

clv

Mark R. Stevenson

Die *Brüder* und die Lehren der Gnade

Wie stand die *Brüderbewegung* des
19. Jahrhunderts zur calvinistischen Heilslehre?



Christliche Literatur-Verbreitung e.V.
Ravensberger Bleiche 6 · 33649 Bielefeld

THE DOCTRINES OF GRACE IN AN UNEXPECTED PLACE
Calvinistic Soteriology in Nineteenth-Century Brethren Thought
Copyright © 2017 by Mark R. Stevenson

Published by Pickwick Publications
An Imprint of Wipf and Stock Publishers
199 W. 8th Ave., Suite 3 Eugene, OR 97401, U.S.A.
www.wipfandstock.com

This edition published by arrangement with Wipf and Stock Publishers.
All rights reserved.

1. Auflage 2019

© der deutschen Ausgabe 2019 by CLV
Christliche Literatur-Verbreitung
Ravensberger Bleiche 6 · 33649 Bielefeld
Internet: www.clv.de

Übersetzung und Übertragung der Liedtexte: Alois Wagner, Dürrlauingen
Satz: EDV- und Typoservice Dörwald, Steinhagen
Umschlag: Lucian Binder, Marienheide
Druck und Bindung: GGP Media GmbH, Pöfßneck

Artikel-Nr. 256391
ISBN 978-3-86699-391-4

Dieses Buch widme ich dankbar

*meiner Frau Tonya –
Miterbin der Gnade des Lebens*

und

*dem Andenken meines Vaters,
John (Jack) Wallace Stevenson (1932 – 1998),*

*der sowohl die Brüder
als auch die Lehren der Gnade liebte*

Inhalt

Hinweise für den Leser	9
Vorwort	11
Danksagung	13
Abkürzungen englischsprachiger Publikationen	17
Weitere Abkürzungen	19
Begriffserklärungen	21
1. Einführung	23
2. Calvinistische Heilslehre: Ein historischer Überblick	45
<i>Teil 1: Von der Restauration bis zur Evangelikalen Erweckung (1660–1800)</i>	
3. Calvinistische Heilslehre: Ein historischer Überblick	87
<i>Teil 2: Der Kontext des 19. Jahrhunderts</i>	
4. »Der völlige Ruin des Menschen«	125
<i>Die gefallene menschliche Natur im Denken der Brüder</i>	
5. Die <i>Brüder</i> und die Lehre von der Prädestination	197
6. Die Reichweite des Sühnungswerks: Universal und partikular	277
7. »Was muss ich tun, um errettet zu werden?«	331
<i>Sichtweisen der Brüder im Hinblick auf errettenden Glauben, Buße und Heilsgewissheit</i>	
8. Bewertung und Schluss	411
Bibliografie	427

Hinweise für den Leser

Soweit nicht anders vermerkt, sind die Bibelzitate der Elberfelder Übersetzung 2003, Edition CSV Hückeswagen, entnommen. Hervorhebungen in den Bibelzitatensind in der Regel hinzugefügt worden.

Sind das Wort *Brüder* und davon abgeleitete Formen kursiv gesetzt, bezieht sich dies in der Regel auf die im 19. Jahrhundert in Großbritannien entstandene und inzwischen weltweit verbreitete Brüderbewegung. Die Kursivsetzung betrifft teilweise auch die im Buch angeführten Zitate.

Außerdem ist zu beachten, dass die Titel zitierter Werke in den Fußnoten wie im Original gewöhnlich in Kurzform zitiert werden. Dadurch kann sich der Sachverhalt ergeben, dass zwei an sich unterschiedliche Titel gleichlautend wiedergegeben werden (obwohl natürlich der jeweilige Autorenname unterschiedlich ist).

Ferner sei darauf hingewiesen, dass bei gleichlautenden Familiennamen derjenigen Autoren, die in den Fußnoten genannt werden, ihnen zur besseren Unterscheidung in der Regel das Kürzel des jeweiligen Vornamens vorangestellt wird.

Selbst bei Bezugnahmen auf Werke, von denen deutsche Ausgaben vorliegen, lässt sich gelegentlich nicht mit letzter Sicherheit die genaue Seitenzahl ermitteln, da es sich teilweise nicht um Zitate handelt, die durch Anführungszeichen gekennzeichnet sind.

Werden dem Erscheinungsjahr vorangestellte Hochzahlen gebraucht, so bezeichnen sie in den Fußnoten und der Bibliografie die jeweilige Auflage des betreffenden Werkes.

Des Weiteren sei darauf hingewiesen, dass die Begriffe »Sühnung« und »Versöhnung« im Einklang mit dem gängigen theologischen Sprachgebrauch benutzt werden. Dies bedeutet z. B., dass einerseits insbesondere in Kapitel 6 vom »Sühnungswerk« die Rede ist und andererseits einer der fünf Hauptpunkte des Calvinismus in der Regel mit »begrenzte Versöhnung« wiedergegeben wird, obwohl im Englischen dafür das gleiche Wort (»atonement«) steht.

