ende des 20. Jahrhunderts nutzte populäre Musikstile gezielt für ihre sucherorientierten Gottesdienste, und die Evangelisationsveranstaltungen unserer Zeit sind von eingängigen Liedern Auf der Bühne der Weltmission sind die Begriffe Ethnomusikologie¹⁹ und Ethnodoxologie²⁰ inzwischen gefestigte Größen, wenn es darum geht die Gottesdienste und Musik im jeweiligen kulturellen Kontext zu verstehen und zu etablieren. Der Musikmissionar ist nun ein Studiengang an respektierten Universitäten (z.B. Master of Arts in Ethnomusicology an der Liberty University).

Noch einmal Towns und Whaley: "Es ist erstaunlich zu sehen wie viele Veränderungen [in der Anbetung] durch wahre und große Erweckungen hervorgebracht wurden."²¹ Die Kirchengeschichte zeigt eine lange Tradition von Musik in Mission. Musik diente als Kommunikationshilfe, als Vermittler von biblischer Wahrheit und später als einer der Kernaspekte für Erweckung und Evangelisation. Und doch ist Musik in Mission heute anders als je zuvor. Sie hat wieder neue Aufgaben zu erfüllen.

Das missionarische Lied in der Mission

Diese Formulierung scheint redundant zu sein, und dennoch muss festgehalten

wie "Jesus, zu dir kann ich so kommen wie ich bin¹⁸" geprägt.

Johannes Nitsch, Manfred Siebald. © 1989 SCM Hänssler.

¹⁹ Die Geschichte und Wissenschaft der Musik unterschiedlicher Kulturen.

²⁰ Das Studium des Gottesdienstes in unterschiedlichen Kulturen, das alle Künste und gottesdienstlichen Handlungen umfasst.

²¹ Towns & Whaley, *Worship Through the Ages*, 367.

¹⁷ Towns & Whaley, *Worship Through the Ages*, 230.

werden, dass nicht jede Missionsbewegung einen musikalischen Schwerpunkt hatte. Zudem war auch nicht jede Musik, die von Missionaren auf ihrer Felder mitgenommen wurde missionarisch in dem Sinne, dass sie der Kultur und dem Musikverständnis der Menschen vor Ort entsprach. Die Ethnomusikologie spielt seit dem 19. Jahrhundert für die Mission eine immer wichtigere Rolle, damit Musik gezielt und fördernd für den Missionsauftrag eingesetzt werden kann. Dieses Forschungsgebiet ist der Schlüssel für die neuen Aufgaben der Musik in Mission.

Was ist Ethnomusikologie?²²

Das Forschungsgebiet der Ethnomusikologie existiert, weil Musik keine universelle Sprache ist. Es stimmt schon das alle Kulturen Musik haben, doch jedes musikalische System folgt seinen eigenen Regeln des Musizierens und des Musikverstehens. Die Ethnomusikologie, die Geschichte und Wissenschaft der Musik in unterschiedlichen Kulturen, ist ein akademisches Forschungsgebiet das Missionaren zu größerer kultureller Sensibilität verhelfen kann.²³ Es kann auch bezeichnet werden als ein interdisziplinäres Feld, mit Anlehnung an Musikwissenschaft und Anthropologie usw., um die Musik in der Welt zu untersuchen.²⁴ Es verschafft Einblicke in die Geheimnisse und verborgenen Zusammenhänge der Kultur in welcher eine bestimmte Musik geschaffen wird. Wer die Musik einer einheimischen Kultur studiert kann etwas über ihre Struktur, ihren Glauben, ihre Rituale und andere kulturelle Aspekte lernen.²⁵

Ein geschichtlicher Überblick

Die ersten Grundsätze wurden in der Ethnomusikologie in den Jahren 1880 bis 1910 geformt.²⁶ Eine der ersten Aufgaben war die Suche nach universell anwendbaren Formen der Analyse und Beschreibung, damit die Musik unterschiedlicher Kulturen auch miteinander vergleichbar gemacht werden könnten.²⁷ Langsam realisierte die Forschungsgemeinschaft jedoch, dass dieser Ansatz nicht bedachte auf welch unterschiedliche Weise die Menschen ihre eigene Musik wahrnahmen, ein-

²² Von der für eingehendere Betrachtungen notwendigen Unterscheidung von Ethnomusikologie und Ethnodoxologie werde ich an dieser Stelle absehen. Für mehr Informationen: Huyser-Honing, Joan (2009) "Ethnodoxology: Calling All Peoples to Worship in Their Heart Language", http://worship.calvin.edu/resources/resource-library/ethnodoxology-calling-all-peoples-to-worship-in-their-heartlanguage/?source=news. (Zugriff am 24. November 2017)

²³ Siehe z.B. "International Council of Ethnodoxologists", www.worldofworship.org/about/ (Zugriff am 24. November 2017).

Michael B. Bakan, World Music: Traditions and Transformations (New York, NY: McGraw-Hill, 2007), 357.

²⁵ Brian E. Schrag, "Becoming Bi-Musical: The Importance and Possibility of Missionary Involvement in Music," *Missiology* 17, no. 3 (1989): 313.

²⁶ Bruno Nettl, "Paradigms in the History of Ethnomusicology," *College Music Symposium* 19, no. 1 (1979): 69.

²⁷ Ibid., 72.

stuften, beschrieben und analysierten. 28 Diese Erkenntnis führte dazu, dass ein neuer Grundsatz formuliert wurde. Es ging nun nicht mehr darum die Musik von außen zu beurteilen, sondern zu erkennen welche Bedeutung sie von innen hatte.

Dieser Paradigmenwechsel trug wesentlich dazu bei, dass Ethnomusikologie für die Mission interessant wurde. Durch diese Art der Forschung konnte nun empirisch untersucht werden wie das Evangelium richtig in den jeweiligen kulturellen Kontext übersetzt werden konnte. Mit anderen Worten. Bis Dato brachten die Missionare und Evangelisten ihre eigene Musik mit auf Feld und nutzten was sie selbst kannten, konnten und mochten für ihre Zwecke. Nun aber erforscht und erlernt der Missionar die Musik der Finheimischen, und gewinnt dadurch ganz neue Zugänge für das Evangelium.

Die Einsatzarten der Musik in Mission orientieren sich in den letzten 50 Jahren an den Entwicklungen in der ethnomusikologischen Forschung.²⁹ Der derzeit erkennbaren kulturellen Sensibilität in der Musik in Mission gingen jedoch Jahrhunderte von musikalischen Ethnozentrismus³⁰ voran. Noch bis Mitte des 20. Jahrhunderts wurde im allgemeinen die missionierte Kultur als minderwertig, sündig oder gar dämonisch angesehen. Dementspre-

chend importierten Missionare ihre eigenen Lieder und übersetzten diese lediglich in die jeweilige Sprache. Nichtdestotrotz hatten auch diese Lieder das Evangelium zum Inhalt, vermittelten biblische Lehren und kamen in den Gottesdiensten zum Einsatz.

Mit dem Paradigmenwechsel in der Ethnomusikologie in den 1950ern begann auch unter den Missionswerken ein Umdenken. Die Musikstile der Menschen vor Ort wurden nicht mehr kategorisch abgelehnt, sondern nach und nach in die Missionsarbeit integriert. Diese Veränderung geschah zunächst nur langsam, nahm aber zum Ende des Millenniums an Fahrt auf.³¹ Mehr und mehr Missionsorganisationen erkannten den Wert der Ethnomusikologen für den Gemeindebau in unterschiedlichen Kulturen.

Bis in die 90er Jahre war die Musik in der Mission hauptsächlich auf die Gottesdienste und Gemeinden beschränkt. Musik war ein Werkzeug um die Versammlungen attraktiv zu machen.³² Erst in den letzten 20 Jahren wird Musik in Mission eingesetzt um pre-evangelistische Brücken zu schlagen, den Gläubigen zu eigenen Liedern zu verhelfen und um einen positiven Einfluss auf die Gesellschaft zu gewinnen.³³ Seit 2002 besteht das internati-

²⁸ Ibid., 73.

²⁹ David Nelson, "Crossing the Music Threshold," *Evangelical Missions Quarterly* 35, no. 2 (1999): 152-155.

³⁰ Voreingenommenheit gegen andere Kulturen (und in diesem Fall auch gegen ihre Musik)

³¹ Whelan, "Liturgical Music and Ethnomusicology," 173.

³² Dautermann, Charles E (2009). "The Growth of Music in Missions as Demonstrated in Urbana[®] Student Missions Conventions from 1993-2006" (Master Thesis, Bethel University), 1.

³³ wie z.B. von den Wycliffe Bible Translators, TransWorld Radio, oder Sat 7.

onale Netzwerk von Ethnodoxologen (ICE)³⁴ und eine zunehmende Zahl an christlichen Ausbildungseinrichtungen bieten Studiengänge auf diesem Gebiet an.³⁵ Heute gibt es mehr Forschung, Methoden und Bildungsangebote auf dem Gebiet der Musik in Mission als jemals zuvor. Zusammenfassend bemerkt John Benham:

Wenn wir auf die Zukunft der Künste in Mission blicken wird deutlich, dass mit der Ausweitung der Ethnomusikologie auch ein wachsendes Interesse an allen visuellen und darstellenden Künsten in der Mission besteht. Offensichtlich beobachten wir ein Wachstum unter den visuellen und darstellenden Künstlern die einheimischen Volksgruppen in ihren eigenen ethnischen Ausdrucksformen der Anbetung, Jüngerschaft und Evangelisation zuzurüsten, und dies nicht nur in den Vereinigten Staaten, sondern auch auf der ganzen Welt.³⁶

Musik und Mission

Biblisch und historisch gesehen war die Musik schon immer ein Teil der christlichen Anbetung. Doch über die Funktion der Anbetung hinaus liefert uns die Bibel auch reichlich Hinweise auf kulturelle Ausdrucksformen durch Musik und Gesang.³⁷ In diesem Sinne widerspiegelt die Bibel das universelle Prin-

34 Worldofworship.org

zip, dass Musik eine wichtige Funktion in jeder Kultur einnimmt. Die Ethnomusikologie zeigt auf, dass Musik nur innerhalb einer Kultur oder Subkultur wirklich erfasst werden kann. Wird eine Art der Musik von außen in eine Kultur hineingetragen, kann dies zu Missverständnissen oder Verwirrungen führen, da die Musik von "außen" innerhalb der erreichten Kultur nicht die gleiche Bedeutung hat.³⁸

Aus den Erkenntnissen der Ethnomusikologie entspringen nun die neuen Aufgaben der Musik in Mission. Sie sind in ihrer Absicht wohl deckungsgleich mit früheren Ansätzen, doch die Herangehensweise hat sich im Grundsatz verändert was der Musik wiederum neue Möglichkeiten eröffnet. Der Missionar bringt nicht mehr seine eigene Musik auf das Feld, sondern er inspiriert die örtliche Gemeinde ihr eigenes Lied zu finden. Die Aufgaben der Musik in Mission sind nun: Pre-Evangelisation, Evangelisation, Jüngerschaft und gesellschaftliche Veränderung.

Pre-Evangelisation

Der pre-evangelistische Einsatz der Musik in Mission geschieht in zwei Schritten, der theoretischen Forschung und dem praktischen Musizieren. Alles beginnt damit die Musik einer Kultur von innen her verstehen zu lernen.³⁹ Mit der Zeit kann Vertrauen gewonnen

³⁵ Nelson, 152.

³⁶ Benham, 7.

³⁷ z.B. ein Familienfest (1Mo 31), Triumph (1Sa 18,6), Salbung von Königen (1Kö 1,39), Kriegsführung (Ri 7,16-23), Einweihungen (Esra 3,10; Neh 12,27).

Thomas R. Whelan, "Liturgical Music and Ethnomusicology," *AFER* 25, no. 3 (1983): 178.

³⁹ John L. Benham, "Ethnomusicology—a Missiological Perspective," Blaine, MN, 2011, 5.

werden während der Missionar mehr und mehr in die Musikkultur eintaucht. Die dadurch gewonnenen Erkenntnisse über Weltanschauung und Wertesysteme geben Aufschluss darüber wie zu einem späteren Zeitpunkt das Evangelium akkurat und einfühlsam vermittelt werden kann. King schreibt: "Die Lieder eines Volkes sind Schatzkammern ihrer Theologie."40 Durch das praktische Musizieren lernt der Missionar die ethnischen Instrumente und Gesangstechniken kennen um auf diese Weise kulturelle Barrieren einzureißen und wertvolle Beziehungen aufzubauen.41 In dieser Phase beginnt der Missionar sog. "Brückenlieder" zu verfassen, die der Zielgruppe vertraute Elemente beinhalten, ihre Lebensbedürfnisse behandeln und diese dann mit biblischen Wahrheiten verknüpfen.42

Evangelisation & Jüngerschaft

Die Funktion der Evangelisation und der Jüngerschaft baut auf den preevangelistischen Einsatz der Musik auf. Das Evangelium an sich ist interkulturell, aber es muss in die vor Ort gegebene Kultur hinein verkörpert werden. Dazu gebraucht der Botschafter eine kulturell verstandene Sprache und Lieder, die die Heilsgeschichte erzählen und zur Nachfolge aufrufen. Sobald die erste geistliche Frucht entsteht, ermutigt der Missionar die Glaubenden dazu ihre eigene Musik zu verfassen.⁴³ Der nun entstandenen Gemeinde wird geholfen ihr eigenes Liederrepertoire zu schaffen, damit Jüngerschaft und Gemeindebau auf eine musikalische Art gestützt werden die aus den Herzen der Einheimischen kommt.⁴⁴

Gesellschaftliche Veränderung

Als letzte Aufgabe nimmt die Musik der Christen Einfluss auf die Gesellschaft. Atkins erklärt: "Mit Blick auf die Wichtigkeit der Musik in der Bibel und den Einfluss der Musik auf jede Gesellschaft, sollten wir schriftgemäße Lieder einsetzen um die der Bibel entgegenstehenden Weltanschauungen und Überzeugungen zu konfrontieren. Dadurch können wir wahre Veränderung im Leben der Gläubigen bewirken."⁴⁵ Diese Aufgabe wird vorwiegend durch lokale Liedermacher und Künstler wahrgenommen.⁴⁶

Musik und Mission – ein Fazit

Gott hat der Musik einen Auftrag geben, und die Mission ist ein Teil davon.

⁴⁰ Roberta R. King, "Singing the Lord's Song in a Global World: The Dynamics of Doing Critical Contextualization through Music," *Evangelical Missions Quarterly* 42, no. 1 (2006): 68.

⁴¹ Benham, 5.

⁴² J. Nathan Corbitt, *The Sound of the Harvest: Music's Mission in Church and Culture* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 126.

⁴³ Corbitt, The Sound of the Harvest, 127.

⁴⁴ Benham, 5.

⁴⁵ Wendy Atkins, "Transforming Worldview through Song," *Evangelical Missions Quarterly* 48, no. 1 (2012): 42-43.

⁴⁶ Benham, 5.

Die Lieder der Gläubigen sind ihr Zeugnis ihres Glaubens vor der Welt. Indem sie ihm ihre Lieder singen bezeugen sie, dass es einen anbetungswürdigen Gott gibt, einen Gott der rettet. Das Lied gibt der Gemeinde die Möglichkeit sich unter einem Glaubensbekenntnis zusammenzuschließen. Dieses gemeinsame Zeugnis zerbricht den Individualismus, schafft einen Sinn für die Gemeinschaft und bringt die attraktive Einheit des Leibes Christi zum Ausdruck, Zudem wird das Lied zur Verkündigung des Evangeliums. Die Gläubigen singen nicht nur von ihren Erfahrungen mit Gott, sondern sie vermitteln auch

eine klare Botschaft des Evangeliums von Christus. Sie besingen Gottes Heilsgeschichte. Ihre Lieder thematisieren die Schöpfung, den Sündenfall, die Erlösung, das Kreuz und nicht wenige besingen die Hoffnung auf eine zukünftige Gerechtigkeit in der neuen Welt.

Es geschieht heute etwas mit der Musik in der Gemeinde und auf dem Missionsfeld. Es ist ein globales Phänomen. Durch Musik wohnt das "Wort des Christus" reichlich unter denen, die seinen Namen bekennen. Durch Musik erhebt sich das Lob und die Ehrerbietung für die Erlösung zu Gott. Durch Musik geschieht Mission.

English Anabaptists in the Sixteenth Century: Presence, Activities, and the Rise of Separatism

Heinrich Kehler

Pastor in der Gemeinde Porta Westfalica heinrich.kehler@gmail.com

Anabaptism in sixteenth-century continental Europe swept through almost all European countries.1 After Luther's initiation of the Reformation. Anabaptists arose even in areas least expected. It almost seems that nothing could stop this powerful movement. In England, however, the situation appears to have developed differently. This article intends to delineate Anabaptist development in sixteenth century England during the English Reformation. The goal of the current study is to show that while Anabaptists were present in England from the beginning of the English Reformation in the sixteenth-century, there is not enough evidence to claim the movement had a significant impact. However, due to the lack of evidence it also seems reasonable to theorize that towards the end of the sixteenth century Anabaptism might have had a certain impact on English Separatism.

Anabaptists in Sixteenth Century England: Presence and Activities

There is no doubt that Anabaptists were present in England during the English Reformation in the sixteenth century.² Ernes B. Bax writes, "Anabaptism would seem to have been introduced into England a few years after its origin in Zürich, but precisely how, when, or by whom is difficult to determine."³

In Dickens' view, it was Lollardy that had prepared the soil for dissent du-

¹ A Paper Presented at the ETS Annual Meeting in 2017 in Providence, RI

² As Dickens notes, "In general, English Anabaptism forms a pendent to the story of the Netherlandish movement. By 1530 several radical tracts had reached England, seemingly form Antwerp, and within two or three years there existed Anabaptist groups among the numerous Netherlandish immigrants." A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966), 140. Estep also asserts that "it seems, therefore, that continental Anabaptists were present and not without influence in England from about 1534." William Roscoe Estep, *The Anabaptist Story: An Introduction to Sixteenth-Century Anabaptism* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub., 1996), 275.

³ Ernest B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists* (New York: Augustus M. Kelley, 1970), 332.

ring the English Reformation.⁴ While there are several dissimilarities between Lollardy and Anabaptists, both share at least four critical views. First, both were dissatisfied with the current magisterium. Second, both emphasized the need for reform. Third, both rediscovered the value of private reading of Scripture. And fourth, both questioned the traditional view of the Sacraments.⁵ One can assume, therefore, that Anabaptism, coming from the Netherlands, mingled with Lollar-

dy, which at that time was present in England for well over a hundred years.⁶

It is beyond doubt, therefore, that at the beginning of the 1530s some of the ideas of the continental Anabaptists, who came mostly either as refugees or business people, were not totally new in England. According to Robert G. Torbet, there is no doubt that alongside Lutheran and Reformed theology Anabaptist teachings spread in England in the first half of the sixteenth century as well.⁷

Major evidences for Anabaptist presence in England at the dawn of the English Reformation stem from their opponents. Various official statements, including the Royal Proclamations, court records, and publications against Anabaptism show that the movement was not only present but also unwelcomed during that time.⁸ The problem

⁴ A. G. Dickens, *The English Reformation* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991), 58-59.

⁵ Ibid., 46-90; Anne Hudson, *The Premature* Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History (New York: Oxford University Press, 1988), 281-94; Edward A. Block, John Wyclif: Radical Dissenter (San Diego, CA: San Diego State College Press, 1962), 9-27,33-42; Estep, The Anabaptist Story, 177-99. See also Irvin Buckwalter Horst, The Radical Brethren: Anabaptism and the English Reformation to 1558 (Nieuwkoop: De Graaf, 1972), 37-39. In an encyclopedia article, Horst notes, "That much of English Anabaptism in this early period was nonseparatist may be due to Lollard precedents as well as to the spiritualistic strain of the Anabaptists who came to England. It may have had more separatist manifestations than we are able to discover today, but from the evidence available it is clear that it did not become an organized movement of gathered churches comparable to the Swiss Brethren and the Mennonites on the Continent." Irvin Buckwalter Horst, "England," [on-line]; accessed March 15, 2012; available from http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/E565.html; Internet. H. Maynard Smith goes even so far as to claim, "Anabaptists were indistinguishable from Lollards except in name." H. Maynard Smith, Pre-Reformation England (London: Macmillan, 1938), 280.

⁶ Horst concludes, "The influence from abroad was of consequence, but the character of anabaptism [sic] in England was formed by the Lollard and other native nonconformities." Horst, *The Radical Brethren*. 56.

⁷ Robert G. Torbet, *A History of the Baptists* (Valley Forge, PA: Judson Press, 1963), 25. He further states that studies in Mennonite history show that Anabaptist teaching was to be found in England quite early in the sixteenth century. Large numbers of this sect came in 1528 and the years that followed until 1573, when it was estimated that some fifty thousand were in the country. Economic conditions encouraged the influx since there was a ready market for steady labor. They congregated in towns such as London, Norwich, Dover, Sandwich, Canterbury, Colchester, and Hastings. Ibid., 26.

⁸ As Horst notes, "The presence of Anabaptism in England is reflected in the confessional literature of both the Anglican and Presbyterian churches. The earliest formularies, the *Ten Articles* (1536)

is, however, that the name Anabaptist was used rather loosely in sixteenth century England. Champlin Burrage notes that it was used "as a generic term to designate separatists, or indeed any persons of irregular or fanatical religious opinions," and therefore concludes, "For this reason many mistakes concerning the early Anabaptists have been made." One of the main challenges of studying Anabaptists in England during the English Reformation, therefore, is to distinguish between the generic and the specific use of the term Anabaptist. 10

Different opinions arise among historians about Anabaptism's impact on sixteenth century English society. Dickens, for instance, holds that Anabaptism made modest contribution to English Nonconformity during the Tudor reign. D. M. Loades even assumes that since there is no known English Anabaptist confession from the sixteenth century, the English Anabaptist movement was rather loose and insig-

and *The Bishop's Book* (1537), as well as *The King's Book* (1543), name the Anabaptists and oppose their view of baptism. In a much more inclusive way the views of the Anabaptists are rejected in the *Forty-Two Articles* of 1553." Horst, "England".

nificant.¹² In the following subsections, several Anabaptist appearances in England from the reign of Henry VIII to the reign of Elizabeth I will be discussed.

Anabaptists under Henry VIII (1509—1547)

Anabaptism in England under Henry VIII made its first appearance probably not earlier than 1528. Krahn reports that from 1528 onward, may Dutch Anabaptists found refuge and work in England under Henry VIII, writing that "many resided in London; other were employed in the factories of Norwich and other cities. Thus London became a center for all three dissenting groups [Sacramentarians, Reformed, Anabaptists]."13 Erasmus was probably aware of that, as he informed the then yet to be Lord Chancellor Sir Thomas More about the threat of Anabaptism in 1528.14 Horst states that "the begin-

⁹ Champlin Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550—1641)*, 2 vols., vol. 1 (Cambridge: Unity Press, 1912), 41. Horst notes that the term Anabaptist "became a common pejorative of the English Reformation and throughout the 16th and 17th centuries was used with specific as well as generic connotations." Horst, "England".

Horst, The Radical Brethren, 32.

¹¹ Dickens, The English Reformation, 14.

¹² He adds that like the Lollards, each Anabaptist community, or even each Anabaptist individual, had its own belief. D. M. Loades, *Politics, Censorship, and the English Reformation* (New York: Pinter Publishers, 1991), 181.

¹³ Cornelius Krahn, *Dutch Anabaptism: Origin, Spread, Life, and Thought* (Scottdale, PA: Herald Press, 1981), 214. Dickens, however, sees a beginning influence of Anabaptism in England from 1534. A. G. Dickens, *Reformation Studies* (London: Hambledon Press, 1982), 275.

¹⁴ He wrote, "The past centuries have not seen anything more monstrous than the Anabaptists, or more numerous than such baneful curses." Thomas Saint More, *The Correspondence of Sir Thomas More*, ed. Elizabeth F. Rogers (New Jersey: Princeton University Press, 1947), 395. See also George Huntston Williams, *The Radical Reformation* (Kirksville,

nings of anabaptism [sic] in England during the 1530s were associated with foreigners arrested for heresy and with local groups active in book distribution and meetings."¹⁵ Thus one can assume that even before Henry VIII's initiation of the English Reformation, the Anabaptists were present and known in England.

After 1530, "several radical tracts had reached England, seemingly form Antwerp, and within two or three years there existed Anabaptist groups among the numerous Netherlandish immigrants."16 Sometime between 1532 and 1534 six English and two Dutch Anabaptists were arrested in London, accused of importing and distributing a book of Anabaptist confession.¹⁷ Horst speculates that the confession may even have been an English translation of the Schleitheim confession, written in 1527.18 An interesting figure arises in connection with these arrests described in the preceding paragraph. A man named Herman Bastian appears in the court lists as the Bishop and Reader of the mentioned Anabaptist community in London.

MO: Truman State Univ. Press., 2000), 605; Horst, *The Radical Brethren*, 40-42.

While Bastian's name is Dutch, the most remarkable thing is that he bears two titles at the same time. The title of a Bishop may originate from Dutch Anabaptist tradition. However, the title *Reader* stems from the Lollard movement. Bastian, thus, is referred to with two titles, describing him as a leader according to the Lollard and the Anabaptist traditions.¹⁹

One of the most critical events in Anabaptist history is the debacle of Münster. While the suppressions of Anabaptists in England were rather lax, this changed after the fall of Münster in June 1535.²⁰ This event caused

the form of Anabaptism, Watts holds that in the first part of the English Reformation mainly Malchiorite Anabaptism was present in England. Michael R. Watts, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1978), 8-9.

¹⁶ Dickens, Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe, 140.

Williams, The Radical Reformation, 605.

¹⁸ Horst, The Radical Brethren, 49-51.

¹⁹ Ibid., 52-53. The question, then, becomes whether this Anabaptist community consisted of both Lollards and Anabaptists. Williams, too, mentions Bastian (or Sebastian as he calls him) as a Bishop and Reader of a London Anabaptist community. Williams, *The Radical Reformation*, 606.

²⁰ Alan Kreider, "English Episcopal Draft Article against the Anabaptists, 1536," Mennonite Quarterly Review 49, no. 1 (1975). Noteworthy is Kreider's discussion about Horst's claim that the suppression of Anabaptism was motivated politically rather than theologically. Kreider claims to have found a document among the Theological Tracts in the Public Record Office in London, which would force Horst to revise his argument that Henry VIII's reaction to the Anabaptists in the 1530s and especially in his proclamation in 1535 had been rather lax. Horst claims, that Henry's reactions were motivated politically rather than theologically. The document mentioned by Kreider contains a draft written by Henry's Bishops in March 1536 about the issues of honoring of saints, purgatory, clerical marriage, justification by faith alone, miracles, and pilgrimages. In the section entiteled "Salvacion of children, infantes, & innocentes," the Anabaptists are mentioned. According to Kreider the sentence reads, "And all the Anabaptistes opynions contrary to hit, or any other manes opinione in oney thynge to the Anabaptistes agre-

a rising awareness of possible consequences of Anabaptist teachings. It is no wonder, then, that the situation for Anabaptists in England after Münster became rather tense.

Shortly before the fall of Münster, Henry VIII issued his first Royal Proclamation, referring specifically to the Anabaptists in his kingdom. The Royal Proclamation entitled "Ordering Anabaptists to Depart the Realm" was issued in London in the month of March 1535. In the proclamation, Henry VIII makes known that some people in his kingdom had been re-baptized. These subjects do not hold to the doctrine of transubstantiation. Teaching others to do likewise, many people were convinced by these "Anabaptist" views. Henry VIII then commands that upon punishment with death people holding such opinions and heresies have to leave his kingdom within twelve days.²¹

able therein or aney parte thereof, to be reputed amonge vs hereses erroneous & detestable" (40). Although then intention of the mentioning of the Anabaptists is not clear, it is remarkable that the Bishops see a threat in Anabaptism as early as March 1536. Horst's claim that Henry VIII and his government considered Anabaptism politically rather than theologically dangerous, therefore, has to be revised (40-42). See also Horst, *The Radical Brethren*, 61, 65, 77. Loades affirms that persecution of radicals under Thomas More went almost unnoticed. It is remarkable that in the same moth of More's execution, June 1535, the first Anabaptists were burned in London as well. Loades, *Politics, Censorship, and the English Reformation*, 180.

²¹ Paul L. Hughes and James Francis Larkin, *The Early Tudors (1485-1553)*, 3 vols., vol. 1, Tudor Royal Proclamations (New Haven: Yale University Press, 1964), 227-28. See also Rudolph W. Heinze, *The Pro-*

After the fall of Münster in June 1535, Münsterite Anabaptists were hunted and scattered all over continental Europe. English authorities, especially Cromwell, were informed and warned about Anabaptists seeking safety in England as well.²² In June 1535, the month when Münster fell, some twenty-five Anabaptists were burned in London and its vicinity. James Gairdner notes that twenty-five Dutch Anabaptists were examined in St. Paul's Church on May 25, 1535. Fourteen were condemned to death by burning. The others were first reconciled with the Church of England, and then sent back to the Netherlands in order to face trial in their own country. Then, on June 4. 1535 two of the fourteen were burned in Smithfield. The remaining twelve were sent to other towns, facing the same fate.23

clamations of the Tudor Kings (New York: Cambridge University Press, 1976), 135.

²² Williams, *The Radical Reformation*, 606. Ernest Payne notes that "even in England, there were burnings and executions that were the direct result of Münster." Ernest A. Payne, *The Baptist Movement in the Reformation and Onwards: A Lecture Delivered before the Newcastle Theological Society at King's College, Newcastle* (London: The Kingsgate Press, 1947), 16. Despite the fact that Anabaptists in England were mainly Malchiorite in doctrine, which means that they rejected violence, the fear of Münster was always present in England since 1535. Diarmaid MacCulloch, *The Later Reformation in England*, 1547-1603 (Houndmills, Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave, 2001), 127.

²³ James Gairdner, *The English Church in the Sixteenth Century: From the Accession of Henry Viii to the Death of Mary*, ed. W. R. W. Stephens and William Hunt, 8 vols., vol. 4, The History of the English Chruch (London: Macmillan and Co., 1902), 157.

In the aftermath of Münster, an Anabaptist conference was held in Bochholt, Westphalia in August 1536. Initiated and sponsored by an Englishmen simply called Henry, the conference was set up to negotiate the future of Anabaptism. Four or five groupings were present at the meeting, including "the rampaging Batenburgers and chastened Münsterites through Davidjorists to still expectant Melchiorites and quietistic Obbenites,"24 Williams writes that a group of "radical Anabaptists from as far away as England" attended the conference, as well.25 Horst mentions three participants from England, namely Henry, the initiator, Jan Matthijsz, and Johan van Utrecht.²⁶

Two years later, in September 1538, Philip of Hesse, Johann Friedrich of Saxony, and Melanchton composed a letter to Henry VIII warning him about the rising Anabaptist movement in England.²⁷ The reason for this warning was

a discovered letter composed by Peter Tasch, who was a Malchiorite Anabaptist from Hessen, Germany.²⁸ In this letter, Tasch describes his joy about the growing Anabaptist movement in England.²⁹ Philipp and Friedrich attached

call to Münster in 1534-1535. For an unknown reason, however, she stayed in the Netherlands. "The Trumpet Song" was composed by her, demonstrating her grief of the whole story of Münster. During this time her husband left he for two years, going on a business trip. In this time she received David Joris in her house, providing him refuge from local authorities. Anna's and Joris' relationship was intense yet apparently not sexual. However, as her husband Arent returned unexpectedly, he discovered learned about Joris' extended stay in his house during his absence. Suspecting more than a casual relationship, he spread rumors that his wife had ben unfaithful to him. A few days after his arrival, he returned to England, yet this time taking Anna with him. Then, in November 1538 Anna returned from England with a fifteen-month-old son. Nothing is known about her husband Arent. It is assumed that he had fallen victim to the persecution unleashed by Thomas Cromwell in October of 1538. After being recognized as Anabaptists because of singing their hymns, Anna was sentenced to death by drowning in January 1539 in Rotterdam. As it turned out, during her stay in England Anna wrote a letter to Joris, who then retained contact with the brethren in England. C. Arnold Snyder and Linda A. Huebert Hecht, Profiles of Anabaptist Women: Sixteenth-Century Reforming Pioneers (Waterloo, Ont.: Published for the Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1996), 336-51. See also Horst, The Radical Brethren, 54-55; Williams, The Radical Reformation, 584-85, 606; Krahn, Dutch Anabaptism, 200.

- ²⁸ Williams, *The Radical Reformation*, 668-72; Horst, *The Radical Brethren*, 81.
- ²⁹ Tasch literally writes, "In Engelland gait die wahreit trefflich in stille fort. Der Herr weiß wie lang. ... Ich habs wol gelesen, ich freue mych der gaben, den ich fület wol, das der Herr myt jn ist, und ich hette auch in Engelland gereyset, wo ich nit in meinem gewissen genotigt were gewest, biß hierher

²⁴ Williams, The Radical Reformation, 582.

²⁵ Ibid. See also Watts, *The Dissenters*, 9; Krahn, *Dutch Anabaptism*, 215.

²⁶ Horst, *The Radical Brethren*, 79. Jan Matthijsz should not be confused with the Jan Matthijsz who baptized Jan van Leiden in 1533 before van Leiden went to Münster. Krahn, *Dutch Anabaptism*, 215. Furthermore, Horst claims that this Henry might have been the same person referred to as Henry Hart, a free-will-secterian from the Kent/Essex area. Horst, *The Radical Brethren*, 122.

²⁷ Williams, *The Radical Reformation*, 606-07; Krahn, *Dutch Anabaptism*, 215; Gairdner, *The English Church in the Sixteenth Century*, 203. Between Bocholt and the corresponce with Philip and Frederick, another Anabaptist figure lived in England for a short time. Snyder and Hecht report of an Anabaptist woman called Anna Jansz of Rotterdam, who with her husband Arent Jasz sympathized with the

a Latin translation of Tasch's letter to their message to Henry VIII, encouraging him to take care of the Anabaptists in his country.³⁰

A few months later, on November 29, 1538 Matthijsz, one of the attendants of the Bochholt conference, was burned in Smithfield.31 Some days before the trial and death of Matthijsz, on November 16, 1538 Henry VIII issued a second Royal Proclamation against the Anabaptists, intending to set an example with those Anabaptists already imprisoned by punishing them "according to their deserts."32 Also punished would be those who distributed any content of the Anabaptist heresy. Moreover, all Anabaptists who were "not apprehended or known" had to leave the country within eight or ten days after the pro-

zu reysen." Paul Wappler, Die Stellung Kursachsens Und Des Landgrafen Philipp Von Hessen Zur Täuferbewegung, ed. Joseph Greving, Reformationsgeschichtliche Studien Und Texte (Münster: Aschendorff, 1910), 71-72.

³⁰ Ibid., 73-77. Noteworthy is that Melanchton actually intended to describe the Anabaptist in a more harmless way. Melanchton's mild description read "Und es sein die wiedertäufer nit alle gleich, enstheils seint arme, gutherzige, verfuhrte leut und einstheils verzweifelte, böse, hartnäckige buben." Ibid., 76. Yet Phillip and Frederick revised the latter, omitting totally this very sentence of Erasmus. Ibid., 76-77.

³¹ Estep, *The Anabaptist Story*, 275; Krahn, *Dutch Anabaptism*, 215.

³² Hughes and Larkin, *The Early Tudors* (1485-1553), 272. He describes the Anabaptists with the following description, "they lurk secretly in divers corners and places, minding craftily and subtly to provoke and stir the King's loving subjects to their errors and opinions."

clamation. If they failed to do so, they would face the death penalty.³³

At the beginning of the next year, however, Henry VIII issued a third Royal Proclamation concerning Anabaptists. On February 26, 1539 he was willing to pardon recanting Anabaptists and to welcome them back to the Church of England. Anabaptists in prison, who were willing to recant, were allowed to enjoy the same pardon. However, in the case that after the proclamation anyone would be convicted of adhering to Anabaptism, immediate execution would follow.³⁴ This was Henry VIII's last Royal Proclamation concerning Anabaptists. Thereafter, not much is known about Anabaptists in England until the death of Henry VIII in 1547. It is possible that after the last relatively mild Royal Proclamation not much attention had been given to Anabaptists in England. Williams reports only two executions of Dutch Anabaptists in June 1540.35

³³ Ibid., 273. Heinze argues, furthermore, that after this Royal Proclamation Henry VIII was sitting at the trial of an Anabaptist, probably Matthijsz, trying to convert him, triggered the royal proclamation against Anabaptists in November 1538. Heinze, *The Proclamations of the Tudor Kings*, 11.

³⁴ Hughes and Larkin, *The Early Tudors (1485-1553)*, 280. See also MacCulloch's description of Cranmer's involvement in the draft of this Royal Proclamation in Diarmaid MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), 235.

³⁵ Williams, The Radical Reformation, 607.

Anabaptists under Edward VI (1547—1553)

As Edward VI succeeded his father Henry VIII as a young boy, Archbishop Cranmer and Edward's Lord Protectors Somerset and later Northumberland lead the country. Interestingly, during Edward VI's reign no Royal Proclamation against Anabaptists was issued. One of the main reasons might be Cranmer's primary focus on the Reformation, which had slowed in the last years of Henry VIII.36 Cranmer's resulting tolerance towards other religious groups is seen in the fact that he allowed international churches of continental refugees into England.37 MacCulloch notes that Somerset's and Cranmer's relative tolerance of Anabaptists and other radicals may have had its origin in an irenic policy in connection with the theology of the sacraments. Both were convinced that a schism would be the least they need in order to proceed with the Reformation.38

Be that as it may, some incidents of Anabaptists being suppressed and executed are reported during Edward VI's reign. The case of Joan Bocher, a

³⁶ Dickens observes that "by the reign of Edward VI a number of native converts were joining their ranks in Kent and Essex." Dickens, *The English Reformation*, 263. At another place, Dickens even describes Edward's reign as being more liberal. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth-Century Europe*, 140.

wealthy and influential Anabaptist woman from London, provoked the action of Cranmer and Somerset. After a respectable defense in front of Cranmer and other Bishops concerning the doctrine of the celestial flesh, she was condemned to death on April 29, 1549.³⁹

Another significant Anabaptist figure under Edward VI and Mary I was

³⁹ Horst, The Radical Brethren, 110. The execution, however, was delayed more than a year. Finally, on May 2, 1550 she was burned at Smithfield. Ibid., 109. Horst suggests that Bocher's burning actually was a defeat for Cranmer, for throughout Borcher's trial he tried to defend her. Bocher's execution, furthermore, initiated the accusation that Cranmer tolerated the developing sects around Kent and Essex. Ibid., 111. For more information about the case of Joan Bocher, see Michael T. Pearse, Between Known Men and Visible Saints: A Study in Sixteenth-Century English Dissent (Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1994), 81-98; Loades, Politics, Censorship, and the English Reformation, 183; Watts, The Dissenters, 9-11; Williams, The Radical Reformation, 1197. Gairdner further reports that Bocher alluded to the example of Anne Askew, who was condemned burned because of her rejection of the doctrine of transubstantiation at the age of twenty six on July 16, 1546. According to Gairdner, Bocher said to the judges, "It is a goodly matter, [...] to consider your ignorance. Not long since you burned Anne Askew for a piece of bread, and yet came yourselves to believe and profess the same doctrine for which you burned her. And now, forsooth, you will needs burn me for a piece of flesh [her view of the Melchiorite doctrine of celestial flesh of Jesus], and in the end you will come to believe this also, when you have read the Scripture and understand them." Gairdner, The English Church in the Sixteenth Century, 279. For more about the case of Anne Askew, see Thomas Betteridge, Tudor Histories of the English Reformations, 1530-83 (Brookfield, VT: Ashgate Publishing Company, 1999), 80-110.

³⁷ Dickens, *The English Reformation*, 261.

³⁸ Diarmaid MacCulloch, *The Boy King: Edward Vi and the Protestant Reformation* (New York: Palgrave, 2001), 68-69.

Henry Hart of Kent. 40 Hart first gets attention as one of the anti-trinitarian, free-will/anti-predestination, and later separatist dissenters of Kent. Nothing is known about him prior to 1548. After 1550 he is definitely known to the authorities as a sectarian.41 Martin describes Hart as one who was primarily interested in the Bible, and that all of his beliefs and actions stem from this attitude.42 Whether he actually was an Anabaptist is disputed. The remarkable issue is that most of his doctrinal beliefs are similar to those of the Anabaptists. Estep, therefore, has little doubt that Hart can be classified as an Anabaptist.43 While not persecuted under Edward VI, Hart was imprisoned under Mary I. in 1555. Nothing is known about him after 1557.44

Another significant figure in connection with the Anabaptists in England under Edward VI is John Laski. Laski, a Polish Reformer, knew the Anabaptists from his debates with Menno Simons in the 1540s in Frisia, northern Germany. The debates were interrupted by Cranmer inviting Laski to England in 1548 in order to make him superintendent of one of the Reformed Stranger's Churches in London.45 Williams reports, "Laski was a recognized councilor for the II Edwardian Prayer Book and the Ordinal."46 Thus, it is evident that during the time of Edward VI, there were influential figures in England who not only knew the Anabaptists, but actually knew them and their theology from previous encounters on the continent.

The last issue of interest in connection with Anabaptism in England under Edward VI is Cranmer's composition of the Forty-Two Articles of 1552. Mac-Culloch submits that a good portion of the Forty-Two Articles was intended to build a stronghold against radicalism, including Anabaptism.⁴⁷ Since no less

⁴⁰ Thus, he might have died during his imprisonment. Williams, *The Radical Reformation*, 1198-99; Watts, *The Dissenters*, 11.

⁴¹ J. W. Martin, *Religious Radicals in Tudor England* (London: The Hambledon Press, 1989), 71-82; Pearse, *Between Known Men and Visible Saints: A Study in Sixteenth-Century English Dissent*, 62.

⁴² J. W. Martin, "English Protestant Separatism at Its Beginnings: Henry Hart and the Free-Will Men," *Sixteenth Century Journal* 7, no. 2 (1976).

⁴³ He writes, "Even though Hart may not have practiced believers' baptism or established churches according to the Anabaptist model, it seems fairly obvious that his teachings regarding free will, the new birth, and discipleship were true to Anabaptist insights." Estep, *The Anabaptist Story*, 276-77. Loades, in contrast, states that while Heart had connections to Anabaptists, he actually did not profess any of the characteristic Anabaptist teachings. Therefore, the sectarian congregation at Kent can be hardly labeled as Anabaptists. Loades, *Politics, Censorship, and the English Reformation*, 182-83.

⁴⁴ Pearse, Between Known Men and Visible Saints: A Study in Sixteenth-Century English Dissent, 65.

Williams, The Radical Reformation, 734.

⁴⁶ Ibid., 1195.

⁴⁷ MacCulloch, *The Boy King*, 141. Loach, too, sees the Fourty-Two Articles being directed against Anabaptism. Yet she appears to go too far by making the conclusion, "The articles condemned Anabaptism as unequivocally as the condemned popery." Jennifer Loach, G. W. Bernard, and Penry Williams,

than seventeen of the articles were directed against Anabaptism, Estep concludes, "If Anabaptists were not strong contenders for the minds and hearts of Englishmen, it would hardly have been necessary to give so much attention to their teachings."

Anabaptists under Mary I (1553—1558)

Not much is known about Anabaptists and their activities under Mary I. Also, no Royal Proclamation specifically against Anabaptists was issued by her. One reason for this might be that she made no distinction between Protestants and radicals or sectarians.⁴⁹ It is remarkable, however, that most executions during Mary I's reign took place in London and the south-eastern counties, Kent and Essex. According to Hughes, seventy-four executions are recorded in Essex, seventy-three in Kent, and sixty in London. He connects this with the fact that Kent and Essex were the cities with the most Anabaptists. 50 Horst assumes that at least twothirds of those executed under Mary I were laymen. Since Protestant victims were mostly convinced Protestant cler-

Edward Vi (New Haven: Yale University Press, 1999), 124.

gy, he infers that the only lay-people who would not be willing to recant must have been Anabaptists.⁵¹ Another significant issue is that in Mary I's prisons Protestants and Anabaptists often shared a cell. Under Mary I, thus, Protestants and Anabaptists shared the same fate.⁵²

Anabaptists under Elizabeth I (1558—1603)

While there were almost no executions of Anabaptists and sectarians under Elizabeth I, repression still persisted during her reign. Of course, the repressions were not as hard as under Mary I.⁵³ Elton appropriately characterizes Elizabeth I as a cautious Queen, not wanting to go too far either to the left or right in matters of Reformation. Instead, her first intent was peace

⁴⁸ Estep, *The Anabaptist Story*, 276.

⁴⁹ Loades, *Politics, Censorship, and the English Reformation, 183-84*. Dickens even holds that Mary haunted Protestants with more zeal than sectarians. Dickens, *The English Reformation,* 386.

⁵⁰ Philip Hughes, *The Reformation in England: Religio Depopulata*, 3 vols., vol. 2 (London: Hollis & Carter, 1954), 260-61.

⁵¹ Horst, *The Radical Brethren*, 158. Admittedly, this assertion is purely speculative, for Horst fails to provide any evidence for this claim. Yet, there might be some truth in the claim that lay-people not willing to recant have similarities with continental Anabaptists and their willingness even to die for their faith.

⁵² Ibid., 149-52. Also noteworthy is the fact that under the reign of Mary I, first appearances of the Family of Love become evident. Christopher W. Marsh, *The Family of Love in English Society, 1550-1630* (New York, NY: Cambridge University Press, 1994), 66-68.