Die Herausgeber der deutschen Ausgabe

Vorwort

Es gibt inzwischen eine nicht unbeträchtliche Zahl von Dissertationen, die das Denken der *Brüder* bezüglich der letzten Dinge oder der Gemeinde untersucht haben. Doch hat ihr Verständnis der Heilslehre (oder Soteriologie) bisher nicht annähernd so viel Aufmerksamkeit erfahren. Angesichts der Tatsache aber, dass die *Brüder* zu einer Bewegung wurden, der die Verkündigung des Evangeliums im Inland und auf dem Missionsfeld sehr am Herzen lag, heißt dies: Unser Verständnis dessen, was die *Brüder* des 19. Jahrhunderts im Innersten bewegte und antrieb, ist unvollständig und möglicherweise erheblich verzerrt. Mark Stevensons Untersuchung der Lehre (und Predigt) der *Brüder* über das Heil ist deshalb sehr willkommen und füllt eine bedeutsame Lücke in unserem Verständnis der Bewegung. Und nicht nur das: Der Verfasser bietet eine souveräne, kompetente und weit gespannte Darstellung der Ansichten führender Lehrer innerhalb der Bewegung. Da dies »das Buch zur Dissertation« ist, könnte man vielleicht befürchten, das Folgende wäre kompliziert und schwer verständlich; nun, der Verfasser hat in das Buch zwar einen umfangreichen Inhalt gepackt, aber in einem Stil, der das Lesen viel leichter macht, als dies bei den meisten anderen Büchern dieser Kategorie der Fall ist. Seine Schlussfolgerungen werden sehr wahrscheinlich weitere Debatten innerhalb und außerhalb der Kreise der *Brüder* anstoßen, aber er bemüht sich mit großer Sorgfalt, seine Schlüsse mit den Belegen des Quellenmaterials zu begründen. Seine Forschungsarbeit zu betreuen, war für mich sowohl mit innerem Gewinn verbunden als auch lehrreich, und mit großer Freude empfehle ich dieses Werk. Möge es zahlreiche Leser finden, die aus der Beschäftigung mit den darin behandelten Themen geistlichen Nutzen ziehen!

Dr. Tim Grass
Senior Research Fellow
Spurgeon's College, London

Danksagung

Die Vollendung dieses Buches wäre ohne die Hilfe anderer nicht möglich gewesen. Es sind viele, denen ich danken will – vielleicht zu viele, um sie alle namentlich zu nennen, aber dennoch möchte ich einige hier konkret erwähnen und gleichzeitig diejenigen um Nachsicht bitten, die ungenannt bleiben.

Im Verlauf dieses Projekts haben mir viele hilfreichen Rat gegeben, Fragen beantwortet, mit Quellen geholfen oder mir publiziertes bzw. nicht veröffentlichtes Material zur Verfügung gestellt. Darunter sind David Bebbington, Edwin Cross (†), Neil Dickson, Donald Fairbairn, Jack Fish, Ken Fleming, Crawford Gribben, David MacLeod, Thomas Marinello, Nigel Pibworth, Ian Randall, Roger Shuff, Kenneth Stewart, Timothy Stunt, Neil Summerton, Graham Watts und Stephen Wright. Ich danke Neil Dickson, der mir nicht nur bei der Suche nach verschiedenen Quellen geholfen, sondern mir auch empfohlen hat, Mitglied des *Brethren Archivists and Historians Network* zu werden, was mir von großem Nutzen gewesen ist. Besonderer Dank gebührt Pieter Lalleman und Sue Tyler, die beide das ganze Manuskript Korrektur gelesen und viele hilfreiche Verbesserungsvorschläge gemacht haben. Für verbleibende Fehler trage selbstverständlich ich die Verantwortung.

Dieses Buch existierte ursprünglich als Dissertation zum Dr. phil., die anfangs von Donald Tinder an der *Evangelische Theologische Faculteit* (ETF) in Leuven (Löwen), Belgien, betreut wurde, und ich danke ihm für seine Ermutigung. Don schenkte mir großzügigerweise ein Exemplar von Tim Grass' Brüdergeschichte, *Gathering to His Name*, und als Don die ETF verließ, war es Tim, der mich als Doktorand am *Spurgeon's College* in London aufnahm. Es war ein Vorrecht, unter Tims Betreuung zu arbeiten. Ich bin zutiefst dankbar für seine Gelehrsamkeit, seine Anleitung und seine Weisheit im gesamten Verlauf dieses Projekts – und für die herzliche Gastfreundschaft, die mir Tim und seine Frau Ann anlässlich eines wunderbaren Besuchs bei ihnen zu Hause auf der Isle of Man erwiesen.

Teilweise habe ich Material dieser Dissertation auf verschiedenen Konferenzen und Seminaren vorgestellt, und ich bin dankbar für das, was aus diesen Präsentationen erwuchs – für das Feedback von anderen und den Austausch mit ihnen. In jedem einzelnen Fall wurde mein Denken geschärft. Ich danke Gary Brady, der mich einlud, 2013 die *Annual Lecture* an der *Evangelical Library* in London zu übernehmen. Aus dieser Erfahrung heraus entstand der Titel für diese Dissertation.

Im Verlauf meiner Forschungen habe ich zahlreiche Bibliotheken und Archive konsultiert, aber ich möchte ganz besonders danken für die freundliche und bereitwillige Hilfe von Graham Johnson, Archivar des *Christian Brethren Archive* in der *John Rylands Library* der University of Manchester. Graham lässt Besuche im Archiv stets zu einer begeisternden Erfahrung werden. Doch schulde ich in diesem Zusammenhang den bei Weitem größten Dank John Rush, dem *Director of Library Services* am *Emmaus Bible College*. Nicht nur ist John meinen vielen Suchanfragen nach Quellenmaterial nachgegangen und hat es ausfindig gemacht – er hat mir häufig auch von sich aus Quellen zur Verfügung gestellt, von denen er wusste, dass ich sie zurate ziehen sollte. Seine Kenntnis der Geschichte und Literatur der *Brüder* war von unschätzbarem Wert. Ich danke auch für seine Geduld, da ich Material aus der Bibliothek viel zu lange in meinem Büro in Beschlag genommen habe!

William Coyle und dem Leitungsgremium von Stewards Ministries möchte ich meinen aufrichtigen Dank ausdrücken für ihr großzügiges Forschungsstipendium, das mich in die Lage versetzte, dieses Projekt durchzuführen. Ebenso danke ich der Verwaltung des *Emmaus Bible College*, an dem zu dienen ich das Vorrecht habe, für ihre freundliche Unterstützung auf vielen Ebenen, ohne die es mir nie und nimmer möglich gewesen wäre, meine Forschungen zum Abschluss zu bringen. Mein besonderer Dank gilt Lisa Beatty, *Dean for Academic Affairs*, für ihr Verständnis und ihre Ermutigung – und dafür, dass sie mir gelegentlich erlaubte, Fakultätsversammlungen fernzubleiben!

Einige studentische Hilfskräfte waren eine wertvolle Hilfe beim Aufspüren von Zitaten, darunter Ryan D. Thompson, Jonathan Schulz, Adam Mostert, Elizabeth Cravillion, Joel Carter und Khellan Fletcher. Studenten aus meinem theologischen Forschungsseminar haben es mir ermöglicht, den Forschungsprozess gemeinsam mit ihnen zu durchdenken, und ihre Arbeit hat mein eigenes Denken oft angeregt. Ich danke auch den Kollegen am *Emmaus Bible College* für ihre Ermutigung. Frank Jabini hat mir freundlicherweise mehrfach bei Formatierungsproblemen geholfen. Dave MacLeod ist diesem Forschungsprojekt mit großem Interesse gefolgt. Er hatte es selbst in Betracht gezogen, ehe ich es schließlich in Angriff genommen habe. Ich schätze unsere zahlreichen Gespräche und unsere Freundschaft. Ein anderer Freund, der mich von Anfang bis Ende ermutigt hat, ist Tom Marinello. Seine Kameradschaft ist in vielfacher Hinsicht zum Ausdruck gekommen – von seiner Gastfreundschaft während meiner Europa-Aufenthalte über die gemeinsamen Reisen im ländlichen England bis hin zur Versorgung mit A4-Papier –, und dies hat mich immer wieder gefreut.

Vor allem aber danke ich meiner Familie, dass sie mich auf dieser Reise begleitet hat. Meine Kinder Jonathan, Emma, Katelyn und Sophia bewiesen erstaunliches Verständnis, während ihr Vater fern von zu Hause an seinem Buch arbeitete. Sie waren es oft, die mich aus dem 19. Jahrhundert zurückgeholt haben, und ihre Liebe half mir, die Freuden der Gegenwart zu schätzen. Den Dank für meine Frau Tonya können Worte nicht fassen. Durch diesen ganzen Prozess hindurch waren ihre Liebe, ihre Unterstützung, ihre Ermutigung, ihre Geduld und ihr Einsatz für unsere Familie und die kompetente Führung unseres Haushalts nichts weniger als überwältigend. Ihr widme ich deshalb dieses Buch mit meiner ganzen Liebe.

Ich bin für immer dankbar, wenn ich an den prägenden Einfluss meiner Eltern, Jack und Marion Stevenson, denke. Bei ihnen zu Hause in Kanada aufwachsen zu dürfen, betrachte ich als eine der glücklichen Fügungen Gottes in meinem Leben. Mein Vater wurde abgerufen, lange bevor dieses Projekt ins Auge gefasst wurde,

aber ich wage zu behaupten, dass er das nun vorliegende Buch mit Freude gelesen hätte. Sein Leben und sein Vorbild prägen mich noch immer. Ich widme dieses Buch – neben meiner Frau – auch seinem Andenken.

Schließlich kann ich in einer Untersuchung, die den »Lehren der Gnade« gewidmet ist, nicht umhin, meine tiefste Dankbarkeit dem Gott aller Gnade zu bezeugen. Seine Gnade ist für mich weit mehr als akademisch, sie ist das Leben selbst.

Soli Deo gloria!

Abkürzungen englischsprachiger Publikationen¹

BC	<i>The Barley Cake</i>
BDE	<i>Biographical Dictionary of Evangelicals</i>
BDEB	<i>Blackwell Dictionary of Evangelical Biography</i>
BHR	<i>Brethren Historical Review</i>
BM	<i>The Believer's Magazine</i>
BQ	<i>Baptist Quarterly</i>
BT	<i>The Bible Treasury</i>
CBA	<i>Christian Brethren Archive, John Rylands Library, University of Manchester</i>
CF	<i>The Christian's Friend</i>
CH	<i>Church History</i>
CO	<i>The Christian Observer</i>
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>
CW	<i>The Collected Writings of J. N. Darby</i>
CWit	<i>The Christian Witness</i>
DNB	<i>Dictionary of National Biography</i>
DSCHT	<i>Dictionary of Scottish Church History and Theology</i>
EQ	<i>The Evangelical Quarterly</i>
GS	<i>The Gospel Standard</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>

1 A. d. H.: Es ist davon auszugehen, dass der Autor bei seiner Recherche alle nachfolgend genannten Publikationen genutzt hat, obwohl nicht alle in den Quellenangaben des vorliegenden Werkes erscheinen.