Fike, for instance, suggests that during Elizabeth's reign, the Anabaptists "were quiet people who met in secret and out-of-the-way places to worship according to their conscience." Edward Carey Pike, *The Story of the Anabaptists* (London: National Council of Evangelical Free Churches, 1904), 110.

and quietness.54 Chadwick, furthermore, argues that the unsettlement or the religious situation under Elizabeth I was the main reason sectarian groups like the Anabaptists flourished.55 Another reason for many Anabaptists coming from the continent was Elizabeth I's political-economic strategy to invite persecuted Reformed traders and craftsmen to England, which resulted in many Anabaptists following the invitation as well. The Dutch immigrants were allowed to organize in Reformed Strangers' Congregations in London.56 Yet although many an Anabaptist followed Elizabeth I's invitation, she did not welcome them and suppressed them wherever they were discovered. Mac-Culloch notes that in her irenic politics she attempted to unite Catholics and Protestants by setting them against the Anabaptists.57

One of Elizabeth I's major political actions against dissenters was the publication of the Thirty-Nine Articles in 1563. Directed against both Catholics and Sectarians/Anabaptists, the Queen intended to mark down the official tra-

jectory of the Church of England.⁵⁸ Dickens observes that "the attack on Anabaptism can be traced in fewer than eighteen of them (ii-iv, viii-x, xv, xviii, xix, xxiv and xxxvi-xlii)."⁵⁹

A further official move against Anabaptists by Elizabeth I was her Roval Proclamation, issued on September 22, 1560 and entitled "Ordering Deportation of Anabaptists." Accordingly, Elizabeth I realized that her country, especially the maritime towns, were favorite refugee places for Anabaptists from the Continent. This led to "sundry persons being infected with certain dangerous and pernicious opinions in matters of religion contrary to the faith of the church of Christ" by Anabaptists. She therefore commanded that her Bishops examine their church flock, and deport Anabaptists out of the country within twenty days. If they did not leave the country, forfeiture of all their goods and imprisonment would follow "by the laws either ecclesiastical or temporal." Moreover, Elizabeth I forbade all private worship meetings, preaching, and ministry of sacrament, which were to be punished with imprisonment.60

⁵⁴ G. R. Elton, *England under the Tudors*, 2nd ed. (London: Methuen, 1974), 262-69.

⁵⁵ Owen Chadwick, *The Reformation* (Baltimore, MD: Penguin Books, 1970), 203.

⁵⁶ C. Norman Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," *Mennonite Quarterly Review* 34, no. 1 (1960): 5-6.

Diarmaid MacCulloch, Suffolk and the Tudors:
 Politics and Religion in an English County, 1500-1600
 (New York: Oxford University Press, 1986), 181-82; MacCulloch, The Later Reformation in England, 1547-1603, 127.

⁵⁸ William P. Haugaard, *Elizabeth and the English Reformation: The Struggle for a Stable Settlement of Religion* (London: Cambridge University Press, 1968), 249, 59-66. See also Oliver O'Donovan, *On the Thirty Nine Articles: A Conversation with Tudor Christianity* (London: Scm Press, 2011).

⁵⁹ Dickens, The English Reformation, 281.

⁶⁰ Paul L. Hughes and James Francis Larkin, *The Later Tudors (1588-1603)*, 3 vols., vol. 3, Tudor Royal Proclamations (New Haven: Yale University Press, 1969), 148-49. Wilbur observes that while Elizabeth

Concerning actions from the Anabaptists side, the following issues are known. Elizabeth I's hesitation to burn heretics resulted in many Anabaptists ending up in prison. In prison, they were often assisted by fellow Dutch immigrants from the Reformed side. Kraus observes that Dutch Reformed immigrants used to translate Anabaptists in front of English authorities. While not approving Anabaptist beliefs, they, nevertheless, helped them in many ways. 61 Also, Williams reports that in 1562 a Reformed Dutch minister from London's Dutch congregation called Adrian Haemstede was asked by local Anabaptists to make a petition to the Bishop for the right to meet peacefully and separately from the Strangers' church in London. It is known that Haemstede sympathized with the Anabaptists, seeing them as his brethren and weak members for Christ. At the end, the petition was rejected, resulting in his excommunication and banishment from England.62

I allowed the reestablishment of Stranger's Churches in London in 1559 and abolished the laws for burning heretics, a year later she realized that heresies were flourishing in the country. This forced her to release the proclamation in 1560 that banished all Anabaptists (see above). Earl Morse Wilbur, A History of Unitarianism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1952), 173-74.

- Often times this occurred in the intention to pursue Anabaptists to leave their heretical beliefs and join their Reformed churches. Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 11.
- ⁶² Williams, *The Radical Reformation*, 1202-03. See also Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 6.

Another significant figure under Mary I and Elizabeth I is Robert Cooche. Not much is known about Cooche except what is evident from his writings, published by his enemies. Cooche may have been the only Englishmen who had been re-baptized. Yet it is also possible that he did not go so far. It is certain that he was an anti-pedobaptist. The significance of Cooche is that despite holding Anabaptist views he was as "a keeper of Queen Katherine Parr's wine cellar, and later a singer in Elizabeth I's chapel." Pearse suggests that he "was perhaps the most highly placed, socially, of all the mid-century radicals."63

On Easter in 1575 twenty-five Anabaptists were arrested in London. Most of the arrested were Dutch immigrants. In the subsequent interrogation, they were asked four questions, which they had to answer with either "yes" or "no." The first question was whether they believed that Christ had assumed his flesh and blood from Mary. The second guestion was whether they held to the view that infants should be baptized. The third question was whether Christians were allowed to take a civil oath. And the fourth question was whether Christians were allowed to hold civil office.64 Watts asserts that

⁶³ Michael T. Pearse, "Robert Cooche and Anabaptist Ideas in Sixteenth-Century England," *Mennonite Quarterly Review* 67, no. 3 (1993): 337. See also Burrage, *The Early English Dissenters in the Light of Recent Research* (1550—1641), 57-60.

⁶⁴ Thieleman J. van Braght, *The Bloody Theater: Or, Martyrs Mirror of the Defenseless Christians* (Mennonite Publishing House, 1950), 1012-17.

this group had made at least one English convert, known only by his initials "S.B." S.B. was a carpenter, an uneducated man, according to himself. S.B. defended typical accusations against Anabaptist beliefs like pacifism and the swearing of oaths with unexpected excellence. After being convicted guilty, two of the group were burned in London. The rest were deported back to the Netherlands.

Although not to be confused with the English Anabaptists, the Family of Love was, nevertheless, a descendent of a Dutch mystic from Emden called Hendrik Nichlaes/Nicolas. A founder and prophet of the movement, Nichlaes emphasized a more spiritual view of faith and practice. He had no issues with outward practices of the local Christian religion.⁶⁷ Thus, the Family of Love members, while outwardly attending the worship services of the Church of England, inwardly adhered to a more mystical view of religion. While definitely having some commonalities with more spiritual Anabaptism, it is, however, more than questionable to see them as Anabaptists. 68 Recognizing some significant influences of Lollardy and Anabaptism in the later Family of Love, Marsh suggests that Nichlaes'

writings should be placed within the tradition of late medieval mysticism rather than within the Anabaptist tradition.⁶⁹

The remaining issue of possible connections between the Anabaptists in England under Elizabeth I and the rising Separatist tradition will be discussed in the next chapter. At this point it becomes evident that taking into consideration all the issues discussed above, it becomes clear that while certainly being present in England throughout the Reformation, there is no evidence of Anabaptists impacting the situation significantly.70 While there is some room for speculation, definite examples about possible Anabaptist influences are hardly provable. With this in mind, the focus shall now shift to the rise of the Separatist movement under Flizabeth I.

⁶⁵ Watts, The Dissenters, 13.

⁶⁶ Braght, The Bloody Theater, 1017.

⁶⁷ Williams, *The Radical Reformation*, 1209-11. See also Marsh, *The Family of Love in English Society*, 1550-1630; Horst, *The Radical Brethren*, 152.

⁶⁸ Dickens, for instance, sees the Family of Love as "the most important direct offshoot of Anabaptism in England." Dickens, *The English Reformation*, 266.

⁶⁹ Marsh, *The Family of Love in English Society, 1550-1630*. Loades also argues that the Family of Love cannot be classified as being a part of Anabaptism. Loades, *Politics, Censorship, and the English Reformation*, 187. Maybe because of this type of anonymous religion many of the members held high and influential positions in English society. The surprise was great as some of the personal guards of Queen Elizabeth I turned out to be Familists. Diarmaid MacCulloch, *The Reformation: A History* (New York: Penguin Books, 2005), 209. See also MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603*, 129.

⁷⁰ Smithson confirms this, saying, "despite all attempts to suppress it, Anabaptism persisted in England, though it made no strong appeal to the English mind." R. J. Smithson, *The Anabaptists: Their Contribution to Our Portestant Heritage* (London: James Clarke & Co., 1935), 203.

Anabaptism and the Rise of the English Separatist Tradition: Extinction, Influence, or even Continuity?

The relationship of English Anabaptists and Separatists has long been subject to debate. In order to find out whether Anabaptists went extinct, influenced or even continued to exist under the name of Separatism the following question must be considered. What was the relation of sixteenth-century English Anabaptism to English Separatism?71 Horst suggests two possible answers. The first option is that during the 1580s Anabaptism in England changed into Separatism. The second option is that Anabaptism in England was effectively crushed and that its spirit was revived in the Separatist tradition.⁷²

Be that as it may, it is remarkable that in those cities in England where the most Anabaptists could be found, later the first Separatists appeared. These locations were mainly London, Kent, and Essex and their vicinities. Estep points out that already in 1551 some sixty persons from Kent

and Essex were arrested for having refused to take communion in the Church of England for already two years. Taking into consideration that these might have been the first Separatists or at least predecessors of Separatism, Estep also mentions that these congregations were anti-predestinarian and pro free-will. This congregation might be the one lead by Henry Hart. "If Henry Hart's works are indicative of the theological complexion of the 'Kent sectaries,' they were Anabaptist in their soteriology and concept of the ethical requirements of the Christian life, if not in the practice of believers' baptism and the implementation of an Anabaptist church order."73 Was Hart, then, an Anabaptist and at the same time one of the first Separatists? Since no evidence for such an assertion is known, this proposal has to remain a hypothesis.74

Another crucial figure for a possible connection point between Anabaptists and Separatists is Robert Browne. Browne is often considered the founder of Separatism. Burrage suggests that Browne had "at least conferred" with Dutch Anabaptists in Norwich in the

⁷¹ Or as Estep puts it: "In unraveling the mystery of Dutch and English Anabaptist life and any possible influence on the English Reformation, several questions must be considered. What was the relation of sixteenth-century Anabaptism, first, to the rise of English Separatism; second, to the General Baptists; third, to the Particular Baptists; and fourth, to American Baptists?" Estep, *The Anabaptist Story*, 273.

⁷² Horst, "England".

⁷³ Estep, The Anabaptist Story, 277-78.

Also, it is not known whether Hart actually practiced believers' baptism (re-baptism). The fact that they saw the Sacraments differently does not necessarily mean that they went so far as to practice re-baptism. The fact that they did not take the Lord's Supper yet were not accused of taking it privately, also points into the direction that possibly they did not practice baptism privately.

1580s.75 Kraus, too, holds that "Anabaptist views were widely known among scholars and clergy during the years in which Robert Browne was formulating his own theological and ecclesiastical opinions, and there is no doubt that he was acquainted with them."76 Thus, there is the possibility that Browne had contacts with Anabaptists in Norwich.77 Kraus speculates that perhaps Browne, like the first Swiss Anabaptists some fifty years before him, grew impatient with the tarrying reform of the Church of England and its officials. "This insistence upon a separated, covenanted church led Browne, as it had the Swiss Anabaptists before him, to insist upon rigorous discipline within the covenanted fellowship."⁷⁸ There is, therefore, the option of Browne not getting the idea of separation from the Church of England by himself but got it through possible Anabaptist contacts.⁷⁹ When accused of being an Anabaptist, however, Browne rejected this charge vehemently. In fact, he might have had a lot of reasons to distance himself from Anabaptism. A major difference between Anabaptism and Browne was his indebtedness to Reformed doctrines.⁸⁰

⁷⁵ He adds, however, that it is not likely that he was in favor of their baptismal doctrines. Champlin Burrage, *The True Story of Robert Browne (1550 ?-1633): Father of Congregationalism* (London: Henry Frowde, 1906), 9-10.

⁷⁶ Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 7. Estep observes, "Norwich at this time was the center of radical Puritanism. St. Andrews was practically a Congregational church within the Anglican establishment. The radical nature of the Puritan movement here may have been due to the influence of the Mennonites in the area. Norwich had long been the refugee center for continental Anabaptist groups." Estep, *The Anabaptist Story*, 281.

⁷⁷ Douglas Campbell, *The Puritan in Holland, England, and America: An Introduction to American History*, 2 vols., vol. 2 (New York: Harper & Brothers Publishers, 1892), 179-80. Yet Kraus reminds the historian to remain cautious, for it is not known for sure that Browne's and the Anabaptist congregation at Norwich were identical. Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 13.

⁷⁸ Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 14, 17.

Chadwick describes the situation of Puritans and Separatists appropriately, writing, "If you begin to reform, how far shall you reform, and when will you consider your reform to have succeeded? ... The Reformation must be carried yet further, the work was but half done. And if the Protestant authorities of the land refused to allow the work to advance, perhaps it was better to abandon the parish church with its unworthy incumbent, and to meet apart, with godly men dedicated to an earnest faith." Yet was this not the very practice of the Anabaptists? Chadwick further suggests that "Browne adopted certain ideas found among the Anabaptists—that the Church shall consist only of true Christians, that the congregation binds itself in a 'covenant', elects or deposes its own ministers (and therefore each congregation is sovereign over its own life and order), that magistrates shall have no part in religion, that established and 'national' churches are wrong, that a spouse may separate from an unbelieving partner." Chadwick, The Reformation, 204-05.

⁸⁰ Robert Browne, A Treatife of Reformation without Tarying for Anie, and of the Wickendeffe of Those Preachers Which Will Not Reforme Till the Magiftrate Commande or Compell Them (n. p.: Richarde Painter, 1582). Due to the fact of a generic use of the term Anabaptist, this may not be surprising. Browne did not want to be put into the same category as the decried and hated Anabaptists. Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 7. See also W. H. Frere,

Kraus, therefore, concludes that "while there are broad similarities between the thought of Browne and the Anabaptists, the dissimilarities are of such a nature as to point to a minimum of direct relationship."⁸¹

Another significant congregation concerning possible connections between Anabaptists and Separatists is Richard Fitz's congregation in London, which was one of the first Separatist congregations in England. This community may represent a link between Anabaptist and Separatist ideas. Estep writes,

They possessed many concepts that were common to the Anabaptists, but there are others that are obviously not Anabaptist. It is possible that an Anabaptist influence was exerted from some source as yet unknown in the formation of the Fitz congregation. However, it would be a mistake to refer to this church as either an Anabaptist or a Congregational church. It was neither, as far as available documents indicate.⁸²

However, as is the case with Browne's congregation, no certain connections between Fitz's congregation and Anabaptist communities are provable.

Considering the accounts mentioned above, historians have come to

The English Church in the Reigns of Elizabeth and James I., ed. W. R. W. Stephens and William Hunt, 8 vols., vol. 5, The History of the English Chruch (London: Macmillan and Co., 1904), 261.

different conclusions. Some scholars hold that Anabaptism went completely extinct in England after the 1580s. Stuart Murray holds that "for the next 400 years, after this less-than-friendly reception, Anabaptist were absent from the British Isles." Loades even goes so far as to assert that the continental Anabaptist movement had never been transplanted to England. Finally, Clark argues that since there is no evidence of English Anabaptism flowing over into Separatism, it has to be assumed that it went extinct.

Other scholars, while definitely seeing analogies and even a certain amount of indirect Anabaptist influences on Separatism, deny any form of continuation whatsoever. White, for instance, recognizes some analogies yet denies any succession from Anabaptism to Separatism.⁸⁶ Kraus, how-

⁸¹ Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 18-19.

⁸² Estep, The Anabaptist Story, 280.

⁸³ Stuart Murray, *Anabaptist Stirrings in Britain* (Elkhart, IN: Mennonite Board of Missions, 2001), 1.

⁸⁴ Loades, Politics, Censorship, and the English Reformation, 182-83.

⁸⁵ See also Henry William Clark, *History of English Nonconformity: From Wiclif to the Close of the Nineteenth Century*, 2 vols., vol. 1 (London: Chapman and Hall, 1911), 130. Clark views English Anabaptists as "social revolutionaries much more than they were religious reformers." Besides their rejection of pedobaptism, "they had gone far to annihilate civil authority and to bring about social chaos," so Clark. He further writes, "They aimed at the overturning of the existing political and social order in favor of a political and social millennium as their fanaticism conceived it, and shrank from no method, however violent, of compassing their ends." Ibid., 128-29.

⁸⁶ B. R. White, The English Separatist Tradition: From the Marian Martyrs to the Pilgrim Fathers (London: Oxford University Press, 1971), xii-xiii.

ever, sees a more indirect succession. Browne certainly must have been aware of and even may have known Anabaptists. Yet because of the many dissimilarities he, too, denies any direct succession.⁸⁷ In a similar way, Burrage also sees no direct influence between Anabaptism and Separatism.⁸⁸

There are also those scholars who definitely see some potential of influence and even succession between English Anabaptism and Separatism. It is remarkable that "those very areas where Anabaptism had counted its greatest number of adherents—London, and the southeast and the middle-east counties—now witnessed the emergence of separatist English-speaking congregations." However, the-

re are also those scholars who, while favoring a certain type of succession, are well aware of the fact that due to missing evidence no certain claim can be made. Elton, for instance, although not having a high opinion of all sorts of Congregationalists, asserts that Anabaptism helped to develop Separatism, saying, "The Dutch brethren in particular exercised much influence on the growth of sects in Elizabethan and Jacobean England; they helped to develop the puritanical and self-consciously superior attitudes which are characteristic of all these 'gathered' Churches."90 Estep draws the perhaps most safe and yet appropriate conclusion, suggesting, "From the available evidence, it seems more than mere chance that the Separatist movement in England bore such a close resemblance to sixteenth-century Anabaptism. Apparently some segments within English Separatism only lacked a more favorable climate in order to emerge into fully developed Anabaptist churches."91

⁸⁷ Kraus, "Anabaptist Influence on English Separatism as Seen in Robert Browne," 19.

⁸⁸ He argues, "Into the final product [of Separatism] were woven many elements, the combined contribution of Anabaptists, Puritans, the Family of Love, the English Seekers, Brownists, Barrowists, Franciscans or Johnsonians, Ainsworthians, Independents, and still other groups of later English reformers." Burrage, The Early English Dissenters in the Light of Recent Research (1550—1641), 41. In a similar way Payne argues, "The source, therefore, of the English Free Churches cannot be sought in any one place. Wyclif as well as Luther, Hus as well as Calvin, Hubmaier as well as Menno Simons contributed consciously or unconsciously, directly or indirectly, to the stand taken by Robert Browne and his friends, even though it was finally independent study of the Bible and Elizabeth's determination to secure national uniformity, both religiously and politically, that caused the Puritan and Separatist movements to develop as they did." Ernest A. Payne, The Free Church Tradition in the Life of England (London: S.C.M. Press, 1965), 27.

⁸⁹ Williams, The Radical Reformation, 1207.

⁹⁰ G. R. Elton, *Reformation Europe, 1517-1559* (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1999), 66.

⁹¹ Estep, *The Anabaptist Story*, 283. While not focusing more on the succession from Anabaptists, to Separatists, to Baptists, Paige Patterson also holds that it is "unlikely that Baptists could have been immune to the cross fertilization of Anabaptist thought." Paige Patterson, "Genetics Versus Historiography: A Case for the Connection of Continental Anabaptism and Contemporary Baptists," (2009), 8.

Conclusion

Drawing a conclusion from the discussion provided above, it appears safe to make the following assertion. While there is enough evidence to assert that Anabaptists were present in England from the beginning of the English Reformation under Henry VIII, there is not enough evidence for claiming that they significantly impacted the Reformation or English society. Thus, com-

pared to the continental Anabaptist movement, Anabaptism in England developed differently. Yet there is room for speculation of a possible succession from Anabaptism to Separatism, to Baptism. There are not enough evidences for this hypothesis to be denied or approved. 92 However, the fact that there are significant similarities between Anabaptist and Separatist ideas makes it reasonable to suspect an undocumented influence.

⁹² Historically speaking, the lack of knowledge of certain evidences is not a sufficient argument for a total nonexistence of this evidence.

Theological Affinity Between Augustine and Bucer on Justification: A Response to Alister E. McGrath

Dongsun Cho

Associate Professor of Systematic and Historical Theology, Southwestern Baptist Theological Seminary dcho@swbts.edu

Can we find any meaningful theological affinity between Augustine and the Reformers on justification? Not only Catholic but also many Protestant scholars have been quite negative about it.¹ As a matter of fact, Luther and Calvin expressed their disappointments over the ancient bishop's explanations of justification. Luther did not hesitate to show his disagreement with Augustine: 'It was Augustine's view that ... if the Holy Spirit assists, the works of the law do justify.... I re-

ply by saying 'No'." Nor could Calvin be fully satisfied with Augustine's doctrine of justification. The bishop rightly "deprives man of all credit for righteousness from man and transfers to God's grace, but "still subsumes grace under sanctification by which we are reborn in newness of life through the Spirit."

We should not forget, however, that Luther misunderstood James's view on justification as a stumbling block to the Pauline doctrine of *sola fide*. The German Reformer could not reconcile James' emphasis on works and teaching of 'not only by faith alone but also by works' with the imputed righteousness of Christ as the sole cause of justification.⁴ It is worth noting

¹ U. Saarnivaara, Luther Discovers the Gospel: New Light Upon Luther's Way from Medieval Catholicism to Evangelical Faith (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1951); B. Hägglund, History of Theology (St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1966); Anthony N. S. Lane, Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue: An Evangelical Assessment (London: T. & T. Clark, 2002), 45-46; Matthew C. Heckel, "Is R. C. Sproul Wrong About Martin Luther? An Analysis of R. C. Sproul's Faith Alone: The Evangelical Doctrine of Justification with Respect to Augustine, Luther, Calvin, and Catholic Luther Scholarship," JETS 47 (2004): 89-120.

² LW 54.10 [no.85/1531]. See also LW 54.49 [no.347/1532]. In another place, Luther addresses his stronger dissatisfaction with Augustine concerning justification, "But when the door was opened for me in Paul, so that I understood what justification by faith is, it was all over with Augustine."

³ *Institutes* 3.11.15.