NEI	<i>The Northern Evangelistic Intelligencer</i>
NI	<i>The Northern Intelligencer</i>
NIDCC	<i>The New International Dictionary of the Christian Church</i>
NPNF	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers</i>
NW	<i>The Northern Witness</i>
ODCC	<i>Oxford Dictionary of the Christian Church</i>
ODNB	<i>Oxford Dictionary of National Biography</i>
OR ²	<i>Our Record</i>
SBET	<i>Scottish Bulletin of Evangelical Theology</i>
SBJT	<i>The Southern Baptist Journal of Theology</i>
TNO	<i>Things New and Old</i>
VE	<i>Vox Evangelica</i>
W	<i>The Witness</i>
WCF	<i>Westminster Confession of Faith</i>
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>

2 A. d. H.: Diese Abkürzung unterscheidet sich von dem in diesem Werk gebrauchten Kürzel für den US-Bundesstaat Oregon (OR) dadurch, dass sie kursiv gesetzt ist.

Weitere Abkürzungen

a. a. O.	am angeführten Ort
a. d.	lat., »anno Domini«, svw. »im Jahr des Herrn«
A. d. H.	Anmerkung des Herausgebers
A. d. Ü.	Anmerkung des Übersetzers
Bd.	Band
Bde.	Bände
Elb 2003	<i>Elberfelder Übersetzung</i> , Hückeswagen: CSV, 2003
et al.	lat., svw. »und andere« (anstelle der Nennung weiterer Autorennamen)
frz.	französisch
griech.	griechisch
Hrsg.	Herausgeber
hrsg.	herausgegeben
JND	John Nelson Darby
KJV	King James Version
Luther 1912	<i>Die Heilige Schrift nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers</i> , Stuttgart, 1912.
Mr	svw. »Herr« (als Anredeform in der zwischenmenschlichen Kommunikation, vorwiegend im britischen Kontext)
Mr.	svw. »Herr« (vorwiegend im amerikanischen Kontext)
NASB	New American Standard Bible

o. J.	ohne Jahreszahl (bei Publikationen)
o. S.	ohne Seitenangabe (bei Publikationen)
RELB	<i>Elberfelder Übersetzung</i> , revidierte Fassung, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag.
s. a.	siehe auch
Schlachter 2000	<i>Die Bibel</i> , übersetzt von F. E. Schlachter (Version 2000), Genf.
s. n.	svw. »see note« (»siehe Fußnote/Anmerkung/Vermerk«)
s. u.	siehe unten
s. v.	»sub verbo« (lat.), svw. »unter dem Wort« (z. B. bei Eintragungen in Nachschlagewerken)
svw.	so viel wie
Übers.	Übersetzer
UELB	<i>Elberfelder Übersetzung</i> , nicht revidiert, Berlin, 1961.
WA	Weimarer Ausgabe (der Werke Martin Luthers)
≤	in Verbindung mit Jahreszahlen: vor oder in dem angegebenen Jahr

Begriffserklärungen³

anthropozentrisch	den Menschen in den Mittelpunkt stellend
Antinomismus	theologische Lehre, die die Bindung an das Sittengesetz leugnet, wie es insbesondere im AT zu finden ist
barthianisch	Der Begriff kennzeichnet Überzeugungen, die sich an der Theologie Karl Barths (1886 – 1968) orientieren.
dispensational	an den Haushaltungen (innerhalb der göttlichen Heilsgeschichte mit dem Menschen) orientiert bzw. auf sie bezogen, heilszeitalterlich, den Heilsordnungen entsprechend
dispensationalistisch	auf die (von J. N. Darby und anderen Autoren systematisierte) Haushaltungslehre bezogen
Ekklesiologie	Lehre von der <i>ekklesia</i> (d. h. von der Gemeinde)
eklektisch	aus bereits Vorhandenem auswählend und es übernehmend
Fellow	mit Rechten und Pflichten ausgestattetes Mitglied eines College
Heterodoxie	Gesamtheit der von der allgemein anerkannten Lehre (innerhalb des Christentums oder einer bestimmten Denomination) abweichenden Glaubensüberzeugungen
Missiologie	Lehre von der Mission (auch im Sinne von Missionstheologie)

³ A. d. H.: Umfangreichere Erläuterungen zu einzelnen Begriffen finden sich in den Fußnoten und sind in der Regel als Hinzufügungen zum Original gekennzeichnet.

Monergismus	Zurückführung des gesamten Heilsgeschehens auf das Wirken Gottes im Menschen
Neonomismus	theologische Richtung, die eine neue Gesetzeslehre (im christlichen Gewand) vertritt
Orthodoxie	Rechtgläubigkeit. Im vorliegenden Werk ist damit in der Regel jene theologische Richtung gemeint, die »das Erbe der reinen Lehre« zu wahren sucht (die man z. B. auf Calvin zurückführt).
Präparationismus	Vorstellung, der zufolge die Bekehrung vor- bereitbar ist bzw. vorbereitet werden muss
renitent	<i>hier</i> : sich den Weisungen der etablierten Staatskirche widersetzend
sic!	so, so steht es da (d. h., der Fehler der Quelle wurde beibehalten)
Soteriologie	Lehre von der Erlösung bzw. dem Werk Jesu Christi zur Errettung von Menschen
Synergismus	Im Unterschied zum Monergismus erkennt der Synergismus die Mitwirkung des Men- schen bei seiner Errettung an.
<i>terminus ad quem</i>	spätestmöglicher Zeitpunkt
<i>via media</i>	(lat.), svw. Mittelweg. Damit kann im Kon- text des vorliegenden Werkes eine Mit- telposition zwischen zwei Konfessionen bzw. Denominationen oder eine Haltung gemeint sein, die innerhalb einer Glaubens- gemeinschaft versucht, unterschiedliche Anschauungen mithilfe von Kompromissen miteinander in Einklang zu bringen.

1. Einführung

»Der Calvinismus ... wenn er vom Heilsgeschehen handelt,
liegt fast vollständig richtig.«

F. W. Grant⁴

»Auf der theologischen Ebene waren die frühen Brüder ohne
Ausnahme Calvinisten.«

Harold H. Rowdon⁵

Erwählt Gott souverän einzelne Menschen zum Heil, während er andere übergeht? Besitzen menschliche Wesen einen freien Willen, um das Evangelium anzunehmen oder abzulehnen? Starb Christus gleichermaßen für alle Menschen oder nur für manche? Über diese Fragen ist in der Geschichte der christlichen Kirche schon seit jeher debattiert worden. Sie gehören zu jenem Bereich der Theologie, der sich mit der christlichen Heilslehre (Soteriologie) befasst. Die Antworten auf diese Fragen fallen typischerweise in eine von zwei Hauptkategorien, die im 17. Jahrhundert in der westlichen Kirche als »Calvinismus« und »Arminianismus« bekannt wurden. Es ist das Ziel dieses Buches herauszufinden, wie die *Brüder* im 19. Jahrhundert diese und damit zusammenhängende Fragen beantwortet haben. Dieses einführende Kapitel wird die Notwendigkeit einer solchen Untersuchung begründen und den Leser auf die zentralen Fragen, die Quellen und die Methodologie einstimmen, mit denen sich das Buch durchgängig beschäftigt.

Die Brüderbewegung entstand am Ende der 1820er-Jahre in Irland, aber kurz danach bildete sich die größte Versammlung in Plymouth in England. Deshalb wurde die Bewegung »Plymouth-

4 [Grant], »The Sovereignty of God in Salvation«, S. 180. Die Abhandlung wurde nachgedruckt in: Grant, *Leaves from the Book*, S. 152.

5 Rowdon, *Who Are the Brethren?*, S. 35.

Brüder« genannt, obwohl ihre Anhänger jede denominationelle Bezeichnung ablehnten, außer den im Neuen Testament gefundenen Namen, vorzugsweise »Brüder«⁶. Diese Christen waren evangelikal in ihrer Überzeugung, aber sie wurden auch als *radikale Evangelikale*⁷ charakterisiert. Desillusioniert von den existierenden Kirchen und kirchlichen Formen, sehnten sie sich nach der Rückkehr zur Einfachheit der neutestamentlichen Muster hinsichtlich kirchlicher Praxis und Gemeinschaft. Die Ideale der *Brüder* wurden teilweise geformt durch die Romantik, die auf den Rationalismus der Aufklärung reagierte, indem sie Fantasie, Gefühl und ehrfürchtiges Staunen⁸ betonte. Dass die *Brüder* die von der Romantik betonten Werte anpassten und umarbeiteten, zeigte sich auf verschiedene Weisen,⁹ unter anderem durch die Neigung, die Vorrangstellung des Glaubens gegenüber der Vernunft zu betonen; unter anderem dadurch, dass sie sich mehr als allen anderen der Autorität und Allgenugsamkeit der Schrift verpflichtet wussten; und durch einen umfassenden Pessimismus angesichts des vielfältigen Versagens der Kirche. Gleichzeitig hielten sie fest an einer immerwährenden Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi und das übernatürliche Werk des Heiligen Geistes in der »Herausrufung« eines Volkes für Gott im gegenwärtigen bösen Zeitalter.¹⁰

In den späten 1840er-Jahren traten Spannungen auf, als einige führende Persönlichkeiten über christologische Fragen aneinandergerieten. Infolgedessen kam es in der Bewegung zu einer größeren Trennung, sodass es fortan zwei Strömungen gab: die *offenen Brüder*, die die Selbstständigkeit der örtlichen Versammlung bekräftigten, und die *exklusiven Brüder*, die im Unterschied dazu »sehr ver-

6 Donald Akenson meinte in neuerer Zeit, dass »Wicklow-Brüder« eine passendere Bezeichnung sei, da diese die irischen Wurzeln der Bewegung andeuten würde. Akenson, *Discovering*, S. 14, 51.

7 Z. B. T. Stunt, *From Awakening*.

8 Siehe z. B. Bebbington, »Evangelicalism«, S. 243-248.

9 Bezüglich einer ausführlichen Behandlung siehe Bebbington, »Place of the Brethren Movement«, S. 248-260.

10 Vgl. Roger Shuff, *Searching for the true Church*, S. 2-3.

bindungsbetont« waren »und über ein Netzwerk von Versammlungen verfügten, die vielfältige Beziehungen untereinander pflegten«¹¹.