⁴ John Gerstner notes that Luther "erred" about James and Augustine because the Reformer failed to read the same principles of *sola fide* from James and Augustine on the ground that he could not find explicit forensic language in either James or Augustine. John Gerstner, "History of the Doctrine of Justification," accessed November 16, 2017,

that Augustine's doctrine of justification has the same emphasis on works and teaching of 'not only by faith alone but also by works.' No one could force the fifth century Latin theologian, who lived in a different social and ecclesial context, to be confined to the technical vocabularies and theological categories that the sixteenth century Reformer was developing. The question that we have to ask is whether Augustine and Luther or other Reformers have common concepts, not vocabularies or theological categories, of the nature of justification by which God accepts sinners based on the righteousness of Christ by faith alone. Therefore, the historical fact that Luther did not see Augustine teach sola fide and imputed righteousness does not inevitably deny theological continuity between Augustine and the Reformers on justification. We should also remember that Calvin disagreed with Augustine about the way of explaining justification, not necessarily implying that Augustine did not hold justification by faith alone.

Nonetheless, it is true that many Evangelical theologians still have not considered theological affinity between Augustine and the Reformers in the doctrine of justification. Representatively,

Alister E. McGrath presents that the Reformers did not rediscover Augustine's doctrine of justification but virtually "departed from" it since

http://www.apuritansmind.com/justification/histo-ry-of-the-doctrine-of-justification-by-dr-john-gerst-ner/

Augustine did not have the three major characteristics of the Reformational doctrine of justification: "forensic declaration"; "a deliberate and systematic distinction" between justification and sanctification; and "imputed" righteousness as "the formal cause of justification." Since McGrath published his magnum opus, *lustitia Dei* (1986), his view on Augustine has been cited as an authoritative position by those who consider medieval Catholic theologians, not the Reformers, as faithful successors to Augustine on justification.

In contrast to McGrath, I argue that there is significant theological affinity between Augustine's understanding and the Reformational understanding of justification if we evaluate the two interpretations in light of the concept of *duplex isutitia* (imputed and inherent righteousness) or twofold justification presented by Martin Bucer.⁶ Bucer

⁵ Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (New York: Cambridge University Press, 2005. 3rd): 212-13.

For Martin Bucer's view on duplex iustitia, see Corneliu C. Simut, "Essential Features of the Doctrine of Justification in the Theology of Martin Bucer," Perichoresis 3:2 (2005): 185-192; W. P. Stephens, The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 52-55. Like Bucer, Peter Martyr Vermigli held the duplex or triplex iustitia concept in their doctrine of justification. See Frank A. James III, "Romans Commentary: Justification and Sanctification," in Companion to Peter Martyr Vermigli, eds., Torrance Kirby, Emidio Campi, and Frank A. James III (Boston: Brill, 2009), 311-13. Vermigli did not formally adopt duplex iustitia, but his concept of triplex iustitia is compatible with duplex iustitia. See Chris Castoaldo, Justified in Christ: The Doctrines of Peter Martyr

is not the only Reformer or sixteenth-century theologian who had a twofold approach to justification. However, Bucer clearly shows how Augustine's twofold justification is compatible with the Reformational understanding of justification in terms of the priority of imputed righteousness as the ultimate ground of acceptance with God and sola fide.

This thesis will not only encourage Protestants to study Augustine more positively but also challenge McGrath to revise his evaluation of Augustine

Vermigli and John Henry Newman and Their Ecumenical Implications (Eugene, Or: Wipf and Stock, 2017), 61 and n.183. James and Castoaldo righty rejected the argument that Vermigli was a pseudo-Protestant or reformkatolik. See James, "The Complex of Justification: Peter Martyr Vermigli versus Albert Pighius," in Peter Martyr Vermigli: Humanism Republicanism, Reformation, eds. Emidio Campi, Frank A. James III, and Peter Opitz (Geneva: Droz, 2002), 45-58; Castoaldo, Justified in Christ, 63. Calvin also had the concept of duplex iustitia in relation to justification. For Calvin's duplex iustitia, see his Institutes, 3.17-18; Cornelis P. Venema, Accepted and Renewed in Christ: The "Twofold Grace of God" and the Interpretation of Calvin's Theology (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 163-70; Lane, Justification by Faith, 33-38.

For a theological reflection on the duplex iustitia expressed by the Article 5 of the Regensburg Colloquy, See Anthony N. S. Lane, "Twofold Righteousness: A Key to the Doctrine of Justification? Reflection on Article 5 of the Regensburg Colloquy (1541)," in Justification: What's at Stake in the Current Debates, eds., Mark Husbands and Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004), 205-24. For a comparative study between Bucer and his contemporary Catholics on duplex isutitia, see Brian Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification: Reformation Theology and Early Modern Irenicism (Oxford: Oxford University Press, 2010), chapters 3 and 4.

in the doctrine of justification primarily and of Bucer secondarily. In order to attest my thesis, this paper will present two things. First, it will present a historical review of scholarship on justification. This historical section comprises two parts: a patristic tradition of justification by faith alone and the ideological fluidity of justification among the Reformers with regard to "the evangelical position and articulation of the sola fide formula."7 The first part of this historical section will demonstrate that some church fathers held the sola fide doctrine with a conceptual, not necessarily categorical, distinction between justification and sanctification before Augustine. The second part of this historical review section will substantiate that Bucer's concept of duplex iustitia is neither a theological compromise nor pseudo-Reformational idea. For some Reformers duplex iustitia was a theological concept "attempting to do justice to the entire biblical witness, which affirmed sola fide as well as seeing to give some weight to works in regard to salvation."8 Second, this paper will present a critical evaluation of McGrath's analysis of Augustine's non-Reformational understanding of justification. I will respond to McGrath's major points by examining the writings of Augustine and demonstrate how Bucer found theological support from his idea of double *iustitia* from the bishop. I hope readers can find the legitimacy

⁷ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 157.

⁸ Ibid., 156-57.

of theological affinity between Augustine and Bucer, particularly, and the Reformation, generally, on justification.

A Historical Review of Sola Fide

A patristic tradition prior to Augustine in the Latin Christianity

We could read Augustine more objectively if we avoid an unnecessary presupposition that Augustine could not be aware of or present the idea of imputed righteousness and sola fide. History helps us here. Several scholars refer to a, not necessarily the, patristic tradition of justification by faith. Thomas Oden (2002) presented a very provocative and significant thesis, "there is a stable, explicit, consensual tradition of exegesis of Paul's teaching of justification by grace alone through faith alone" in the first five centuries of Christianity.9 For Oden the argument that the evangelical understanding of justification suddenly disappeared after Paul until the sixteenth century is "evidently exaggerated" and "an incorrect and mischievous modern misconception."10 Oden had his conviction that the patristic consensus on justification by faith alone in agreement with the Reformers but invited his Protestant colleagues to invest his thesis.11 Nick Needham (2006) found a very clear forensic definition of justification from Chrysostom, the antithesis of justification and condemnation from Cyprian and Athanasius, a strong law court context of justification from Hilary, a theological equation between justification and pardon from Ambrose. In addition, Needham pointed to the concept of imputation of righteousness from Justin Martyr, Ambrosiaster, and Chrysostom and noticed the immediacy of justification applied to conversion without failing to acknowledge the broad application of justification to the entire Christian life in patristic literature. 12 Daniel H. Williams (2006; 2007) presented Hilary as the Latin exegete who most clearly presented justification by faith or even sola fide.13 In contrast to Oden and Needham, Williams did not see sola fide in the sense of the Reformers who excluded good works as the cause of justification. For Williams, to attempt to find that Reformational theology from a patristic writer is anachronistic. Instead, Hilary's sola fide simply means that all redemptive works come

⁹ Thomas Oden, *The Justification Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 24. Emphasis Oden's.

¹⁰ Ibid., 143, 15.

¹¹ Ibid., 35-38, 43, and 49.

¹² Nick Needham, "Justification in the Early Church Fathers," in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, ed. Bruce L. McCormack (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 25-53.

¹³ Daniel H. Williams, "Justification by Faith: A Patristic Doctrine," *JEH* 57 (2006): 649-67; "Hilary of Poitiers and Justification by Faith According to the Gospel of Matthew," *Pro Ecclessia* 16 (2007): 445–61.

from God.¹⁴ In response to Oden's invitation, I (2012; 2014) also contributed articles on Marius Victorinus, Ambrosiaster, and Augustine.¹⁵

Since Victorinus and Ambrosiaster are Latin exegetes of Pauline epistles prior to Augustine, we could have a glimpse of the exegetical background of Augustine's interpretations of biblical texts on justification. Victorinus contended that faith in Christ not only gives us forgiveness but also makes "our entire life" "imputed to us as righteousness (id est reputabitur nobis omnis vita ad iustitiam)" for justification. Therefore, "[f]aith alone in Jesus Christ is sufficient for our justification." Faith alone' not only excludes the observation

of ceremonial laws but Christian charity as the ground of justification. "Merit based on [the fulfillment of] a moral obligation [for the poor]" and "merit based on religious observation of chastity and abstinence" are useless in the matter of salvation, since "we are saved by the grace of God, that is, "a gift of God."18 Ambrosiaster taught double imputation in justification. With regard to the non-imputation of sin, he states, "When he covers he forgives, and when he forgives, he does not impute [sins]. ... Without any labor or work sins are forgiven and covered and not imputed" "to those who accept the faith of Christ."19 On the other hand, Ambrosiaster claimed, "without the works of the law, to an impious person (that is, a Gentile) believing in Christ, his faith is imputed for righteousness, as it was to Abraham. How then can the Jews imagine that through the works of the law they are justified with Abraham's justification, when they see that Abraham was justified not from the works of the law, but by faith alone? Therefore there is no need of the law, since an impious person is justified with God through faith alone."20 Concerning merit, Victorinus and Ambrosiaster were care-

 $^{^{\}rm 14}~$ Williams, "Hilary of Poitiers and Justification by Faith," 461.

Dongsun Cho, "Ambrosiaster on Justification by Faith Alone in his Commentaries on the Pauline Epistles," Westminster Theological Journal 74:2 (2012): 277-290; "Justification in Marius Victorinus' Pauline Commentaries: Sola Fide, Solo Christo, and Sola Gratia Dei," Journal for Baptist Theology and Ministry 11:1 (2014): 3-25; "Divine Acceptance of Sinners: Augustine's Doctrine of Justification," Perichresis 12:2 (2014): 163-84.

Gal. 3:7[CSEL 83/2:129.12-13]. Schmid concludes, therefore, that Victorinus' argument for imputed righteousness for the entire life, not merely the initial stage of the Christian life, his "most explicit Pauline-Lutheran [theological] expression" of justification. Cooper also asserts that Victorinus "held to an understanding of justification as an imputed, passive justification, to use the familiar Reformation terminology." See also Stephen Andrew Cooper and Marius Victorinus, Marius Victorinus' Commentary on Galatians: Introduction, Translation, and Notes (New York: Oxford University Press, 2005), 154.

¹⁷ Gal. 3:22[CSEL 83/2: 134]: "fides sola lesu Christi sufficiat ad iustificationem liberationem que nostrum." See also Gal. 3: 20[CSEL 83/2:132.36-38]:

[&]quot;Ergo per Christum iustificatio et liberatio, non per legem factorum."

¹⁸ Eph 2:9 [CSEL 83/2: 33.13, 6-7]; Gal 2:10[CSEL 83/2: 117.13-118.17].

 $^{^{19} \;\;}$ Rom 4:8 [CSEL 81/ly:133] and Eph 1:9 [CSEL 81/3:74].

²⁰ Ambrosiaster, Commentary on Paul's Epistles, 4:5 (PL 17:86) cited in Needham, "Justification in the Early Church Fathers," 33. Translation Needham's. Emphasis mine.

ful not to make eternal life dependent upon good works subsequent to faith. Victorinus positively used the term 'mereri' [to merit] in a sensus laxior when it simply meant 'to obtain' but rejected that term in a sensus striction when it meant 'to obtain deservedly' justification and eternal life.21 In his exegesis on 2 Tim 1:9, Ambrosiaster argues, "God predestined that they should be revived, at what time and through whom and in what way they can be saved, so that they might be saved neither by the merit of those who were saved nor by the merit of those through whom they were called, but this gift [salvation] is seen to be granted by the grace of God through the faith of Christ."22 From Ambrosiaster, we can see predestination as the background of justification even before Augustine. Both Latin Pauline exegetes did not have a systematic and categorical distinction between justification and sanctification, but they had a conceptual distinction between righteousness before God (justification) and righteousness before man (sanctification). For Victorinus, "Faith itself alone grants justification and sanctification [Ipsa enim fides sola iustificationem dat et sanctificationem]."23 Without identifying the two graces of God,

The duplex iustitia of justification among the Reformers

be in accord with the Reformers.

Since some Catholics, who were sympathetic to the Protestant Reformation, and some Protestant theologians in the sixteenth century used the term "duplex iustitia" differently, we need to define how Bucer used it and to show

Victorinus pointed to their inseparability. Victorinus, who refuted the theologies of meritorious works and faith plus works as the ground of justification, emphasized the necessity of personal righteousness to be produced by faith alone from a righteous person.²⁴ Ambrosiaster also presented a distinction between "temporal righteousness" by moral piety before man and "eternal righteousness" by sola fide before God.25 This historical review section of a patristic tradition of justification establishes that not a few patristic fathers and, especially, Augustine's immediate predecessors in Pauline scholarship held not only the doctrine of sola fide but also a conceptual distinction between justification based on imputed righteousness and sanctification. From this observation, in contrast to McGrath, we could say that Augustine had enough theological legacy to develop a view on justification which could

²¹ Cho, "Justification in Marius Victorinus' Pauline Commentaries," 23. Cf. Cooper, *Marius Victorinus' Commentary on Galatians*, 162; J. N. Bakhuizen van den Brink, "*Mereo (r)* and *Meritum* in Some Latin Fathers," *Studia Patristica* 3 (1961): 330-40.

²² CSEL 81/3:299.

²³ Gal. 2:15-16[CSEL 83/2: 122]. See also Riemer Roukema, Salvation *Sola Fide* and Sola Gratia in Early Christianity," in *Passion of Protestants*, eds. P.

N. Holtrop, Frederik de Lange, and Riemer Roukema (Kampen: Kop, 2004), 42.

²⁴ Eph 6:14 [CSEL 83/2:88.38–45]. See Cho, "Justification in Marius Victorinus' Pauline Commentaries," 16-21.

²⁵ Rom 2:12 [CSEL 81/ly].

how his concept of duplex iustitia was Reformational.26 McGrath's denial of any theological continuity between Augustine and the Reformers in the doctrine of justification is partially due to his failure to realize the subtle but fundamental theological differences between the Catholics and the Reformers who developed their doctrine of justification in light of duplex iustitia. Johannes Gropper, a Catholic influenced by humanism, presented the concept of duplex iustitia in a way that reflected both Protestant and Catholic elements of justification although his view was a moderate Catholic version. For Gropper, Christians should principally rely on the righteousness of Christ imputed to them due to their imperfection on earth. However, his emphasis on imputed righteousness does not necessarily mean that their own inherent righteousness cannot be constitutive of their justification. Imputed righteousness "supplements" our imperfect merits.²⁷ So there are two formal causes of justification. The imputed righteousness of Christ is actually imparted by union with Christ in whom we were grafted by faith, and this union infuses Christ's righteousness into the believer. Imparted, not imputed, righteousness of justification makes us righteous "formally" in the sense that "whiteness makes a wall white."28 On the other hand, Cardinal Contarini, an evangelical Catholic, presented the idea of duplex iustitia in a very Reformational way. Unlike Gropper, Contarini argued that all saints need continually to depend upon the imputed righteousness of Christ as the sole ground of acceptance with God.29 Our inherent righte-

McGrath traced the term "duplex iustitia" to the "Dominican, and subsequently the Thomist, school" which made a distinction between iustitia infusa, basis for the occurrence of justification, and iustitia acquisita. See McGrath, Iustitia Dei, 312. During the Reformation era, some Catholic theologians developed duplex iustitia differently according to their own theological interpretations. For more detailed explanation of this development, see ibid., 312-15; 22-23; 31-34. Edward Yarnold, "Duplex iustitia: The Sixteenth Century and the Twentieth," in Christian Authority: Essays in Honour of Henry Chadwick, ed., G. R. Evans (Oxford: Clarednon, 1988), 204-23. To discuss all different theological nuances of the Catholics who utilized duplex iustitia in the doctrine of justification is beyond the scope of this paper. For a further analysis of some representative Catholics and Bucer on duplex iustitia, see Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 43 and chapter 4.

²⁷ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 125; Yarnold, "Duplex iustitia," 211.

²⁸ Yarnold, "Duplex iustitia," 211.

²⁹ Ibid., 212. Yarnold comments that Contarini's emphasis on imputed righteousness of Christ as the only ground of our assurance of salvation is "neither unthinking repetition of a traditional Augustinian formula, nor simply an attempt to find a compromise with the Reformers. It seems to rest on a deeply felt conviction." Cf. D. Fenlon, Heresy and Obedience in Tridentine Italy: Cardinal Pole and the Counter Reformation (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 10-11. Contarini's letter to his dear friend Tommaso Giustiniani in February of 1523 rather graphically illustrates the righteousness of Christ as the sole ground of justification: "I have come to the firm conclusion ... that no man can at any time justify himself through his works ... One must turn to the divine grace obtained through faith in Jesus Christ, as St. Paul says (Rom 4:8): 'Blessed is the man whose sin the Lord will never count against him, apart from works.' ... Whence I conclude that ... we must justify ourselves through the righteousness of another, that

ousness (sanctification) must be produced but is always tainted with sin. Like Gropper, however, Contarini also stopped short of becoming a Reformer because "this imputed righteousness is not forensic, but is grounded on the fact that we are grafted (*inserti*) into Christ." Interestingly, Contarini contended that Scripture and Augustine supported his appeal to imputed righteousness as the only reliable source of iustification. 31

Then, how was Bucer different from his counterpart Catholic theologians with regard to the idea of *duplex iustitia*? McGrath sees Bucer teach a seriously modified version of Luther's Protestant doctrine due to the concept of double justification, which has two formal causes of justification. McGrath points out that the Reformer presented imputed righteousness as "primary justification" and inherent righteousness (good works) as "secondary justification in which man is made righteous." Consequently, Bucer's *duplex iustitia* resulted in a moralist doc-

trine of justification which makes "justification dependent upon believer's regeneration through the renewing work of the Holy Spirit" rather than imputed righteousness.33 However, Lugiovo claims that Bucer's duplex iustitia should not be labelled as double justification, which allegedly entails two formal causes of justification, if we do not have serious and careful qualification for the term 'double justification.'34 For Bucer there is only one formal cause of justification: "the sole goodness of God and merit of Christ is the prime and in itself entire cause" of justification."35 God's not imputing our sins to us on account of Christ is the only source of all our blessings no matter how much progress we make in the secondary cause.36 When we believe in Christ, we receive not only forgiveness and imputed righteousness of Christ but also the Holy Spirit who actually makes us righteous. Imputed righteousness and inherent righteousness occur inseparably and simultaneously.37 As God does

is, of Christ; and when we join ourselves to him, his righteousness is made ours, nor must we then depend upon ourselves in the slightest degree."

³⁰ Yarnold, "Duplex iustitia," 211. However, Lane sees that Contarini's view was very close to Luther and the Reformational view on justification. See Laine, Justification by Faith, 48 and 59.

³¹ Lane, *Justification by Faith*, 53.n.28. In 1537 Contarini expressed his concern that some of Catholics unfortunately oppose Augustine, Ambrose, Bernard, Jerome, and Thomas with regard to faith and grace in their zeal to oppose Luther. See Peter Matheson, *Cardinal Contarini at Regensburg* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014), 46.n.38.

³² McGrath, *Iustitia Dei*, 252.

³³ Ibid., 256. McGrath thought that he found the same moralist approach to justification from the article 5 of the Regenburg Colloquy (1541). For McGrath, the *duplex iustitia* doctrine of that article is a product of the ecumenical efforts between Catholics and Protestants. Ibid., 252. Contra McGrath, see Lane, "Twofold Righteousness," 205-224.

³⁴ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 46.

³⁵ BRom (1536), 130; (1562), 119; "prima et per se totaque causa est, sola Dei bonitas, et Christi meritum ..." cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 98. Translation Lugioyo's.

³⁶ Stephens, *The Holy Spirit*, 51.

³⁷ Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 43-47; 132-33; Stephens, *The Holy Spirit*, 49.

not give faith to the elect without giving the Holy Spirit to them, so "God never imputes righteousness without also imparting it." The difference between imputed righteousness and inherent righteousness is not a matter of chronological difference but a matter of role. Imputed righteousness is not "a supplementation" but "a stimulus" to the inherent righteousness. 39

Augustine did not use the term duplex iustitia, but Contarini and Bucer claimed Augustine as their theological source for the idea of duplex iustitia. Buchanan (1804-1870) also found that John Forbes of Corse (1593-1648), a Scottish Reformed theologian, continued the idea of duplex iustitia in an Augustinian way. Both Augustine and Forbes understood justification etymologically as 'to make righteous' and placed the imputed righteousness of Christ by faith alone and the personal righteousness of the believer infused by the Holy Spirit in the one category of justification. Therefore, Buchanan advised his readers not to be bound with Augustine's terms used in the doctrine of justification when they compared Augustine with the Reformers. Rather, they have to comprehend what "the real substance of his doctrine" was.40 Buchanan's advice in interpreting Augustine is very insightful.

Another reason for the failure of McGrath to recognize the theological continuity between Augustine and the Reformers is that the Oxford professor judged Augustine as non-Reformational because Augustine was different from the mature Luther and Melanchthon in the manner of stating justification. McGrath missed the realization that there was considerable conceptual flux at the earlier stage of the Reformation in explaining justifying righteousness.41 It was the Protestant confessionalism that established its strict definition of justification only in terms of imputed righteousness along with a systematic distinction between justification and sanctification. The existence of such conceptual flux among the Reformers does not mean that they could not teach about the nature of imputed righteousness and works as the evidence, not cause, of justification. However, readers could see the different manners of explaining the same truths, and the different manners are not to be taken as a mark of non-Reformational understanding.

³⁸ Stephens, *The Holy Spirit*, 49.

³⁹ Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 102, 132, 133.

⁴⁰ Buchanan, The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church And of Its Exposition From Scripture (Grand Rapids: Baker, 1955), 91.

⁴¹ Gerald O'Collins, S. J., and Oliver P. Rafferty, S. J., "Roman Catholic View," in *Justification: Five Views*, eds., James K. Beilby and Paul Rhodes Eddy (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2011), 297; Lugioyo, *Martin Bucer*, 5.n.9; 157. Another example of this conceptual flux among the Reformers is found in the different responses of Luther and Calvin to the fifth article of Regensburg Colloquy, drafted by Contarini and Bucer, on *duplex iustitia*. From this article, Calvin found some positive development from the Catholic representatives, whereas Luther found only theological betrayal of Bucer. See Lane, "Twofold Righteousness," 209-210.

Augustine and Bucer on Justification in Light of Duplex Iustitia

The Nature of Justification

Augustine

He often and explicitly defined justification as "being made righteous," a phrase which the mature Luther, Melanchthon, and Calvin avoided in their doctrine of justification:

"[J]ustification precedes the observation of the law, What else, after all, does justified (Rom 3:24) mean but; made righteous by the one, of course, who justifies sinners (Rom 4:5), so that from sinners they become righteous?" (*The Spirit and the Letter* 26.45 [WSA I/23]).

"If the impious is justified, then the impious person is changed from being impious into being righteous" (*Exposition of Psalm* 31(2).6 [WSA III/15:369]).

"But they had no merits in order to become righteous. For they were made righteous when they were justified. But, as the apostle says, They were justified gratuitously by his grace" (*Letters* 194.3.6 [WSA II/3: 291]).

According to McGrath, Augustine understood the Latin verb *iustificare* ('to justify') as *iustum facere* ('to make righteous') since the bishop took *-ficare* as the unstressed form of *facere* (to make).⁴² Therefore, justification is

both an "event" of receiving operative grace to heal the sinful will so that the justified person could desire good and a "process" as a gradual transformation into a morally righteous person by the co-operative grace of the Holy Spirit. As McGrath implies Augustine's etymological incapability to analyze the term 'justification' from the Greek original, but Lane confirms that Augustine's "relative ignorance" of Greek affected his failure to recognize the forensic aspect of justification.

other than 'made righteous', just as 'he justifies the ungodly' means 'he makes a righteous person out of an ungodly person'? (Quid est enim aliud, iustificati, quam iusti facti, ad illo scilicet qui iustificat impium, ut ex impio fiat iustus?). Translation is McGrath's. For further examples of justification as 'to make righteous,' see also McGrath, Justitia Dei, 46. n. 147.

- ⁴³ McGrath, *Iustitia Dei*, 47, 48, and 42-43. Emphasis McGrath's.
- 44 Lane, Justification by Faith, 45. Augustine admitted that he had difficulty in understanding the classical Greek literature (Confessions 1.13-14). Many modern theologians assume that Augustine was ignorant of Greek or did not consult original biblical languages by pointing out the bishop's inaccurate translation of ἐφ' ὧ (Rom 5:21) as in whom. However, one should remember that Augustine consulted the Greek manuscripts when he needed to examine some biblical texts or phrases etymologically in order to check the accuracy of their Latin translations. Augustine's careful readers could easily detect how he examined the Greek manuscripts in his various works such as the Homilies on John, the City of God, the Literal Meaning of Genesis, and On the Trinity, and On Christian Teaching. Augustine translated the Greek phrase as 'in whom' not because of his ignorance of Greek but because of his theological conviction. Augustine's Greek was not good as Jerome's, but this should not mean that Augustine was not able to translate Greek with lexicons. See Gerald Bonner, St. Augustine of Hippo: Life and Controversies (London: The Canterbury Press

⁴² McGrath, *Iustitia Dei*, 20. See Augustine's *De spiritu et littera*, 26.45: "What does 'justified' mean

Many have considered, therefore, that, for Augustine, justification is definitely not 'to declare' but 'to make' one righteous. The bishop presented justification not as a forensic and instantaneous event of God's declaring the believer righteous but as a progressive transformation of the inner and moral life of the believer. What Augustine taught by the term 'justification' is not the Reformation doctrine of justification, but it is rather sanctification as a transformative progress by the assistance of the Holy Spirit.

Unlike those who deny the existence of any idea of justification as a forensic and instantaneous event in Augustine's thought, McGrath takes a more cautious position. Instead of explicitly denying the forensic aspect of justification related to Augustine, he admits that the bishop saw justification as an event and a process. 47 However, the Oxford professor not only keeps silent about the nature of justification as an event but also makes

plete event meaningless. Such an attempt would be "redundant" since justification as an event is just part of justification as a process. Augustine had no concept of justification "purely in terms of 'reputing as righteous' or 'treating as righteous'" "without the moral or spiritual transformation of humanity through grace."48 The essence of justification for Augustine is not an event of forensic declaration but "a causative process, by which an ungodly person is made righteous. It is about the transformation of the impius to iustus."49 The Augustinian 'making righteous' "contradict[s]" the Reformational 'pronouncing righteous,' and imparted righteousness cannot be compatible with imputed righteousness.⁵⁰ Necessarily, the righteousness of justification is "inherent rather than imputed"51 Augustine does not have a Reformational distinction between justification and sanctification. Sanctification is "effectively subsumed under the aegis of justification" in Augustine.52 If all of McGrath's arguments above are the case, then, Augustine really made God's acceptance of sinners dependent upon good works initiated by imputed righteousness.53

an attempt to find a theological value

of justification as a forensic and com-

Norwich, 1986, rev.ed.), 394-95: Pierre Courcelle, *Late Latin Writers and Their Greek Sources* (Cambridge, MA: Harvard University, 1969), 149-65.

⁴⁵ Heckel, "Is R. C. Sproul Wrong About Martin Luther?," 95. Cf. ibid., 99: "For Luther, faith receives righteousness in Christ, and the sinner becomes just in a single act. Augustine expressed justification in terms of an inner, progressive transformation, a making righteous, and did not speak of the merits of Christ."

Lane, Justification by Faith, 46.

⁴⁷ For Augustine, justification "includes both the *event* of justification (brought about by operative grace) and the *process* of justification (brought about by cooperative grace)." See McGrath, *lustitia Dei*, 47. Emphasis McGrath's.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid., 241.

⁵¹ Ibid., 48.

⁵² Ibid., 49.

⁵³ Heckel, "Is R. C. Sproul Wrong About Martin Luther?" 96. The good works that Augustine rejected were "the works before, not after, conversion."

McGrath's insoluble antithesis between imputed righteousness and imparted righteousness is due to his failure to realize how duplex iustitia works for Augustine. Augustine assigned an important theological role to justification as an event. This type of justification is forensic in that God declares the believers' righteous not by imputing what their sins deserve to them but by imputing (crediting or reckoning) the righteousness of Christ to them. This judicial righteousness is required for them to stand, with confidence of the divine acceptance of sinners, before the judgement with God. Therefore, the event of forensic justification is the ultimate ground of the divine acceptance of sinners. This event of justification is a complete work of God on its own. Imputed righteousness and imparted righteousness are not two different chronological realities. Both take place inseparably and simultaneously. The completion of imputed righteousness does not depend upon imparted righteousness. Due to the imperfection of saints on earth, eschatological justification still depends upon the divine pardon which is given to those who believe in Christ.

For Augustine, the righteousness of forensic justification is based on the non-imputation of sins, i.e., the forgiveness of sins and imputed righteousness, whereas the righteousness of transformative justification is personal holiness. Augustine's idea of *duplex*

Heckel claims that for Augustine, good works are constitutive to justification.

iustitia could be understood in Bucer's concept in many ways.54 Both theologians use the term 'justification' or 'righteous' or 'justified' in an inclusive way, referring both to declared righteousness founded in the merits of Christ and to progressive righteousness by the Holy Spirit. Neither Augustine nor Bucer have a systematically categorized distinction between justification and sanctification. Nonetheless, the bishop and the Reformer have a clear conceptual distinction between the two graces of God. The inseparability and simultaneity of faith and the Holy Spirit led both Augustine and Bucer to hold the indivisibility of forensic justification and transformative justification and to present the latter as the secondary-evidential cause of justification as the inevitable fruit and evidence of forensic justification. The difference between Augustine and Bucer is that the bishop

⁵⁴ Some scholars notice that Augustine's view on justification could be explained in terms of double righteousness and see some theological similarities between his view and the Reformation doctrine of justification. See Buchanan, The Doctrine of Justification, 91-92. Hedman, "Augustine on Justification," 12-13. Hedman claims that imputed righteousness, if a legitimate element of Augustinian justification, is "subsumed under the overarching concept" of "infused righteousness." See ibid., 13. Unlike Buchanan and Hedman, Hiestand rejects that Augustine taught progressive justification: "For my part, I do not see progressive justification in Augustine. While it is certainly true that he speaks of growth in righteousness, his actual use of iustificare [to justify] seems semantically limited to initial regeneration and conversion." See Gerald Hiestand, "Augustine and the Justification Debates: Appropriating Augustine's Doctrine of Culpability," Trinity Journal 28 (2007): 130.n.53.

is implicit, but the Reformer is very emphatic about imputed righteousness as the essence of forensic justification.

Let us see what and how Augustine speaks about the nature of forensic justification. Augustine describes the first part of forensic justification as forgiveness as the non-imputation of sins to the believer: "You have forgiven me, and I am certain that what you have forgiven will not be imputed to me. Therefore, I am free from anxiety, and being strengthened by this grace I will not be ungrateful"55 In Exposition 2 of Psalm 31, 7 [370], Augustine identify the justification of Abraham as his forgiveness which God granted because of his faith: "only those can be blessed whose sins have been forgiven. This is the point the apostle [Paul] made by saying, Abraham believed God, and it was reckoned to him as righteousness. ... You have done nothing good, but forgiveness of your sins is granted to you." Denying the existence of the idea of imputed righteousness in Augustine, McGrath accepts only this non-imputation of sin in the bishop's doctrine of justification as an event.56 Wright agrees with McGrath that justification as an event is about forgiveness, not imputed righteousness. Unlike McGrath, Wright argues that this divine forgiveness is for Augustine not a marginal but a "central element of justification."57

However, we should go one step further than Wright because Augustine shows a declarative aspect of justification more clearly than Wright would acknowledge. In contrast to McGrath and Wright, we could see even Augustine's indirect implication of imputed righteousness. Concerning a possibility that Augustine could be aware of forensic justification, his work the Spirit and the Letter 26.45 has been discussed among scholars. Here Augustine shows how Rom 2:13—"the doers of the law will be justified—should be properly interpreted: observe

[I]f we were to say, "Human beings will be created," one would certainly not understand that those who already [iam] were human beings are created, but that they became human beings by being created Accordingly, it ['the doers of the law will be justified'] is the same as if one were to say, "Those who observe the law will be created," not because they [who observe the law] already existed, but so that they might exist...it is certainly true that they will be justified in the sense that they will be regarded as righteous [iusti habebuntur], that they will be counted as righteous [iusti deputabuntur]. In that sense scripture says of a certain man, But he [a lawyer] wanting to justify himself (Lk 10:29), that is, wanting to be regarded [haberetur] and counted [deputaretur] as righteous.58

Exposition of Psalm 50.18 [WSA III/16:425].See also On Man's Perfection in Righteousness 6.15.

⁵⁶ McGrath, *Iustitia Dei*, 236.

⁵⁷ David Wright, "Justification in Augustine," in *Justification in Perspective: Historical Developments*

and Contemporary Challenges, ed., Bruce L. McCormack (Grand Rapids: Baker, 2006), 71.

⁵⁸ De spiritu et littera 26.45 (CSEL 60:199; WSA 1/23:178-79). Italics WSA's. "Aut certe ita dictum est iustificabuntur, ac si diceretur 'iusti habebuntur,' 'ius-

McGrath appealed to the previous paragraph of this cited text when he defined justification for Augustine as nothing but 'to make righteous.' Interestingly, however, he did not mention this important passage in the same text that contains Augustine's discussion on forensic justification. Even Wright, who claims that we should not forget about "genuine affinity" between Augustine and the Reformers on justification, states, "I have found no other occurrences [other than biblical citations] in Augustine of this declarative sense of justification. Luke 10:29 rarely appears elsewhere in his corpus," while implying the bishop's discussion on declarative justification may not be a just passing thought.59

ti deputabuntur,' sicut dictum est de quodam: Ille autem volens se iustificare, id est, ut iustus haberetur et deputaretur."

⁵⁹ Surprised with Augustine's explicit reference to declarative justification, Lane argues that his view here is accidental to his grammar of justification 'to make righteous,' and he did not develop the declarative aspect of justification further. Lane, *Justification by Faith*, 45-46. Leaning on Lane's conclusion, Heckel does not even analyze the above text at all. Heckel, "Is R. C. Sproul Wrong About Martin Luther?," 96.n.39.

Wright's intention not to embrace biblical citations as theological arguments needs to be modified. It is customary for ancient writers to just cite biblical passages without further explanations when the passages themselves are clear arguments. Augustine was not exceptional. In his writings, the bishop just cited many passages when they are to be understood as they are stated literally. There are numerous passages that contain the phrase "to be imputed as righteousness" in Augustine. If these passages are in the context of justification, there is room

However, Augustine did not merely suggest a possible interpretation of Rom 2:13 but related it with Luke 10:29 which shows also the righteousness of the lawyer as declarative, not transformative. Augustine's other texts shed light on Augustine's use of declarative or imputed righteousness. When citing Gen 15:6 (Rom 4:3), Augustine sometimes made his brief comments on its meaning: "Abraham believed God, and it was reckoned [deputatum] to him as righteousness. By this token we all belong to Jacob by imitating the faith of Abraham, who believed God, and had it reckoned to him as righteousness [deputatum est illi ad iustitiam].60 Even Martin Chemnitz, critical of Augustine's inclusive definition of justification, admitted that Augustine did not leave completely from the original meaning of justification in Greek. One passage in Augustine's Of Good of Marriage (late 403 or early 404) supports Chemnitz's observation: "[I]f a person, after unjustly taking over someone's field, makes large alms, that does not justify [iustificat] robbery."61 Could this forensic interpretation of justification be Augustine's

for us to read Augustine's view of forensic justification based on imputed righteousness.

⁶⁰ Exposition of Psalm 84.4 [WSA III/18:206]. See also the City of God, 16.23 [CSEL 40:165]: "When Abraham's faith, by believing, was reckoned to him as righteousness, he was not yet circumcised" [credenti Abrahae deputaretur fides ad iustitiam, nondum fuerat circumcises].

⁶¹ Martin Chemnitz, *Logi Theologici*, trans. J. A. O. Preus (St. Louis: Concordia, 1989), 2:477. See *De Bono Conjugali* 14.16 [CSEL 41:209] see "Neque enim si ... ut ex eorum fructibus largas eleemosynas faciat, ideo rapinam iustificat."

accidental appeal to the original meaning of the Greek word δικαιόω? We could find that Augustine's forensic interpretation of justification already appeared in On the Free Choice of the Will (388-395) 3.6.18: "[I]t is so far from the truth to hold that the sins of the creature are to be imputed [deputanda] to its Creator, ... although you said that you did not find out how not to impute [deputetur] to Him anything that must come to pass in His Creation"62 These two texts show that Augustine's forensic interpretation of 'justify' is not his accidental thought. Furthermore, this argument can be strengthened by Sermon 354A. This work was "composed at approximately the same time, with the sermon probably postdating the treatise [Of Good of Marriage] by a short time."63 In Sermon 354A, 13 we could find a Reformational understanding of 'deputo' as 'to impute' once again. Augustine encourages a married couple to pay their spouse's debt. If a husband or a wife pays the debt which he or she is not demanded to do, his or her action is "the work of mercy": "What if you no longer demand, but only pay the debt? It's put down to your account [deputatur] as self-control [by which another marriage partner will not going to be an adulterer in order to pay the debt].64 Exposition of Psalm 31(2). 3 provides us

a clear textual evidence that Augustine and his contemporary audience were aware of the concept of sola fide or declarative justification. Here the bishop rebukes those who abuse that concept as a theological excuse for their evil behaviors: "You see that Abraham was justified not by what he did, but by his faith; all right then, so I can do whatever I like, because even though I have no good works to show, but simply believe in God, that is reckoned [deputatur] to me as righteousness? Anyone who has said this and has decided on it as a policy has already fallen in and sunk."65 What Augustine rejected is not the idea of imputed righteousness or sola fide but antinomianism appealing to the forensic aspect of justification.

Due to his belief that Augustine took '-ficare' as the unstressed form of 'facere' (to make), McGrath argues that justification for Augustine 'being made righteous,' is essentially a process as if being made righteous cannot be an instantaneous event and had no unique theological value. McGrath is right about the fact that Augustine included progressive righteousness in the category of justification but again fails to recognize the important theological implications of justification as an instantaneous event. The etymological analysis '-ficare' does not automatically exclude the idea of instantaneousness of an action that a verb with '-ficare' presents, while maintaining the continual effect of that action. It is worth noting that Augustine made

⁶² De libero arbitrio 3.6.18 [PL 32: 1279-80].

⁶³ Concerning the dates of *Of Good of Marriage* and *Sermon* 354A, see David G. Hunter, "Augustine, Sermon 354A: Its Place in His Thought on Marriage and Sexuality," *Augustinian Studies* 33:1 (2002): 39-60

⁶⁴ WSA III/11: 328.

⁶⁵ WAS III/15: 364 [PL 36:259].

similar etymological analysis of liberat ('he frees') and salvat ('he saves') in Tractates on the Gospel of John, 41. Liberat comes from liberum facit ('he makes free'), and salvat comes from salvum facit ('he makes safe'). From this observation Hedman concludes, "Augustine seems to say that God does these things (to make free or to make safe) instantly."66 Another example of Augustine's "punctiliar" understanding of justification is found in his association of baptismal regeneration with justification: "they [sins] are removed by the grace of him through whom we are reconciled, when he makes the sinner righteous (Rom 4:5)."67 Unlike the Reformers, Augustine taught that baptism removes the guilt of sins, but for him justification as the forgiveness of sins is definitely instantaneous.

The event of the incarnation is another illustration of the punctiliar nature of justification as forgiveness. In *Enchridion* 11.36, he compares the power of the grace of justification and that of the grace of incarnation: "...God's great and only grace here ... is evidently shown so that they may understand themselves to be justified from their sins by the same grace, by which it was made that the man Christ could have no sin." ⁶⁸ Just as the grace of God for

the impeccability of Jesus Christ was

Augustine dissolves McGrath's unsolvable disharmony between pro-

achieved as a present reality immediately, not progressively, at the moment of the virginal conception, so the same grace makes sinners righteous as a punctiliar event. The Adam-Christ analogy serves the same function in Tractates on the Gospel of John [406/407] 3.12: "[N]obody has been born outside Adam's line. That they were born of Adam was a matter made necessary by a sentence of condemnation; being born through Christ is a matter of choice and grace ... all born of Adam are sinners and have sin; all born through Christ are justified and just [iustificati et iusti]."69 Being born in Adam with original sin is an instantaneous event for all human beings. Likewise, being born Christ by faith is also an instantaneous event for all Christians. From the observations so far, we could conclude that the view that instantaneous justification did not belong to Augustine needs correction. Augustine's non-Protestant identity should not keep us from noticing "his punctiliar emphases" on justification "resonate[s] with later Protestant concerns."70

Martin W. Hedman, "Augustine on Justification Made Righteous or Declared Righteous?," Evangelical Theological Society Paper Presentation (2003): 15. Emphasis mine.

⁶⁷ The Punishment and Forgiveness of Sins 1.19.24 [WSA I/23: 47].

⁶⁸ Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate [CCL 46:70]: "...magna hic et sola dei gratia...

evidenter ostenditur, ut intellegant homines per eandem gratiam se justificari a peccatis, per quam factum est ut homo Christus nullum posset habere peccatum."

⁶⁹ In Johannis evangelium tractatus [PL 35: 1401; WSA III/12: 77-78].

⁷⁰ Bradley G. Green, "Augustine," in *Shapers of Christian Orthodoxy: Engaging with Early and Medieval Theologians*, ed. Bradley G. Green (Downers Grove, Ill: InterVarsity, 2010), 260.

nouncing righteous (forensic justification) and making righteous (progressive justification) by showing the indissoluble and coinciding nature of duplex iustitia in one justification. Both kinds of righteousness always exist as an organic union with a conceptual distinction between the two: "For how can a person who has been made righteous [iustificatus] by faith act other than righteously from that point on, even though previously he had done righteously and had attained to the righteousness of faith not by the merits of good works but by the grace of God, which cannot be lacking in him since now, by love, he is acting well?"71 When God justifies man, he grants two types of righteousness at the same time: "Justification is conferred not through remission of sins alone... God justifies the ungodly not only by remitting mitting a person's evil deeds but also by bestowing love [charitatem] so that the person may turn away from evil and do good through the Holy Spirit."72 The first righteousness of justification God by forgiveness of original sin and personal sins before conversion is granted at the moment of baptism, and the second righteousness will be experienced through moral strife for righteousness and daily prayer for forgiveness of sins after conversion.73 Righteousness by baptism based on faith occurs immediately as a once-and-for-all event, but righteousness by holiness based on the ministry of the Holy Spirit should be progressive until the end of life. This moral righteousness inherent in the justified always stands in the need of the divine pardon. If this personal righteousness, the second element of justification, should stand before God apart from the grace of God, then this personal righteousness deserves condemnation, if Scripture calls it righteous, due to the sins that exist in us.74 In addition, the two kinds of righteousness are not equal in terms of their completeness. Unlike the righteousness of justification by forgiveness, the righteousness of justification by moral strife is always imperfect due to the sin that exists in us. Augustine calls this inherent righteousness "lesser righteousness" [iustitia minor].75 Nonetheless, perfection must be the goal of all justified people although there will no justified person who will live an absolute sinless life.

In order to express the instantaneously pronounced righteousness of justification by forgiveness, the bishop occasionally uses perfect passive verb form 'iustificatus' of the verb 'iustifi-

⁷¹ Miscellany of Eighty-Three Questions 76.1.

⁷² Unfinished Work Against Julian 2.165[WSA /25:237].

⁷³ Ibid; *Answer to Julian*, 2.8.23 [WSA I/24:322].

⁷⁴ Letters 194.3.6 [WSA II/3: 291]. See also *The Spirit and the Letter* 36.65: "One can speak of a lesser righteousness appropriate to this life in which the righteous live from faith ... it is not incorrect to say that this [a lesser] righteousness entails that the righteous do not sin.

⁷⁵ The Spirit and the Letter, 36.65 [WSA I/23; 187-88]. Augustine goes on to say, "if persons have some righteousness, they must not presume to have it form themselves, but from the grace of God who justifies ... But in this life there remains something for him [God] to add with generosity as they ask and to forgive with mercy as they make confession."

co' as a reference to a completed event which occurred in the past. The perfect passive verb form 'iustificatus' [have been justified] is a reference that alludes to the instantaneous aspect of justification as something already obtained at one point. The bishop makes a clear conceptual distention between 'having been justified' as a present reality accomplished once and continual justification based on that divine accomplishment:

"For how can the person, who has not been justified [non fuerit iustificatus], live righteously? Just as the person, who has not been sanctified, cannot live in holiness. Nor can the person, who has not been given life, live at all. Grace justifies, so that a person who has been made righteous [iustificatus] can live righteously (Miscellany of Questions in Reponse to Simplician 1.2.3[WSA I/12:187]).

"Who could live righteously and do good works unless he has been justified by faith (*To Simplicianus* 1.2.21[WSA I/12:205])

"[B]y winning favor through faith with the one who justifies, they attain righteousness, observe it, and live in it. For a work that brings life to the one who does it is only done by a person who has been justified. But justification is obtained through faith ... We are righteous to the extent that we are saved. ... By faith, then, in Jesus Christ we obtain salvation both to the slight extent that its reality has begun for us and to the extent that we await its perfection with hope

(*The Spirit and the Letter* 29.51[WSA I/23:177]).