Obwohl die Brüderbewegung zahlenmäßig nie besonders groß war, übte sie einen bedeutsamen Einfluss auf andere Evangelikale im 19. Jahrhundert aus.¹² Autoren unter den *Brüdern* veröffentlichten eine beträchtliche Menge an Material in Form von Zeitschriften, evangelistischer Literatur und biblischen Auslegungen, das weit über die Grenzen des Brüdertums hinaus geschätzt wurde. Das »Glaubensprinzip«, praktisch vorgelebt und demonstriert in den missionarischen Unternehmungen von Anthony Norris Groves und der Waisenhausarbeit von Georg Müller, übte allerorts großen Einfluss aus.¹³ Besonders nach den Erweckungen von 1859 legte die Bewegung das Schwergewicht auf Evangelisation und brachte eine beträchtliche Anzahl einflussreicher Evangelisten hervor. D.L. Moody bezeugte, dass sich seine eigene Evangeliumspredigt entscheidend änderte, nachdem er den *Brüder*-Evangelisten Henry Moorhouse gehört hatte.¹⁴ Der vielleicht wichtigste theologische Beitrag, den die Brüder der evangelikalen Welt im weiteren Sinn hinterlassen haben, war die Entwicklung des dispensationalen Prämillennialismus – obwohl dies auch beträchtliche Kritik hervorgerufen hat, nicht zuletzt von Calvinisten.

Die Notwendigkeit der vorliegenden Untersuchung

Aus diesen und anderen Gründen haben Historiker im bedeutenden Maße Untersuchungen zur Brüderbewegung angestellt. Im Großen und Ganzen konzentrierte sich das akademische Interesse jedoch auf Themen in Verbindung mit ihrer historischen Entwicklung und ihrem Einfluss sowie auf soziologische Fragestellungen

11 »... tightly connexional with a high degree of interdependence within a network of assemblies« (a. a. O., S. 3). Shuff bevorzugt den Ausdruck »connexional Brethren« für die *exklusive* Strömung und »independent Brethren« für die *offenen Brüder*.

12 Bebbington, »Place of the Brethren Movement«, S. 257-260.

13 Zu Müllers Einfluss auf Spurgeon siehe Randall, »Ye Men of Plymouth«, S. 74-75.

14 Needham, *Recollections*, S. 105-111.

gen. Theologische Untersuchungen der Bewegung neigen nahe-
liegenderweise dazu, sich auf Fragen des Dispensationalismus¹⁵,
der Ekklesiologie¹⁶ und der Eschatologie¹⁷ zu konzentrieren, da dies
ihre auffälligsten Kennzeichen sind und da die *Brüder* auf diesen
Gebieten den meisten Einfluss ausgeübt haben. Andere Forschun-
gen beschäftigen sich mit dem Denken John Nelson Darbys¹⁸, der
dominanten Persönlichkeit der Bewegung in der Anfangszeit, oder
ihrer Missiologie¹⁹ bzw. dem Konzept des »Lebens aus Glauben«²⁰.

Was bis heute gefehlt hat, ist eine gründliche Untersuchung der
Soteriologie der frühen *Brüder*. In einem Artikel aus dem Jahr 2006
für die *Brethren Archivists and Historians Network Review* (jetzt
Brethren Historical Review) schrieb Tim Grass in Bezug auf Stu-
dien zur Brüderbewegung: »Eine Frage ist bisher im Allgemeinen
noch nicht detailliert behandelt worden, und zwar das Denken
unter den frühen *Brüdern* im Blick auf die Soteriologie. Eine Form
calvinistischer Lehre war unter ihnen – wie es scheint – fast durch-
weg akzeptiert.« Und er fügte hinzu: »Die Soteriologie der frühen
Brüder ist daher offenbar ein Gebiet, das weitere Forschung ver-
dient ... Ein Buch oder eine Dissertation über die evangelistische
Verkündigung der *Brüder* ist daher längst überfällig – was ohne
Frage auch ein Thema von zeitgenössischer Relevanz ist.«²¹ Die vor-
liegende Dissertation versucht, diese Lücke in der Forschung zur
Brüderbewegung zu schließen.

Der Schwerpunkt dieser Untersuchung liegt nicht auf dem ge-
samten Gebiet der Soteriologie, sondern – etwas enger gefasst –

15 Sweetnam und Gribben, »J.N. Darby«, S. 569-577; Henzel, »Darby, Dualism«; D. J. MacLeod, »Walter Scott«, S. 155-178; Crutchfield, *Origins of Dispensationalism*.

16 Bass, »The Doctrine of the Church«; Callahan, *Primitivist Piety*; Clarke, »A Critical Examination«; Dann, *Primitivist Ecclesiology*; Grass, »The Church's Ruin«; Yeager, »The Roots of Open Brethren Ecclesiology«.

17 Akenson, *Discovering*; Coad, *Prophetic Developments*; Ward, »The Eschatology of John Nelson Darby«.

18 Einige Beispiele sind: Burnham, *Story of Conflict*; Dixon, »Pneumatology of John Nelson Darby«; Elmore, »A Critical Examination«; Krapohl, »A Search for Purity«; Nebeker, »Hope of Heavenly Glory«; Schwarz, *Leben im Sieg Christi*.

19 Dann, »Primitivist Missiology«.

20 Larsen, »Living by Faith«, S. 67-102.

21 Grass, »Thomas Dowglass«, S. 20-21.

auf einigen zentralen Fragen in der Calvinismus/Arminianismus-Debatte, wie etwa der völligen Verderbtheit und der Frage der Freiheit oder Knechtschaft des Willens (Kapitel 4), der Aus-erwählung und Vorherbestimmung (Kapitel 5) und der Reichweite des Sühnungswerks (Kap. 6).²² Ein weiteres Kapitel untersucht die Ansichten der *Brüder* über das Wesen rettenden Glaubens, wahrer Buße und echter Heilsgewissheit (Kap. 7), denn dies waren Gebiete, die Kritik vonseiten derer hervorriefen, die aus reformierter Sicht gegenteilige Positionen einnahmen. Diese Bereiche illustrieren außerdem, wie die *Brüder* kritisch gegenüber Elementen innerhalb der calvinistischen Tradition sein konnten, während sie gleichzeitig ihre eigene Version calvinistischer Soteriologie entwickelten. Wir beschäftigen uns nicht mit anderen wichtigen soteriologischen Lehren, wie zum Beispiel mit Rechtfertigung oder zugerechneter Gerechtigkeit, obwohl dieses Buch Grundlagen dafür legt, dass zukünftige Forscher diesen Fragen nachgehen könnten.