"The unrighteous, then, correctly use the law in order to become righteous, but once they have become righteous [to be justified], they no longer use it as a vehicle, since they have arrived, or—to use instead the comparison just mentioned—they no longer use it as a schoolmaster, since they have already been educated. ... the righteous also need it [the law], or in the way it brings the unrighteous to justifying grace, but certainly in the way those who are already righteous use it correctly" to fulfill what the law commands (*The Spirit and the Letter* 10.16 [WSA I/23:159]).

For McGrath the concept of justification as "making righteous" cannot be compatible with the imputed righteousness of Christ. 76 One should choose either imparted righteousness which makes one righteous or the Reformation doctrine of imputed righteousness. Augustine does not see that disjunction as a biblical perspective. For Augustine, argues Wright, "justification at one point seems attained, accomplished, at another a matter of partial enjoyment."77 Augustine's analogy of justification—the Church's dress in white—also demonstrates how the double righteousness of one justification is organically related to each other. In this analogy Augustine compares justification with Christians' being dressed in white and their continual re-

⁷⁶ McGrath, *Iustitia Dei*, 241.

Wright, "Justification in Augustine," 62.

liance upon the Lord, who dressed her in white:

"Hence, a human being not only needs the grace of God to justify the sinner, that is, to make him righteous from sinful [gratia Dei non solum iustificetur impius], ... But once a human being has [already] been justified by faith [sed etiam cum fuerit iam iustificatus ex fide], he needs grace to walk with him so that he may lean on it in order not to fall [ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam ne cadat]. On this account the Song of Songs says of the Church, Who is this who arises dressed in white, leaning upon her beloved? (Song 8:5). For she is dressed in white who could not be with by herself. And who has dressed her in white but he who says through the prophet, If your sins are like scarlet, I shall make them white as snow (Isa 1:18)? ... now having been [already] made in white [iam vero alba facta], she lives a good life, but only if she leans with perseverance upon him who dressed her in white."78

As 'being dressed in white' has been already completed, so is 'being made righteous.' There is nothing further to be done in order for a sinner to be made righteous or to be dressed in white. 'Being made righteous' is not a continual work of God. It is an instantaneous work. In terms of perseverance in justification, however, there is still righteousness for the justified sinner to

pursue continually.⁷⁹ The justified sinner needs to 'live' righteously because she or he has been already justified. Augustine makes 'being made righteous' the ground for 'walking in righteousness' without separating the former from the latter. Augustine's point is that justification as the divine acceptance of sinners is not a future hope but a present reality given by God.

Did Augustine, nonetheless, not make justification dependent upon Christians' morally becoming more holy? Did Augustine not suggest that God at the last judgment will declare believers as being justified because their works, assisted by the Holy Spirit, will be actually good and righteous enough of earning eternal life? McGrath thinks Augustine did so. However, this answer does not fit Augustine's emphatic teaching on the imperfection of justification on earth and the ever-need of prayer for forgiveness as the Lord (Matt 6:12) and John commanded (1 John 8-9). God "will deliver a perfectly clear, unclouded judgment" and "from him proceeds a standard of measurement supremely fair and incapable of error."80 Therefore, you need to confess that you are a sinner who needs the mercy of God no matter how much righteousness you

⁷⁸ *Grace and Free Choices* 6.13 [WSA I/26:15; PL 44:889-890].

⁷⁹ Augustine had a concept of *simul iustus et peccato* long before Luther: "You are justified sinner, an ungodly person made godly, one formerly condemned but now welcomed into the kingdom" *Exposition of Psalm* 18(2). 2 [WSA III/15: 205].

⁸⁰ Exposition of Psalm 42. 7 [WSA III/16:262].

have.81 Trust in our holiness before God does not provide us "any grounds for security in" us.82 In his opposition to Julian, a Pelagian, Augustine himself confesses that he cannot find "the perfection of righteousness" in himself.83 We should not restrict the holiness that cannot be a ground for us facing the judgment of God to good works before conversion. There are striking statements of Augustine who undeniably rejects inherent righteousness increased by the love of the Holy Spirit as the ground of the divine acceptance. The righteousness that would stand with the pardoned sinner before God is not his good works done by the Holy Spirit but the righteousness of faith alone:

"You have done nothing good, but forgiveness of your sins is granted to you. If your actions are scrutinized, they are all found to bad. If God awarded you just retribution for those actions, he would certainly condemn you. ... So it is through being forgiven that you begin to live in faith; that faith gathers to itself hop and the decision to love and begins to express itself in good actions; but not even after that may you boast and preen yourself. ... What righteousness is this? The righteousness of faith, preceded "[I]n this life it [true righteousness] consists in the forgiveness of sins rather than in the perfection of virtue. The prayer of the whole city of God that is on pilgrimage here on earth bears witness to this point. In all members it cries out to God, Forgive us our debts. ... Prayer of this kind is needed by the righteous perfectly rule the vices" (The City of God, 19.27 [WSA I/7:386-87]).

"If soon after having believed [crediderit] he departs from this life, the righteousness of faith remains with him [iustificatio fidei manet cum illo]—neither on account of antecedent good works [nec praecedentibus bonis operibus], because he attained to it not by merit but by grace, nor on account of subsequent ones [nec consequentibus], because none were permitted him in this life" (De Diversis Quaestionibus 76.1 [CCL 44A: 219; WSA I/12:140-41]).

In this way the thief on the cross too was justified not by good works subsequent to conversion but by his genuine repentance and faith alone in Jesus as the Lord although he hoped that he could receive it in a far future.⁸⁴

Therefore, I concur with Wright that merits subsequent to conversion is not the ground of justification in Augustine's doctrine of justification: "Since he is extremely careful to clarify

by no good works, but good works as its consequence" (*Exposition 2 of Psalm* 31.7[III/15:370]).
"[I]n this life it [true righteousness] con-

⁸¹ Ibid [WSA III/16:263]. Chemnitz rightly observes that patristic writers, including Augustine, often used the term 'justification' in the sense of "infusion of good quality" but revealed the true meaning of justification as forgiveness when they had to face Paul. See Chemnitz, *Logi Theologici*, trans. J. A. O. Preus (St. Louis: Concordia, 1989), 2:482.

⁸² Exposition of Psalm 41. 12 [WSA III/16:250].

⁸³ Unfinished Work against Julian 2.8.23 [WSA I/24:322].

⁸⁴ Exposition of Psalm 39. 15 [WSA III/16:211]. See also ibid., 33(2). 24 [WSA III/16:41]: "One of the criminals on the cross "railed at him, the other believed; one was damned, the other justified."

that justification is received sine operibus, sine ullis praecedentibus meritis ("without works, without any preceding merits"), he seems consequently careful to avoid linking justification to works that must ensue in the justified. Hence the necessity of these works of holiness essentially attests the reality, the authenticity, of faith in the justified. This is thus one of the contexts in which Augustine speaks of justification in the perfect tense, and often in the passive."85 Justification as the divine acceptance is not contingent upon good works although the latter must be present both at the moment of the former, if the former is genuine, and continually after the former.

Bucer⁸⁶

Like Augustine, Bucer defined justification as forgiveness and being made righteous morally. Facing some criticism of his inclusion of moral change in the definition of justification, Bucer appeals to Paul and Augustine:

"Consequently, since Paul is accustomed to speaking in this way, denoting by the word 'justification' first of course the remission of sins, yet at the same time always indicating in addition that imparting of righteousness which God proceeds to work in us by the Spirit, the same Spirit by whom he grants us assu-

rance of the pardon of our sins and of his goodwill towards us, and whom he has established as the seal $[\sigma \phi \rho \alpha \gamma \iota \varsigma (sphragis)]$ of that pardon Because, I say, Paul customarily speaks in these terms, the majority of the holy fathers, bearing in mind no doubt the more visible aspect of justification, have taken $\delta \iota \kappa \alpha \iota \circ \sigma \partial \alpha \iota [dikaiousthai]$ to be justified, in the sense of 'to be made righteous.' So Augustine: "What does 'to be justified' mean but 'to be made righteous?'"87

"Justification is to be counted as righteous but also to restored to the just" (BRom (1536), 5; (1562), 13.88

From the above passages, we can see that Bucer holds not only the conceptual distinction between imputed righteousness by forgiveness and imparted righteousness by the inner work of the Holy Spirit but also the inseparability and simultaneity of *duplex isutitia*. The reason Bucer has an inclusive definition of justification is that, for him, God grants faith and the Holy Spirit at the same time to those who are united with Christ.⁸⁹ One cannot

Wright, "Justification in Augustine," 66.

⁸⁶ I acknowledge that my understanding of Bucer's double righteousness and theological affinity between Bucer and Augustine on justification is much indebted to Brian Lugioyo.

⁸⁷ Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 52. Bucer here cites Augustine's work, The Spirit and the Letter 26, 45. See also Stephens, *The Holy Spirit*, 1970: 52.

[&]quot;iustificentur, id est, censeantur, reddanturque iustus" cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 53. Like Augustine, Bucer can also mention 'being made righteous' as a proper definition of justification. See BRom (1536), 13; (1562), 13; CP 166 cited in Lugiogyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 53: "faith makes us righteous, that is, endowed with every kind of virtue and rich in good works."

⁸⁹ Simut, "Essential Features in the Theology of Martin Bucer," 187.

believe without having the Holy Spirit who makes him understand and believe the promise of God for his salvation. Like Augustine, Bucer also argues for the two imputations of forensic justification: non-imputation of the guilt of sin and imputation of the righteousness of Christ. Furthermore, Bucer applies the Augustinian anthropology of the permanent effect of concupiscence to justification and argues for the imperfection of inherent righteousness as Augustine understood. Moral righteousness, if produced by the Holy Spirit, does not make a justified person righteous "in a way that he does not always stand in need of the unmerited forgiveness of God."90 Bucer's anthropological tension between being justified and being sinful at the same time echoes "the Augustinian view ex quadam parte iustus, ex quadam parte peccator."91

Due to Bucer's idea of *duplex iustitia*, his doctrine of justification is also called double justification by some such as McGrath. However, Bucer does not present the two formal causes of justification held by his contemporary Catholics who also used the idea of *duplex iustitia*. In this view we are justified by imputed righteousness, first, and, then, by inherent righteousness. For

Bucer, however, the only formal cause of justification in his doctrine of justification is the imputed righteousness of Christ.92 Unlike McGrath's description of Bucer's duplex iustitia, therefore, Bucer never considers inherent righteousness as the second formal cause of justification. And the only instrumental cause of duplex iustitia is 'faith alone.'93 However, how could inherent righteousness belong to the justification of God if that righteousness is not the cause of justification? According to the Reformer, "this [second] justification is rightly called God's justification, through which, when his own do right, he confirms their testimony and praise, and also richly rewards them. It is not, however, a justification of works as if the works made us righteous, for as the objectors [Catholics] admit they always lack something on our part."94 Bucer believed that his concept of duplex iustitia is nothing but a reflection of Paul and James on justification. Paul teaches "the justification of the ungodly," and James "the justification of the godly."95 Therefore, Bucer uses not only 'faith alone' but also 'faith working through love.' The Reformer ur-

⁹⁰ Stephens, *The Holy Spirit*, 49. See also Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 59: "the saint remains captive to the flesh and tainted with concupiscence, he is completely a sinner and forever unworthy of that forgiveness. The dialectic aspect of *duplex homo* affirms that humanity is without saving resources, and thus in Lutheran terms he is *simul iustus et peccator.*"

⁹¹ Enarratio in Psalmum CXL [PL 37:1825].

⁹² Beeke, J. R. Beeke and M. Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2012), 802; Stephens, *The Holy Spirit*, 55; Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 100, 132.

⁹³ BRom (1536), 13; (1562), 13; CP 166 cited Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 53.

⁹⁴ BV [Bestengige Verantwortung] 43.A.4-9 cited in Stephens, *The Holy Spirit*, 54.

⁹⁵ Stephens, *The Holy Spirit* (New York: Cambridge University Press, 1970), 53.

ges his audience not to be embarrassed with the Augustinian phrase 'faith working through love' in understanding the nature of justification. According to Bucer, Augustine never taught justification by works subsequent to conversion. What Augustine intended to show was how justifying faith works in terms of its effect.⁹⁶

There are two apparent differences between Augustine and Bucer on *duplex iustita*. One difference is that the Reformer has more explicit descriptions of imputed righteousness: "our justification is our free acceptance [*acceptationem*] before God, whereby he pardons our sins, imputes righteousness to us, and bestows on us eternal life; this life is begun here and now and daily increased in us by the Spirit."⁹⁷ In the same spirit the fifth article of the Regensburg Colloquy (1541) on justification shows Bucer's explicit idea of

imputed righteousness as the only formal cause of justification:⁹⁸

5.4 "...So living faith is that which both appropriates mercy in Christ, believing that the righteousness which is in Christ is freely imputed to it, and at the same time receives the promise of the Holy Spirit and love. Therefore the faith that truly justifies is that faith which is effectual through love. Nevertheless it remains true, that it is by this faith that we are justified (i.e. accepted and reconciled to God) inasmuch as it appropriates the mercy and righteousness which is imputed to us on account of Christ and his merit, not on account of the worthiness or perfection of the righteousness imparted [communicatae] to us in Christ." 5.5 "Although the one who is justified receives righteousness and through Christ also has inherent [righteousness], as the apostle says [1 Cor. 6:11]: you are washed, you are sanctified, you are justified, etc.' (which is why the holy fathers made use of [the term] 'to be justified' even to mean 'to receive inherent righteousness'), nevertheless, the faithful soul depends not on this, but only on the righteousness of Christ given to us as a gift, without which there is and can be no righteousness at all. And so by faith in Christ we are justified or reckoned to be righteous, that is we are accepted

⁹⁶ BRom (1536),16; (1562),16; *CP* 178. Here Bucer refers to Augustine's In *Joannis Evangelium Tractatus* 29.6 [PL 35:1631]. Later we will discuss more about Bucer's understanding of faith and work.

⁹⁷ BRom (1536), 14; (1562), 14; *CP* 167. Lugioyo points out that more explicit references to imputed righteousness is found in his *De Vera Reconciliatione*, 122(r); "Hic Paulum per ablutionem, sanctificationem, et iustificationem, non solum remissionem prioris contaminationis, impuritatis et iniustitiae: et imputationem mundiciei, sanctitatis et iustitiae *Christi." On the same page he states: "in scribendo et utendo hoc verbo [i.e. iustificari], id semper spectarunt, quod iustificatio, quae remissio est peccatorum per Christum, et iustitiae Christi imputatio, nemini sine spiritu, innovatore totius hominis, et iustitiae in homine effectore contingit" cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 52.n.79.*

⁹⁸ Cited in Lane, *Justification by Faith*, 234-35. Lane does not consider that Bucer already formulated the twofold righteousness of justification a biblical model of *duplex iustitia* to Christian theology before the Regensburg Colloquy. See Lane, "Twofold Righteousness," 217. Contra Lane, see Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 15, 174.

through his merits and not on account of our own worthiness or works."99

By using the concept of double righteousness, this article affirms not only that Christ's righteousness is imputed to us but also that inherent righteousness cannot be the formal cause of justification. Based on the teachings of Augustine and Bucer that we have examined so far, we could see that the fifth article of the Regensburg Colloquy and Bucer stand truly in the Augustinian understanding of *duplex iustitia*. He presents imputed righteousness as the sole ground of divine acceptance

of sinners and at the same time in emphasizing the inseparability and simultaneity of imputed and inherent righteousness in justification.

Another difference concerns the role of the Holy Spirit in justification. Since the believer receives the Holy Spirit who is "the implanter and cultivator of righteousness and good works" at the moment of his being forgiven, the justified person cannot but cultivate their moral inclination towards holiness by the Holy Spirit.¹⁰¹ For both theologians, therefore, the Holy Spirit is the efficacious agent of transformation in a person who has been declared righteous. However, Bucer seems to emphasize the revelatory and assuring work of the Holy Spirit in justification more than Augustine does. By revealing the righteous attribute of God and forensic justification to us, the Holy Spirit "makes believers zealous for iustitia by revealing to them that they are imputed as just on account that their sins are forgiven, that is, the non-imputation of sins, and on account that they are children of God."102 The Holy Spirit also assures the justified about their "reconciliation and justification" in Christ by making them fully recognize the truthfulness of God's promise of salvation.103

⁹⁹ BDS 9/1, 399, II. 25–26 cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification,198.

¹⁰⁰ A thesis that the fifth article of the Regensburg Colloguy on justification is a merely theological compromise among some of Catholic and Protestant theologians must be rejected. Gropper and Contarini, the major Catholic contributors to the article, sincerely believed that justified sinners are continually in need of the divine mercy for their acceptance by God. See Yarnold, "Duplex iustitia," 203-24. Nonetheless, the Regensburg agreement was ultimately rejected by the Pope and the Luther. Luther was afraid that the concepts of duplex iustitia and efficax per caritatem (faith working through love) could endanger sola fide. For Luther, Bucer's work at the Regensburg Colloquy seems to be "'ein weitleufftig und geflickt ding' (patched and all-embracing)." See Lane, Justification by Faith, 54. However, Lane considers this article as fundamentally Protestant since it clearly denies justification by love and defends imputed righteousness as the sole cause of the divine acceptance of sinners although it has some areas that need to be clarified more. See Lane, "Twofold Righteousness," 215-14. The difference between Lane and Lugioyo is that the latter rightly asserts that Bucer already taught duplex iustitia in a Reformational sense. Lugioyo considers the fifth article as a faithful reflection of Bucer's doctrine of justification.

¹⁰¹ BRom (1536), 14; (1562), 14; CP 167 cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 51.

¹⁰² Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 49. See also ibid., 48.

 $^{^{\}rm 103}\,$ Simut, "Essential Features in the Theology of Martin Bucer," 187.

The Means of Justification: *Sola Fide*

Augustine

McGrath claims, "[I]t is unacceptable to summarize Augustine's doctrine of justification as sola fide iustificamurif any such summary is acceptable, it is sola caritate iustificamur."104 McGrath finds his evidence for this argument both in the bishop's famous phrase "faith working through love" (fides quae per dilectionem operator, Gal 5:6) and in his theological emphasis on the love of God in his doctrine of justification. For McGrath, however, the more fundamental reason for Augustine to present justification by love alone is due to his "strongly intellectualist concept of faith."105 Utilizing Burnaby, McGrath concludes that sola fide for Augustine is "merely assent to revealed truth, itself inadequate to justify."106 So Augustine had to add the concept of the love of God and neighbors, which makes a Christian righteous, to sola fide.

Indeed, for Augustine, 'faith working through love' "hungers and thirsts for righteousness makes progress in it by the renewal of the interior human being from day to day." Justifying faith is not the faith that does not

produce holiness but the faith that "separates God's faithful from impure demons." The faith that works through love heals daily the sinful nature that a justified man still has until the day of resurrection. 109 At first glance, therefore, McGrath seems right about Augustine's alleged doctrine of justification by love alone.

However, McGrath did not present any text of Augustine which actually speaks of justification by love, not faith, or by love as an element of justification additional to faith. McGrath did not fully comprehend the identity of the audience against whom Augustine uses the phrase 'faith working through love.' The bishop's emphasis on 'faith working through love' is not to deny sola fide but to protect the genuineness of saving faith from its possible abusive use. Augustine's targeting audience were either antinomian Catholics or Pelagians when he had to qualify the nature of justifying faith with 'love.'110 Grace and Free Will 7.18 reports about some antinomi-

¹⁰⁸ Grace and Free Choice 7.18 [WSA I/26:18].

¹⁰⁹ The Spirit and the Letter 33.59.

¹¹⁰ See Adolar Zumkeller, "Der Terminus 'sola fide' bei Augustinus," in *Christian Authority: Essays in Honour of Henry Chadwick* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 86, 100. In the last two decades of his life, according to Zumkeller, Augustine had to fight with the party of the so-called *misericordes* who argued for the salvation of all baptized church members even if they merely assented to the gospel mentally and refused to leave their sins. Zumkeller did not talk about Pelagians, but they would be also another targeting group. Augustine's theological exegesis of 'faith working through love' often appears in his anti-Pelagian writings.

¹⁰⁴ McGrath, *Iustitia Dei*, 46.

¹⁰⁵ Ibid., 45.

¹⁰⁶ Ibid., 46.

¹⁰⁷ *The Spirit and the Letter* 32.55 [WSA I/23:181].

ans. Surprisingly, they appeal to Rom 3:28 (justification by faith apart from works) and promote the sufficiency of sola fide although they live a bad life and no sign of good works. In response, Augustine has to point out the insufficiency of sola fide if sola fide does work with holiness.¹¹¹ Such a sinful lifestyle never fits the elect of God. In this context Augustine related sola fide without holiness to the demonic faith that intellectually acknowledges God but never produces holiness. In Exposition of Psalm 31(2). 3 we also see a similar group and Augustine's similar response. Here some antinomians identify themselves with Abraham who believed in God and claim their 'declarative justification,' while boasting about their libertarian lifestyle. This argument was not an accidental or passing thought, but some churchmen already took it as 'a policy' or a doctrine. In opposition to them, Augustine warns that they already fell away from grace and are facing "mortal danger." 112 What Augustine denied was not the sufficiency of sola fide itself but the wrongly defined concept of sola fide. When Augustine defines "the faith that saves" is "faith working through love," he does not intend to deny any evangelical definition of sola fide or declarative justification but simply to indicate that the faith without good works is a dead faith as James teaches. 113

against this antinomian group in his church.

114 John Burnaby, Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine (London: Hodder & Stoughton, 1938), 78. McGrath did not carefully read Burnaby. Burnaby did not simply point out a strong intellectual approach to faith but also noticed another strong emphasis on personal trust or commitment (fiducia) in Augustine's writings. See also Wright, "Justification in Augustine," 68. Wright observes that Burnaby, agreeing with Gilson, presents the twofold nature of the Augustinian definition of faith: "adherence of the mind to supernatural truth and humble

tized catholics will be surely saved, as if through

fire, although they have now habitually sinned and

do not repent their sins. Augustine's exposition of the phrase 'faith working through love" was made

surrender [trust] of the whole man to the grace of

God."

Unlike McGrath, Burnaby rightly contends that justifying faith in the theology of Augustine is not merely to believe the objective truth of revelation but to believe "in Him who justifies the ungodly."114 In fact, for Augustine, justifying faith is an act of both understanding and trust. With regard to the first element of justifying faith, one should have the "faith in the mediator between God and human beings, the man Jesus Christ, faith in his blood, faith in his cross, faith in his death and resurrection."115 However, this intellectual confirmation of biblical truth about Christ does not automatically make one justified. That person should 'believe in' him about whose person and work he came to 'believe.' To 'believe' someone is to accept intellectually what he or she says without making a personal trust in that person who says something. To 'believe in' someone is to place one's hope

¹¹⁵ Nature and Grace 44.51 [WSA I/23:241].

¹¹¹ *Grace and Free Choice* 7.18 [WSA I/26:18].

¹¹² Exposition of Psalm 31(2). 3.

¹¹³ Enchiridion: On Faith, Hope, and Love, 18.67. Some of Augustine's audience believed that bap-

in that person. Therefore, we do not believe in the prophets of Old Testament or Paul, but we should believe in Christ who alone justifies the ungodly. And our faith in Christ would be "counted as justice."116 The Punishment and Forgiveness of Sins 14.18[I/23:43] illustrates the same point through the ontological difference between Paul and Christ in justification. Paul did not have the inherent power of justification. It is Christ alone that is righteous in the absolute sense and has a power to justify sinners. Therefore, he alone could say, 'Believe in me.' In contrast, saints in Scripture never said, 'Believe in me,' because they cannot justify the ungodly. Therefore, faith in Christ who justifies the impious "may be counted as righteousness [deputetur fides ad iustitiam]."117 Augustine differentiates 'believing in' someone from 'believing' someone. Therefore, this distinction is necessary because demons and nominal Christians could claim that they believe God without really believing in him. False definition of justifying faith necessarily results in false assurance of salvation. In Faith and Works 14.21, Augustine warns against a group that promotes "the false assurance of salvation" [mala securitate salute]. The people of this group teach that evil things do not matter to their salvation, but sola fide matters as Paul teaches,

'Where sin abounded, grace more abounded' (Romans 5:20). In response to this kind of antinomian group, Augustine replies with his typical answer. 'Sola fide [that cannot produce good works] is not sufficient' for salvation. The antinomians' faith without holiness is "the faith not of Christians but of demons" [fidem not christianorum sed daemonuum].118 The abuse of declarative righteousness based on sola fide without commitment to love and holiness might be a reason why Augustine did not frequently speak of the declarative, imputed, and instantaneous elements of justification and used the phrase 'sola fide' in a very negative and limited way. 119 Accordingly, we should not take Augustine's argument that sola fide is not sufficient for salvation' as his theological endorsement of justification by sola caritate. Augustine just wants to clarify that justifying faith must be demonstrated through good works. Despite Augustine's emphatic teaching of the forgiveness of sins by faith alone apart from works, however, he sometimes refers to the sacraments and acts of penance such as fasting and almsgiving as if they are propitiatory, while continually presenting the death of Christ as the divine means for the propitiation of the wrath of God. Hedman suggests that the propitiation of the wrath of God through ecclesial

¹¹⁶ Sermon 130 A [WSA III/11: 119-20].

PL 44:119: "Quod nemo sanctorum recte dicere potuit nisi Sanctus sanctorum. Credite in Deum et in me credite; ut, quia ipse iustificat impium, credenti in eum qui iustificat impium deputetur fides ad iustitiam."

¹¹⁸ On Eight Questions from Dulcitius 1.9 [WSA I/12:248]. See also ibid., 1.7-1.10.

¹¹⁹ The phrase 'sola fide' appears "about thirty times in Augustine's writings." See Zumkeller, "Der Terminus 'sola fide' bei Augustinus," 86.

means may be to appease "the wrath of chastisement," not "the wrath of condemnation." 120

Therefore, the assumption that Augustine's doctrine of justification does not have theological affinity with the Reformation doctrine of sola fide is not acceptable. In his interpretation of Gal 5:6, Calvin also tried to preserve the inseparability of faith and love: "It is not our doctrine that the faith which justifies is alone; we maintain that it is invariably accompanied by good works; only we contend that faith alone is sufficient for justification....We, again, refuse to admit that, in any case, faith can be separated from the Spirit of regeneration; but when the question comes to be in what manner we are justified, we then set aside all works... [Gal 5:6] is to avoid the appearance of representing Christians as idle and as resembling blocks of wood, he points out what are the true exercises of believers."121 We should take Augustine's frequent use of 'faith working through love' as his efforts to hold the inseparability and simultaneity of double righteousness, not denying sola fide in justification.122 McGrath's argument that faith,

for Augustine, is primarily intellectual and needs to be "supplemented by love" is "misleading." ¹²³

Bucer

Agreeing with Augustine that justifying faith in Christ is more than intellectual assent to objective truth about him, Bucer asserts that Augustine's emphasis on 'faith works through love' was the bishop's way to exclude "all doubt" from the definition of faith but to stress the necessity of "relying fully and completely on God's word."124 Therefore, for Bucer, faith makes us love what God promised for our salvation. Further, sola fide does not make faith isolated from love of God. The work of Christ and the work of the Spirit cannot be separated although they can be distinguished when God justifies the ungodly: "God breathes the power of his Spirit into those acquitted and declared righteous before him, to make immediate assault upon their corrupt ambitions and to urge on their suppression and extinction, and, on the other hand, to fashion upright attitudes to every aspect of life, to arouse and foster holy desires, conforming us speedily to the likeness of Christ"125 Declarative justification and the indwelling of the Holy Spirit take

dence of Augustine's idea of declarative justification and *sola fide* than Wright would accept.

¹²⁰ Hedman, "Augustine on Justification," 14.

¹²¹ Commentary on Galatians 5:6.

¹²² Wright also sees that Augustine's phrase 'faith working through love' works well for the bishop's approach to justification as an event and a process. Wright even acknowledges that the bishop "in fact teaches something close to a declarative justification by faith, perhaps even faith alone," while expositing the theological meaning of faith working through love. See Wright, "Justification in Augustine," 70. As I presented above, there are more evi-

¹²³ Wright, "Justification in Augustine," 68.

¹²⁴ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification in Dialogue, 90.

¹²⁵ Martin Bucer, *The Common Places of Martin Bucer*, trans. D. F. Wright (Abingdon, England: The Sutton Courtenay Press, 1972), 162.

place at the same time. Therefore, the believer immediately desires righteousness and wants to live as a forgiven and declared righteous one.

Bucer among the Reformers might be the person who most appreciates Augustine's theology expressed with the phrase 'faith working through love.' For Augustine, the law accuses and condemns the sinner. The sinner is totally incapable of justifying himself and, therefore, has to depend completely on the grace of God and the merits of Christ. However, the law could be a means of sanctification for those who are justified because the Holy Spirit works in themselves from the very beginning of their conversion. Bucer embraces Augustine's anthropology and the bishop's view on the role of the Holy Spirit in relation to the law. This is why Bucer is like Luther on human sinfulness and the impossibility of justification by works, but he differs from Luther on the law for the justified. Through the work of the Holy Spirit, the law now functions as "an active and effective energy" and "a lex gratiae, the law by which God's grace is active."126

Love of God and neighbors results from faith, and, therefore, the absence of love shows the absence of genuine faith. Justifying faith given by the divine mercy for the elect stirs and energizes good works as the burning fire issues "heat." 127 For the very righteousness

126 Martin Greschat, Martin Bucer: A Reformer and His Times, 28

¹²⁷ Bucer, *The Common Places of Martin Bucer*, 165.

and the good works wrought in us by the Spirit of Christ constitute the visible evidence of that unmerited acceptance of ours in the sight of God. For unless we ourselves are counted by God as good and righteous, nothing that belongs to us can be reckoned good or righteous. Being aware of Catholics' misuse of the Augustinian formula, 'faith working through love,' Bucer encourages his Protestant audience to appreciate Augustine's biblical approach to the relationship between justifying faith and good works as the unavoidable mark of being justified based on the merits of Christ alone by faith alone. The bishop points to the effect of faith with the phrase 'faith working through love':

"Let no one be offended at his [Augustine's] describing love of one's neighbor as the definition of faith, a definition in terms of the effect. He meant to reveal faith by reference to that mark through which its integrity is more easily recognizable. Not for a moment did he hold the opinion that our salvation is based upon the merit of this love or any other kind of merit except Christ's alone, as every page of his works bears lucid testimony. But since true faith in Christ never fails to produce this its proper fruit, he considered that what is not so obvious, the essence and character of true faith, should be exhibited, following the apostle's practice, from the more visible reality of love"128

¹²⁸ BRom (1536), 23; (1562), 22; CP 195–196 cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification in Dialogue, 197.

Does this inseparable and simultaneous nature of declared justification and inner change not compromise the theological integrity of the sola fide principle? Like Augustine, Bucer does not think so. Bucer demonstrated his agreement with Melanchthon's rejection of any idea of justification by love supplementing the weakness or shortcoming of faith in the matter of justification. 129 In De Vera Reconciliatione, Bucer advocates that "faith, not love, was the dispositive cause, that is, the instrumental cause" of forgiveness and sanctification. 130 Like Augustine, Bucer points out the priority of imputed righteousness without denying the necessity of inherent righteousness as the fruit of imputed righteousness in justification. Like Augustine, Bucer also does not make the divine acceptance of sinners dependent upon inherent righteousness: "By this faith we are justified, that is, we are accepted, reconciled to God inasmuch as it apprehends the mercy and righteousness, which is imputed to us on account of Christ and his merit, not on account of the dignity or completion of righteousness imparted to us in Christ."131

Eternal Life as a Reward and Justification

Augustine

At first glance, Augustine's view on merits related to eternal life seems to be self-contradictory since two apparently incompatible thoughts of eternal life as a reward co-exist his mind. On the one hand, Augustine highlights faith and a righteous life as divine commands for us to pursue with perseverance so that the obedient should expect to be rewarded from the just judge. The disobedient will be also justly rewarded for what they deserve:

"What God commands us to believe, he doesn't offer now to our sight; the reason he doesn't do so is so that faith may have a reward. I mean if he showed it to you directly, what merit would there be in your believing it? ... And when our Lord and Savior Jesus Christ comes, who is preached or having already come now in such a way that his coming again is also expected, he will come with due payments for both believers and unbelievers, ready to give believers their rewards, to dispatch unbelievers into eternal fire" (Sermon 113A.4 [WSA III/4:173]).

"It is commanded that we live uprightly, and in fact this reward has been offered—that we merit to live blessedly forever (*To Simplician* 1.2.21 [WSAI/12:205]). "The Lord, he says, will award me a crown, being a just judge. So he owes me what he will award; so the just judge will

¹²⁹ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification in Dialogue, 197.

¹³⁰ Bucer, *De Vera Reconciliatione*, 172(v)–173(v) cited in Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification in Dialogue*, 197.

¹³¹ BDS 9/1, 399, l. 12 cited in Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification in Dialogue, 198.

award; having inspected the work, after all, he can't deny the reward" (*Sermon* 333.2 [WSA III/9:199]).

This positive encouragement for a reward from God may have been given to the antinomians who do not pay attention to their transformative justification due to their unbiblical understanding of *sola fide* and declarative justification. Strife for a reward through the faith that works through love (Gal 5:6) "separates the faithful of God from the unclean demons." God created the universe out of nothing without our commitment. However, God will not grant eternal life to us if we do not want to choose him with our own will. 133

On the other hand, Augustine equally highlights that eternal life is not a payment for what we deserve but a pure gift of God:

"What merit, then, does a human being have before grace so that by that merit he may receive grace, since only grace produces in us every good merit of ours and since, when God crowns our merits, he only crowns his own gifts? For, just as we have obtained mercy form the very beginning of faith, not because we were believers but in order that we might be believers, so in the end, when there will be eternal life, he will crown us, as scripture says, in compassion and mercy (Ps 103:4) ... For this reason even eternal life itself, ... is given as recompense for preceding merits, but because the same merits ... were not produced

ce of God as the source of our merits may have been designed to correct the Pelagians who accept only the initial grace of forgiveness at conversion but deny further grace for rewarding eternal life. That we do not deserve any heavenly blessing should get rid of

the pride of Pelagians. They should re-

by us through our own abilities but were

produced in us through grace, it too is

called grace for no other reason than that it is given gratuitously, not because

it is not given to our merits but because

even the very merits to which it is given

to us" (Letters 194. 5.19 [WSA II/3:296]).

"Against this plague of pride, then, he

[Paul] fought most vigilantly, saying,

'The wages of sin is death' (Rom 6:23).

It is correctly called wages because it

is owed., because it is deservedly gi-

ven, because it is recompense for merit.

Then lest righteousness extol itself over

human good merit. ... he did not say by

way of contrast, 'The wages of righte-

ousness is eternal life,' but The grace of

God is eternal life. And so that we would

seek no other way apart from the medi-

ator, he added, in Chris Jesus our Lord

(Rom 6:23) ... why do you try to extol

yourself, O human pride... Why do you

try to extol yourself and demand eter-

nal life, the very opposite of death, as

if it were the wages you deserved? It is

true righteousness to which eternal life

is owed. But if it is true righteousness, it

does not come from you, but it is from

above, coming down from the father of

lights (Jas 1:17)" (Letters 194. 5.21[WSA

This repeated reminder of the gra-

11/3:297]).

169.13

BSB-Journal.de 2-2017

¹³² Grace and Free Choice 7.18 (WSA I/26:18).
133 Ibid., 8:20-9:21 (WSA I/26:83-84); Sermon

member that there is no one in this life who perfectly observes the commandments of justice so that "he does not need to say in prayer, 'Forgive us our debts' (Mt 6:12)."134 The justified are still in sinfulness even after their justification. Therefore, hell will be a right payment to the merits of the justified if they seek the absolute fair evaluation of God about their lives. The merits of Christians on their own cannot avoid divine condemnation. Augustine does not have a problem with Pelagians about the concept of eternal life as a reward "as long as the meritorious works are attributed to God's gift of grace."135 The power of perseverance and the eternal life are all the graces of God. Christians' good works are their own works not because the good works resulted from themselves by their own power but because God produces good works through their free choice.

Augustine's contemporary readers could have a theological dilemma: "How can eternal life be both a reward for good works and a grace of God?" If we are not going to be perfect even at the end of our lives, how could we receive eternal life as a reward? *Explanations of the Psalms* 83.16 [WSA III?18:202] provides Augustine's answer: "He granted forgiveness as a free gift, but he will give the crown as just recompense; he is a donor of for-

giveness, but a debtor when it comes to the crown... But how does God own it to you? What did you give him? Who took any initiative in giving to God, so as to earn a recompense? The Lord made himself a debtor, not by receiving anything but by making promises." Based on God's own promise to reward the good works of his children in spite of the imperfection of their works, God voluntarily presented himself as a debtor not because he received any favor from us but because he promised us about a reward out of his sheer grace. Therefore, we, if not perfect, could ask God to give us what he promised, not what he received from us. Therefore. eternal life cannot be a payment to our merits. As God promised, we, the truly justified, will be rewarded with eternal life for our good works graciously, not proportionately to our meritorious good works. McGrath summarizes Augustine's position on eternal life as a reward for our merits in the following: "While merit before justification is indeed denied, its reality and necessity after justification are equally strongly affirmed. It must be noted, however, that Augustine understands merit as a gift from God to the justified sinner."136 Does Augustine present our merits, based on good works assisted by cooperative grace, as the necessary fruits of or as an inevitable cause of our justification? McGrath does not clarify in what sense our merits are necessary in relation to eternal life.

¹³⁴ Revisions 2.33 (WSA 1/2:140).

¹³⁵ J. Warren Smith, "Justification and Merit Before the Pelagian Controversy: The Case of Ambrose of Milan," *Pro Ecclesia* 16:2 (2007): 196.n.7.

¹³⁶ McGrath, Iustitia Dei, 44.

Bucer

According to Bucer, Augustine presented our merits as the inevitable evidence of our genuine justification based on imputed righteousness. By repeating Augustine's phrase, 'God crowns nothing but his own gifts when he crowns our merits,' Bucer maintains that good works are "necessary for eternal life" not because they themselves are worthy but because they are done by "the grace and merit of Christ, who works in believers."137 Unlike Augustine, however, Bucer uses the term 'a secondary cause' of the divine acceptance of sinners. When Bucer described good works as the secondary cause of justification, he used "secundaria" not in the sense of "a following (secunda)" with equality but in the sense of "an inferior or second-rate" cause.138 Bucer relates this secondary cause of justification with James's teaching on justification by works as well as faith.¹³⁹ The secondary cause of good works never weakens the primary cause of God's good will for the forgiveness of sins and the imputation of the righteousness of Christ by faith alone. The secondary cause is always derivative from the primary cause and not worthy on its own. Good works are "only worthy in a congruous man-

ner based on the prime cause" by sola fide.140 They are 'inferior' to imputed righteousness, which is the primary and superior cause of justification. Nonetheless, good works as the secondary cause of justification does not mean that they are dispensable. Contrarily, they are necessary in receiving a reward of eternal life because they provide the evidence of being made righteous and election. Even a thief on the cross did not enter without good works. He did good works by glorifying God through his confession, encouraging others to repent, and demonstrating his "groans and sighs." 141

Like Augustine, Bucer insists that God will reward his own works. Bucer uses the illustration of "the generous prince" who "promised" to grant his "extravagant prizes" by rewarding worthless deeds of nights.142 The believers will be rewarded with eternal life as God promised not because their deeds were worthy of that life but because God predestined them to be rewarded and their holy, if relatively, works are God's own works in them. 143 Here we can see one difference between Augustine and Bucer on eternal life as a reward. Both were predestinarians, but Bucer understands the reward of eternal life in the context of the divine

¹³⁷ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 144.

oyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 98. n. 297. Translation Lugioyo's.

¹³⁹ Lugioyo, *Martin Bucer's Doctrine of Justification*, 98. n. 297.

¹⁴⁰ Ibid., 199.

¹⁴¹ BRom (1536), 119; (1562), 105 cited in Lugio-yo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 99.

¹⁴² BRom (1536), 119; (1562), 104 cited in Lugio-yo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 95.

¹⁴³ Lugioyo, Martin Bucer's Doctrine of Justification, 95.

covenant, which God made in eternity, more explicitly than Augustine did.

The two theological arguments, 'justification by faith alone apart from good works' and 'salvation as a future reward' are not mutually exclusive in the mind of Bucer. God simply decided to grant rewards to those who obeyed his commandments as he promised although their obedience is not perfect. Bucer does not consider Augustine's phrase 'God crowns his own works' as the bishop's theological verification of good works subsequent to faith as meritorious in themselves. According to Bucer, the correct reading of Augustine's phrase is that good works "could only be said to be meritorious based on their relation to being the very works of God within believers."144 Are good works necessary for eternal life? Bucer's answer is definitely 'Yes,' not because of the worthiness of our merits but because of their role as a witness to the grace and merit of Christ that we received in justification.145

Conclusion

This comparative study of Augustine and Bucer in the doctrine of justification in light of *duplex iustitia* shows con-

siderable theological affinity between the two theologians although they have different emphases on various issue related to justification. The first half of this paper attempted to challenge McGrath's historiography on a patristic tradition of justification by faith and the early Reformational flux of sola fide formula. According to them, the nature of justification is twofold: forensic and transformative. Unlike McGrath, I tried to show that Augustine granted an important theological role to justification as an event. They also use the same definition of justification as 'being made righteous' although Bucer has an explicit emphasis on imputed righteousness more than Augustine does. Nonetheless, for them, the formal cause of the divine acceptance of sinners is not good works but sola fide. In contrast to McGrath, Augustine holds justification by faith alone although the bishop was concerned about the effect of justifying faith more than Luther. Unlike Bucer, Augustine did not use the phrase 'sola fide' explicitly and positively although Victorinus and Ambrosiaster already used it. The bishop had to correct Catholic antinomians, who denied the necessity of progressive holiness, appealing to the concepts of sola fide and declarative justification, and Pelagains who denied the continual necessity of grace and faith in justification. This particular pastoral situation may have made the bishop keep from actively utilizing the abused terms. It is true that Augustine did not have a categorical distinction between justifica-

¹⁴⁴ Ibid., 143.

¹⁴⁵ Justification by works is a necessary outcome of justification by faith alone, and the former is always and totally dependent upon the latter. Good works, which will be always imperfect, cannot render us acceptable to God, but Bucer, nonetheless, considers justification by works as "a testimony to the kind of person" standing in the judgment of God is. See Stephens, *The Holy Spirit*, 56.

tion and sanctification. Bucer did not have a categorical distinction either. But they had a conceptual distinction between the two. The idea of double righteousness proves it. The strength of duplex iustitia is to keep the inseparability and simultaneity of justification and sanctification. Both Augustine and Bucer see good works as necessary for Christians to receive eternal life as their rewards. Good works themselves are not perfect and, therefore, deserve the divine condemnation if God justly judges. But they are a visible mark of our salvation and election (for Bucer). However, both theologians point out that God promised to reward the righteousness of good works that we produce by the power of the Holy Spirit. The righteousness of good works is not ours but God's because God gives us every grace for us to obey the will of God. Bucer has more weight on predestination and the divine covenant in understanding the relationship between eternal life and good works. If we could tell that Bucer keeps the essence of the Reformational views on justification in terms of duplex iustitia, we could also tell that there is meaningful and real theological affinity between Augustine and Bucer directly and other Reformers indirectly on justification.

Rezensionen

Bickelhaupt, Jörg, *Taufe, Glaube Geist: Ein Beitrag zur neueren innerevangelischen Diskussion* (ASyTh 8), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015. 775 S. Gebunden: 88 Euro. ISBN: 978-3-374-04108-4

Der Autor, Jörg Bickelhaupt, Pfarrer und Referent für den interkonfessionellen Dialog im Zentrum Ökumene der EKHN und EKKW (Frankfurt a.M.), Vorsitzender der ACK Hessen-Rheinhessen. liefert mit seiner umfassenden Monographie eine aktuelle und umfassende Darstellung der innerevangelischen Taufdebatte. Der Autor geht im vorliegenden Werk, mit dem er 2014 an der Universität Heidelberg promoviert wurde, dem Anliegen nach "hinter die unterschiedlichen tauftheologischen Sichtweisen und Theologien zurückzufragen wie auch den ihnen vorausliegenden Vorannahmen nachzuspüren" (S. 7). Er verfolgt damit das Ziel "mögliche Annäherungen im Verständnis und Praxis der Taufe zu erheben" (S. 27). Er sieht in der weit verbreiteten Annahme, dass sich die Kirchen in Bezug auf die Taufe einig seien einen Irrtum, der darauf zurückzuführen sei, dass man nur die zwei großen Landeskirchen betrachte und dabei die vielfältigen anderen Kirchen, wie z.B. evangelische Freikirchen täuferischen Ursprungs, die Pfingstkirchen, die orthodoxe Kirche oder Kirchen altorientalische Herkunft, außer Acht lasse (vgl.S. 22). Seine Auseinandersetzung mit aktuellen theologischen Konzepten der Gläubigentaufe führt er in vorliegendem Werk in erster Linie mit dem Baptismus. Auf diesem Hintergrund ist auch die Auswahl der Quellentexte zu verstehen.

In einem ersten Kapitel erörtert er sechs bedeutende Dokumente des innerprotestantischen Dialoges der jüngeren Vergangenheit, in denen ökumenischen Entwicklungen der letzten Jahre insbesondere in Bezug auf den Baptismus, deutlich werden. Alle sechs Dokumente werden in ihrem historischen Bezugsrahmen dargestellt, ihre Funktion und Bedeutung skizziert, sowie die wesentlichen Inhalte in Blick auf das Verständnis von Glaube-Taufe-Geist analysiert. Dabei werden grundlegende Fragestellungen aufgeworfen und differenziert dargestellt (vgl. S. 144-149).