Die hier behandelten Themen – von Calvinisten oft liebevoll als »die Lehren der Gnade« bezeichnet – sind für alle theologisch Interessierten von dauerhaftem Interesse und Gegenstand weiterhin geführter Debatten. Außerdem berühren Fragen über das Verhältnis zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung, über das Sühnungswerk Christi und das Wesen rettenden Glaubens allesamt das Evangelium und stehen deshalb in evangelikalen Kreisen stets im Mittelpunkt theologischer Reflexion. Aber die vorliegende Untersuchung ist auch nötig, weil die Frage des Calvinismus gegenwärtig innerhalb der Brüderbewegung als Gegenstand auftaucht, der immer wieder Fragen aufwirft. Etliche Autoren, besonders aus der offenen Richtung der Bewegung, haben

22 Wir verwenden nicht das populäre Kürzel TULIP (Total Depravity, Unconditional Election, Limited Atonement, Irresistible Grace, Perseverance of the Saints – »Völlige Verderbtheit, Bedingungslose Erwählung, Begrenzte Versöhnung, Unwiderstehliche Gnade, Beharrlichkeit der Heiligen«) zur Kennzeichnung calvinistischer Soteriologie. Es geht nicht nur darum, dass es beklagenswerterweise einer Engführung unterliegt und dazu beiträgt, dass die calvinistische Lehre missverstanden und entstellt wird. Vielmehr kam auch das Akronym selbst erst seit dem 20. Jahrhundert in Gebrauch und war deshalb den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts (und übrigens auch jedem anderen zur damaligen Zeit) unbekannt. Siehe Stewart, *Ten Myths*, S. 75-95, 291-292.

Warnungen vor den Einflüssen des Calvinismus veröffentlicht, die sie als Gefahren wahrnehmen.²³ Viele dieser Autoren scheinen sich nicht bewusst zu sein, dass die frühen Führer der Bewegung calvinistisch geprägt waren und teilweise ebenjene Lehren vertraten, die von ihren maßgeblichen Vertretern gegenwärtig als gefährlich angesehen werden. Andere haben die vorherrschende Position vieler *Brüder* als Abweichen von den calvinistischen Wurzeln der Bewegung erkannt,²⁴ doch hat bis jetzt keine Untersuchung mit hinreichender Ausführlichkeit das Wesen dieser Wurzeln beschrieben. Dieses Buch bemüht sich deshalb um eine dringend benötigte historische Perspektive für die gegenwärtige Debatte.

Umfang und Abgrenzung der Untersuchung

Geografisch beschränkt sich diese Untersuchung primär auf England, Schottland und Irland, denn »Großbritannien war das hauptsächlichste Epizentrum des Brüdertums«²⁵ im 19. Jahrhundert. Wie oben erwähnt, begann die Bewegung in Irland und sprang rasch auf England über. In der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts trat Schottland besonders für das »offene Brüdertum« als bedeutendes Arbeitsfeld in Erscheinung, auf dem bemerkenswertes Wachstum und beträchtliche Aktivitäten zu verzeichnen waren.²⁶ Eine gewisse Beachtung müssen wir auch führenden *Brüdern* schenken, die aus Großbritannien nach Nordamerika ausgewandert sind, da sie im Wesentlichen *Brüder*-Prinzipien nach Kanada und in die Vereinigten Staaten gebracht haben. Die lehrhaften Überzeugungen dieser Führer bildeten sich im Kontext des britischen Brüdertums aus. Außerdem betrachteten diejenigen unter den nach Nordamerika Ausgewanderten, die *Brüder*-Grundsätze vertraten, die

23 Z. B. Dunlap, *Limiting Omnipotence*; de Silva, *Calvinism*. Zu weiteren Beispielen siehe M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 2-6.

24 Davidson, »Reformation and the Brethren«, S. 3-5.

25 Bebbington, »Place of the Brethren Movement«, S. 242.

26 Dickson, *Brethren in Scotland*.

Schriften ihrer britischen Brüder als maßgebend und druckten sie oft in ihren Zeitschriften nach.

Chronologisch ist der Bereich dieser Untersuchung auf das 19. Jahrhundert beschränkt. Angesichts des begrenzt zur Verfügung stehenden Platzes in einem derartigen Werk könnte ein späterer *terminus ad quem* dem reichhaltigen frühen Quellenmaterial nicht gerecht werden. Veränderte Sichtweisen der *Brüder* im Blick auf einige der hier behandelten Fragen kamen im 20. Jahrhundert auf. Diese modifizierte Auffassungen verlangen eine eigenständige und umfassende Untersuchung und müssten beträchtlich weit ins 20. Jahrhundert hinein verfolgt werden – sie würden dadurch die Behandlung der früheren Periode in unguter Weise beschneiden. Indem diese Untersuchung sich auf das 19. Jahrhundert konzentriert, bietet sie eine Grundlage für die weitere Erforschung von Entwicklungen, die dann im 20. Jahrhundert stattfanden.