Zwei Fragestellungen sind Leitmotive seiner Untersuchungen (vgl. S. 27):

a. Wie kam es dazu, dass im 16. Jahrhundert die Säuglingstaufe von den reformatorischen Täufern infrage gestellt wurde und der fehlende Glaube des Säuglings dabei als Hauptkritikpunkt galt, obwohl dieser Kritikpunkt über 1000 Jahre lang keine Rolle spielte?

b. Worin genau liegen die innerprotestantischen Taufkontroversen um die Säuglings- oder Gläubigen, bzw. Geistund Wassertaufe? Sind es fundamentaltheologische Differenzen (damit kirchentrennende) oder Unterschiede in den anthropologischen und hermeneutischen Grundannahmen, was die Möglichkeit eines "differenzierten Konsenses" zuließe?

Diesen Fragestellungen geht der Autor in seiner Arbeit ausführlich und fundiert nach. Er beginnt mit dem Neuen Testament (Kap 2), welches für ihn maßgeblich ist, um aktuelle Texte angemessen theologisch reflektieren zu können. Er sieht die Schrift als "kritischen Referenzrahmen", ohne den die Erörterung aktueller tauftheologischer Fragen völlig dem "individuellsubjektiven Gutdünken ausgeliefert" sei (S.152). Unter der Prämisse, dass das NT keine systematisierte Lehre von der Taufe biete (S.153), untersucht er die unterschiedlichen Tauftraditionen, beginnend bei der Johannestaufe, der Taufe Jesu, der Taufe im entstehenden Christentum, in der paulinischen Tradition, in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte sowie dem Johannesevangelium. Als ein Ergebnis seiner Untersuchung nennt er u.a., dass im NT die Taufe nicht historisch

hergeleitet wird, sondern theologisch begründet wird. Damit besitzen für ihn historische Belege für eine bestimmte Taufpraxis im NT aus sich heraus allein noch keine theologische Validität, sondern legen den Verdacht nahe, dass "es sich bei ihnen um interessegeleitete theologische Reduktionismen handelt, mit dem Ziel, die eigene Theologie und Praxis der Taufe vom NT her als einzig mögliche zu legitimieren und zugleich andere zu delegitimieren" (S. 202). Von dieser Grundannahme her bewertet er im folgenden alle weiteren tauftheologischen Konzepte.

Zunächst untersucht Bickelhaupt die Zuordnung von Taufe, Glaube, Geist in der vorreformatorischen Theologiegeschichte (Kap. 3). Dabei beginnt er im frühen Christentum, wo er besonders die Pluriformität der Taufpraxis in der Alten Kirche betont. Er sieht in der veränderten Taufpraxis (nicht mehr nur Missionstaufe, sondern auch Säuglings- oder Kindertaufe) eine "kontextuell notwendige Entwicklung" und nicht einen "Abfall von der biblischen Taufe" (S. 261). Im Mittelalter habe man durch die Rückbesinnung auf Aristoteles den Menschen als "Individuum und Subjekt von Erkenntnis, Gottesund Weltbezug" (S. 276) neu entdeckt. Neben der Souveränität Gottes habe in dieser Epoche die Mitverantwortung des Menschen für sein Heil Bedeutung erlangt. Er kommt zu dem Fazit "Wenn die wahre Zugehörigkeit zur Kirche am Glauben des Individuums hängt, dann hängt auch die Wirksamkeit der Verdienste Christ am glaubenden Empfang" (S. 331). Diese veränderte theologische Anthropologie im Spätmittelalter sei eine "fundamentale geistesgeschichtliche Voraussetzung der Reformationen des 16. Jahrhunderts" (S. 331). Diese "anthropologische Wende" ist für Bickelhaupt eine wesentliche Ursache dafür, dass in den folgenden Jahrhunderten die tausendjährige Praxis der Taufe von Säuglingen überhaupt in Frage gestellt wurde. Allerdings sieht Bickelhaupt es als kritisch an, die Vergangenheit an einem anthropologischen Paradigma zu messen, welches sich erst später entwickelt habe (S. 335).

In einem vierten Teil beschreibt Bickelhaupt unterschiedliche reformatorische Tauftheologien und -praxen des 16. Jh. anhand der Schriften von Luther, Zwingli, Hubmaier, von Schwenckfeld und Calvin. Fr versucht damit das Feld der reformatorischen Tauftheologien in chronologischer Reihenfolge und möglichst großer Breite abzudecken. In ausgewogener und detaillierter Weise stellt er nicht nur die unterschiedlichen Ansätze in Bezug auf die Zuordnung von Taufe, Glaube, Geist dar, hinterfragt und bewertet sie, sondern erforscht auch die vorausliegenden Vorannahmen. Dabei wird deutlich, dass die "anthropologische Wende" von den verschiedenen Reformatoren in Bezug auf theologische Fragestellungen unterschiedlich rezipiert wurde, gemäß ihrer "differenzierten religionsphilosophischen Voraussetzungen und anthropologischen Grundannahmen" (S. 484). Damit findet er eine erste Antwort auf die zu Beginn seiner Arbeit anhand der Quellentexte gestellte Vermutung: "Die innerprotestantischen Differenzen zu unserer Thematik beruhen zu einem wesentlichen Teil auf Unterschieden in der hermeneutischen und religionsphilosophischen Vorannahmen" (S. 484).

In einem 5. Kapitel stellt er die bisherigen Erträge seiner Arbeit in einen systematisch theologischen Zusammenhang. Zunächst erörtert er die Grundfragen theologischer Anthropologie in tauftheologischem Zusammenhang anhand von Luther, Calvin, Kant, Schleiermacher, Müller und Ritschl bis in die Gegenwart. Danach geht es ihm um Grundfragen einer "Hermeneutik des Glaubens", wobei er u.a. Gedanken zur "Mündigkeit des Menschen" und die Auswirkungen einer zweite Wende in der Anthropologie beschreibt. Anhand von Karl Barth zeigt er die Bedeutung der "Mündigkeitsfrage" in der Taufdiskussion auf, bewertet seine Tauftheologie anhand der in den vorherigen Kapiteln gewonnen Erkenntnisse und kommt zu dem Fazit: "Indem er [Barth] die Gläubigentaufe faktisch zur allein legitimen Taufform erklärt, verwechselt er Text mit Kontext, Grund und Wesen der Taufe mit einer ihrer Gestalten" (S 568). Auch die in jüngerer Vergangenheit aufgeworfenen Fragen in Hinblick auf das "Kind als Thema in der theologischen Anthropologie" und Fragen zum "Kinderglauben" finden in diesem Abschnitt Beachtung. In einem letzten Abschnitt geht es Bickelhaupt um fundamentaltheologische dann

Anmerkungen in Bezug auf die Zuordnung von signum und res sowie significatio und efficacia. Hier beschreibt er die Diskussion um die Sakramentalität der Taufe im britischen Baptismus und stellt die Bedeutung und von Beasley-Murray dar. Auch das Taufverständnis des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden wird von ihm an dieser Stelle bewertet.

Abschließend formuliert Bickelhaupt in Kapitel 6 ausführlich einige Thesen als logische Konsequenzen aus den vorangegangen Erkenntnissen. Dabei werden die anfangs gestellten Fragen differenziert beantwortet und weitere Gedanken angestoßen. Bzgl. der Gläubigen- bzw. Säuglingstaufe kommt er zu dem Schluss: "Beide, die Gläubigen, wie die Säuglingstaufe, sind damit ... grundsätzlich legitime, gültige, aber unterschiedliche Formen der einen Taufe" (S. 647). In einem letzten, kurzen Kapitel geht es ihm um neuere tauftheologische Entwicklungen jenseits der institutionellen Ökumene und die als Ausgangspunkt der Untersuchung dienenden Quellentexte werden noch einmal bewertet. Er formuliert nachdenkenswert: "Wie pluralitätsfähig sind wir in der Ökumene im Blick auf unsere konfessionellen Tauftheologien und -praxen? Weder Vielfalt und Verschiedenheit in Theologie und Praxis der Taufe... zerstört die Einheit der Kirche, sondern Unversöhnlichkeit und verweigerte Anerkennung (davon waren zuallererst die täuferischen Geschwister betroffen!)). Die Einheit der Kirche kann – auch im Blick auf die Taufe – nur in Vielfalt gelebt werden" (S. 694).

Dieses Buch ist nicht für theologische Laien geeignet, vielleicht nicht einmal für Theologiestudenten in den Anfangssemestern, da es durchzogen ist von (lateinischen) Fachbegriffen. Wer sich aber tiefer mit der innerevangelischen Taufdebatte der jüngeren Vergangenheit beschäftigen möchte, kommt an diesem Werk nicht vorbei. da Bickelhaupt die tauftheologischen Entwicklungen durch die Jahrhunderte hindurch nicht nur darstellt, sondern auch ihre gedanklichen Wurzeln und Vorannahmen erforscht und damit die bestehenden Unterschiede im Taufverständnis der Denomination klar beschreibt. Da besonders das (freikirchliche) Taufverständnis des Baptismus auf dem Prüfstand ist, scheint es mir wichtig, dass gerade Pastoren dieser Glaubensrichtung sich mit der in diesem Werk dargelegten Kritik auseinandersetzen. Dieses Werk hilft, die verschiedenen Standpunkte zu verstehen und öffnet damit Türen, um aufeinander zu zugehen. Von der Methodik her besticht dieses Werk an Klarheit, Eingrenzung der Fragestellung und einer hervorragenden Leserführung. Mit ihrer umfassenden Recherche geht diese Dissertation meines Erachtens über die gewöhnlichen Anforderungen hinaus und ist als außergewöhnliche Leistung zu würdigen.

Judith Hildebrandt

Helge Stadelmann / Stefan Schweyer, Praktische Theologie. *Ein Grundriss für Studium und Gemeinde*. Gießen: Brunnen Verlag, 2017, 492 S.

Die Praktische Theologie von den bei-Stadelmann den Professoren Schweyer ist ein überfälliges Werk für die evangelisch-freikirchliche Theologie gewesen. Es ist der erste Gesamtentwurf einer Praktischen Theologie aus freikirchlicher Perspektive und von daher relevant für jeden Pastor und verantwortlichen Mitarbeiter in freikirchlicher Gemeindearbeit. Die Autoren sind beide im deutschsprachigen Raum anerkannte Theologen, die mit diesem Lehrbuch bewusst den Fokus auf einen qualitativen und quantitativen Aufbau der Gemeinde setzen. Stadelmann war langjähriger Rektor der FTH Giessen, Schweyer, ist Assistenzprofessor an der STH Basel. Dabei wollen sie nicht nur Religiosität wahrnehmen und darstellen, sondern bewusst die Zukunft der Kirche durch die theoretischen Grundlagen für Reformen mitgestalten. Wichtig ist Ihnen dabei die Besinnung auf das Evangelium und das Hören auf die Heilige Schrift.

Im ersten Teil werden die methodologischen Grundlagen für die Praktische Theologie besprochen. Es geht dabei zunächst um die Frage, was Praktische Theologie ist. "Als theologische Disziplin gehört es zur Aufgabe der Praktischen Theologie, eine doppelte Brückenfunktion wahrzunehmen: Praktische Theologie verankert die Theologie in der Praxis" (S.8)

Es werden neuere Entwicklungslinien innerhalt der Praktischen Theologie dargestellt, die praktisch-theologische Methodik und die Referenzwissenschaften diskutiert, hermeneutische Grundentscheidungen und eine Kirchentheorie formuliert. Der Leser gewinnt auf diese Weise in den ersten sechs Kapiteln einen Einblick und eine Einführung in die gesamte Praktischen Theologie mit einer zum Teil guten Analyse aus freikirchlicher Sicht. Dass dabei die Heilige Schrift als Gottes inspiriertes Wort höchste Autorität hat. wird unschwer erkennbar und bildet die Grundlage für alle weitere Theoriebildung. So werden beispielsweise Praktische Theologen kritisiert, die sich um eine Kirchentheorie bemühen ohne der Beschäftigung mit der neutestamentlichen Ekklesiologie (S.75).

Im zweiten Teil des Buches wird in drei Kapiteln der gesellschaftliche Kontext und die damit verbundenen Herausforderungen wahrgenommen und diskutiert. Es geht dabei um religiöse und gesellschaftliche Entwicklungen, Kirche in einer nachchristlichen Gesellschaft und die Bevölkerungsprognose und die Zukunft des Gemeindeaufbaus. Diese nicht unwesentliche Bestandsaufnahme bildet zwischen den Grundlangen der Praktischen Theologie (Teil II) und den Handlungsfeldern (Teil III) eine hilfreiche Bezugsgröße, an der

man sich orientiert. Deshalb halten die Autoren fest: "Es wird eine kybernetische Herausforderung der christlichen Gemeinde sein, die Umbrüche und Entwicklungen der nächsten Jahrzehnte zu antizipieren und konstruktiv anzunehmen" (S.127).

Im dritten Teil werden wichtige praktisch-theologische Subdisziplinen drei großen Gruppen eingeteilt: Gemeinde aufbauen (Kapitel 10 und 11), Gemeinde sammeln (Kapitel 12-18) und Gemeinde senden (Kapitel 19-22). Es werden die wesentlichen Themen wie die Oikodomik, Kybernetik, Liturgik, Homiletik, Kasualien, Aszentik, Poimenik, Gemeindepädagogik, Evangelistik, Diakonik, Religionspädagogik und die Publizistik angesprochen. Der Leser darf nicht erwarten, dass es eine vollständige Abhandlung aller Praxisfelder erfolgt. Man muss auch nicht bei allen Ausführungen zustimmen und gleicher Meinung sein, aber die Autoren verschaffen eine biblisch begründete und gesellschaftlich relevante Darstellung der Handlungsfelder mit der an vielen Stellen notwendigen Bereitschaft zur weiteren Diskussion. Es wird bei allen Themen die gängige deutsche aber auch immer wieder die angelsächsische Literatur rezitiert und diskutiert.

Hilfreich ist, dass jedes Kapitel mit einer Kapitelübersicht und der Angabe der Standardliteratur, die die Autoren für die Thematik wesentlich halten, beginnt. Am Ende des Kapitels werden Repetitionsfragen und eine ausführlichere Bibliografie dem Leser geliefert, die auf jeden Fall ein Weiterstudium in der jeweiligen Thematik möglich macht. Es ist wirklich erfreulich, dass mit diesem Werk ein Desiderat in der Evangelikalen Theologie aufgearbeitet worden ist. Es ist eine wichtige Ergänzung innerhalb der Evangelischen Theologie und eine neue Perspektive aus der Sicht der Evangelikalen. Selbst wenn ich mir eine ausführlichere Diskussion an der einen oder anderen Stelle gewünscht hätte, wie z.B. beim Thema Familie als wichtiger Bestandteil der Gemeindearbeit, und ich bei anderen Themen ich eher überrascht war, dass sie im Kontext einer Praktischen Theologie thematisiert wurden, wie beispielsweise die christlichen Schule als Teil der Gemeindearbeit, bleibt dennoch diesem Werk zu wünschen übrig, dass es von allen Theologiestudenten und Gemeindepastoren gelesen und rezipiert wird. Heinrich Derksen

Jung, Friedhelm: Antworten auf letzte Fragen (Über das Woher, Wozu und Wohin des Menschen). Christliche Verlagsgesellschaft Dillenburg. Im Oktober 2017. TB. 144 S. 11 x 18 cm. Nr. 271457 € 4,90

"Es ist leichter, philosophische Fragen zu stellen, als sie zu beantworten" – an diesen Satz des norwegischen Professors Jostein Garder aus seinem Bestseller "Sofies Welt" wurde ich erinnert, als ich das Manuskript von Professor Friedhelm Jung las.

Der Autor nutzte ein Forschungssemester, um sich Vorlesungen an der Uni Köln anzuhören über grundlegende Fragen der Metaphysik. Dabei musste er die o. g. Erfahrung machen: Es wurden immer wieder neue Fragen gestellt, aber die Antworten blieben offen.

Als Menschen sind wir auf Offenbarung angewiesen, wenn wir die großen Fragen unseres Seins beantworten wollen. Dazu hat Gott uns sein Wort, die Bibel, gegeben.

So beschäftigt sich der Dozent des Bonner Bibelseminars zunächst mit der Heiligen Schrift: z. B. Inspiration und hermeneutische Fragen. Er beantwortet die Fragen des WOHER, WOZU und WOHIN. Dabei packt er so manches heiße Eisen an: Schöpfung und Naturwissenschaft, den Ursprung der Sünde, den Sinn des Lebens, künftige Ereignisse, die Wiederkunft Christi, das Weltgericht u.v.m.

Das Buch ist anspruchsvoll und gleichzeitig leicht verständlich. Man merkt, dass der Autor täglich mit jungen Menschen zu tun hat.

Ich empfehle das Buch auch zur Weitergabe an Menschen, die noch keine persönliche Beziehung zu Gott haben.

Hartmut Jaeger

Wendel, Ulrich (Hrsg.). *Glaubwürdig aus guten Gründen. Warum wir der Bibel vertrauen können.* SCM R. Brockhaus: Holzgerlingen 2017. 240 S. Gebunden: 15,95 Euro. ISBN: 978-3-417-26796-9.

In Theologie und Kirche wird seit Jahrzehnten viel über das rechte Bibelverständnis gestritten. Dabei haben die Evangelikalen immer die Position vertreten, dass die Bibel Gottes inspiriertes Wort ist und sich dadurch von jedem anderen Buch unterscheidet. Doch auch unter den Evangelikalen

gibt es keineswegs ein einheitliches Bibelverständnis. Das machen die 13 Autoren des von Ulrich Wendel herausgegebenen Buches deutlich. Vor allem zwei Richtungen gilt es zu unterscheiden: Da gibt es zunächst die konservativen Evangelikalen, die mit zwei Beiträgen im Buch vertreten sind (Armin Baum von der Freien Theologischen Hochschule Gießen und Friedhelm Jung vom Bibelseminar Bonn). Sie glauben, dass die Bibel die Offenbarung Gottes und in den Urschriften irrtumsund fehlerlos ist. Daneben kommen die progressiven Evangelikalen mit vielen Beiträgen zu Wort (etwa Horst Afflerbach vom Forum Wiedenest oder Jürgen Mette, ehemaliger Leiter der Stiftung Marburger Medien). Für sie ist die Bibel nur das menschliche Zeugnis von der Offenbarung Gottes; eine wie auch immer geartete Irrtumslosigkeit der Bibel lehnen sie ab.

Das deutliche Übergewicht der progressiven Evangelikalen im vorliegenden Buch entspricht durchaus den Verhältnissen unter den deutschen evangelikalen Theologen. Während die evangelikale Basis immer noch zu weiten Teilen an der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift festhält, haben sich die evangelikalen Theologen in den letzten drei Jahrzehnten mehr und mehr von dieser Sicht verabschiedet. Ob es die Ausbildungsstätten des Gnadauer Verbandes oder der klassischen Freikirchen (Baptisten, Freie ev. Gemeinden,

Methodisten) sind: Unter deren Theologen findet man kaum noch Vertreter der Fehlerlosigkeit der Bibel. Diese verhängnisvolle Entwicklung greift natürlich auch – mit zeitlicher Verzögerung – auf die Gemeinden über. Daher ist es kein Wunder, dass die dogmatischen und ethischen Auflösungserscheinungen in den evangelikalen Gemeinden immer mehr zunehmen.

Interessant ist an einzelnen Beiträgen zu sehen, wie manche Autoren weniger durch theologische Reflexion des biblischen Befundes, sondern mehr durch biographische Entwicklungen zu Veränderungen in ihrem Bibelverständnis gelangt sind.

Das Buch darf als repräsentativ für die deutsche evangelikale Bewegung gesehen werden. Die Autoren kommen aus den unterschiedlichsten Freikirchen, aus dem Gnadauer Verband und auch aus der evangelischen Landeskirche. Gemeinsam ist allen, dass sie immerhin noch die Bibel als Heilige Schrift verstehen, in der Gottes Stimme zu hören ist

Friedhelm Jung

Norman Geisler / David Geisler. Evangelisation im Dialog. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft mbH, 2017. 288 S. ISBN 978-3-86353-403-5 | € (D) 12,90. Best.-Nr. 271 403 | http://www.cb-buchshop.de/evangelisation-im-dialog.html

In der Missionswissenschaft wird seit einiger Zeit der Begriff der Vor-Evangelisation (Pre-Evangelism verwendet). Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass in manchen Gesprächssituationen erst ein Prozess stattfinden muss, in dem Menschen vorbereitet werden, um offen für das Evangelium zu werden. Begründet wird dieser Ansatz mit dem Gleichnis vom vierfachen Acker. Die Saat gedeiht nur dort, wo der Same auf fruchtbaren Boden fällt. David Geisler. Sohn des in den USA besser bekannten Norman Geislers, widmet sich in seinem Dienst unter College-Studenten dieser Aufgabe. Das Buch ist ein Produkt seiner jahrelangen Erfahrungen. Auf einer eigenen Webseite stellt David seine Methode vor und Materialien in englischer Sprache zur Verfügung: http://conversationalevangelism.meeknessandtruthministries.org/

Auch wenn der größte Teil des Buches von David ist, so kann dieses Buch als ein Gemeinschaftswerk gelten, weil David das Werk seines Vaters fortführen möchte.

Das Anliegen des Buches ist begrüßenswert. Es möchte den Lesern helfen, alltägliche Begegnungen für Gespräche über den Glauben zu nutzen, die für beide Seiten zu einer angenehmen Erfahrung werden. Die Geislers wissen, dass es für Christen in einer post-christlichen Welt zunehmend schwieriger wird, mit ihren Mitmenschen über den Glauben zu reden. Es ist ihr Ziel, Gespräche so zu beenden, dass der Gesprächspartner an einer Fortsetzung interessiert ist. Als Ge-

sprächs-Strategie empfehlen sie folgende 4 Schritte:

Schritt 1 Hören Sie die schiefen Töne der Menschen. Schritt 2 Helfen Sie Menschen durch Ihre Fragen dabei, die Wahrheit ans Licht zu bringen, so dass klarer wird, woran sie glauben und sie die Schwachstellen in ihrem Glauben erkennen. Schritt 3 Decken Sie die wahren Barrieren Ihres Gegenübers für das Evangelium auf. Schritt 4 Bauen Sie eine Brücke zu Jesus.

Das Buch enthält viele hilfreiche Gedanken und Beispiele und ist deshalb empfehlenswert. Die Autoren bedienen sich einer Methode, die man von anderen amerikanischen christlichen Autoren kennt. Für den deutschsprachigen Leser mag ihre Vorgehensweise als etwas zu starr strukturiert und technisch erscheinen: Mit vier Schritten zum Erfolg! Beim Lesen des Buches hätte ich mir mehr Beispiele gewünscht, die zeigen, dass Menschen auch in Westeuropa auf diese Weise zum Glauben finden. Aber das kann ja noch kommen und könnte in eine zweite Auflage einfließen. Jetzt geht erst einmal darum, dass wir in Deutschland Geislers Impuls zu Herzen nehmen, Menschen für ein Gespräch über den Glauben zu interessieren und in der Gesprächsführung bereits am Anfang die weiteren Schritte im Blick haben.

Dietmar Schulze