Quellen

Soteriologie

Zwei Studien haben bisher die Soteriologie einzelner Führer unter den *Brüdern* untersucht. Zuerst hat John Goddards theologische Dissertation von 1948 Aspekte der Soteriologie Darbys in den Rahmen systematischer Theologie eingeordnet. Während Goddard einerseits auf den calvinistischen Tenor in Bezug auf Darbys Auffassung von Sünde und Erwählung hinwies, stellte er andererseits Darbys Positionen nicht in den größeren Zusammenhang der theologischen Debatten des 19. Jahrhunderts. Auch kommentierte er nicht den Einfluss von Darbys Soteriologie auf die Brüderbewegung in ihrer Gesamtheit.²⁷ Zweitens weist James Harveys Abhandlung

27 Goddard, »The Contribution of John Nelson Darby«. Dixon behandelt Darbys Soteriologie in ihrem Bezug zum Werk des Heiligen Geistes. Siehe Dixon, »Pneumatology of John Nelson Darby«, S. 211-235.

»Donald Ross: A Soteriological Retrospective«²⁸ erfolgreich nach, dass Ross einer calvinistischen Soteriologie verpflichtet war, wenn er auch, wie andere *Brüder*, eine calvinistische »Etikettierung« scheute. Während Harvey gelegentlich auf die Ansichten anderer *Brüder* Bezug nimmt²⁹ und für den historischen Kontext sensibel ist, beschränkt sich seine Abhandlung doch im Kern auf Ross.

Zwei Werke von Roy Huebner³⁰, der sich in jüngerer Zeit dem Erbe Darbys verpflichtet wusste, sollten in diesem Zusammenhang beachtet werden. Diese Bücher bieten keine akademische Analyse der Soteriologie der *Brüder*; im Wesentlichen stellen sie die Positionen von *Brüder*-Autoren wie Kelly und besonders Darby erneut dar, und zwar im Licht jüngerer Kontroversen um »die Lehren der Gnade«³¹. Das erste Buch mit dem Titel *The Work of Christ on the Cross and Some of Its Results*³² (2002) versucht, Darbys Unterscheidung zwischen universaler Sühne [*propitiation*] und partikularer Stellvertretung [*substitution*] zu erklären und zu bekräftigen. Der zweite Band, *God's Sovereignty and Glory in the Election and Salvation of Lost Men*³³ (2003), reagiert auf zeitgenössische arminianische Autoren wie Norman Geisler und Dave Hunt. Huebner argumentiert, dass »die Schrift die bedingungslose Erwählung der Heiligen lehrt und dass der Mensch völlig verloren ist«. Doch lehnt er gleichzeitig »die calvinistische Lehre eines ewigen Ratschlusses der Verdammnis«³⁴ ab. Huebner verlässt sich in hohem Maß auf Zitate von Darby. Diese beiden Werke sind insofern wertvoll, als dass sie aus Primärquellen bestehendes Material zu Themen herausstellen, die in der vorliegenden Untersuchung behandelt werden. Hueb-

28 Die Abhandlung ist zugänglich auf J. Harveys Blog:
<http://impact59.files.wordpress.com/2010/01/donald-ross-soteriological-retrospective-dec09.pdf> (abgerufen am 22.7.2019).

29 Dies betrifft hauptsächlich Darby, Kelly und Mackintosh.

30 Huebner verstarb am 18. Februar 2008.

31 Huebner, *The Work of Christ*, S. v.

32 A. d. Ü.: Svw. *Das Werk Christi am Kreuz und einige seiner Ergebnisse*.

33 A. d. Ü.: Svw. *Gottes Souveränität und Herrlichkeit in der Erwählung und Errettung verlorener Menschen*.

34 Huebner, *God's Sovereignty*, S. vi. A. d. H.: Vgl. dazu:
<https://www.soundwords.de/gottes-souveraenitaet-bei-der-erloesung-des-menschen-a3868.html> (abgerufen am 22.7.2019).

ners Bände illustrieren auch die Tatsache, dass die soteriologischen Ansichten der frühen *Brüder* von manchen Getreuen immer noch vertreten werden.

Der Calvinismus im historischen Kontext

Tim Grass' PhD-Dissertation »The Church's Ruin and Restoration: The Development of Ecclesiology in the Plymouth Brethren and the Catholic Apostolic Church, c. 1825 – c. 1866«³⁵ (London: King's College, 1997) legt dar, was der Denkansatz der *Brüder* (und der Katholisch-Apostolischen Kirche) hinsichtlich der Ekklesiologie war: »Während sie sich das calvinistische Denken mit dessen Betonung göttlicher Souveränität und menschlicher Unfähigkeit wieder aneigneten, zeigte sich darin dessen Ausformung und Weiterentwicklung.«³⁶ Der Wert von Grass' Werk liegt unter anderem darin, dass es aufzeigt, wie die Struktur des britischen Calvinismus im 19. Jahrhundert zur Ausformung der Ekklesiologie beider Gruppen beitrug. Den Schwerpunkt legt Grass jedoch auf die Ekklesiologie, nicht auf die Soteriologie.

Zwei wichtige Werke, die die Dynamik und die Beweggründe der Evangelikalen gegenüber der Staatskirche beleuchten, sind: Grayson Carter, *Anglican Evangelicals: Protestant Secessions from the Via Media, c. 1800 – 1850*³⁷ (Oxford 2001), und Timothy C. F. Stunt, *From Awakening to Secession: Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815 – 35*³⁸ (T. & T. Clark, 2000). Beide Werke identifizieren den Calvinismus als zentrale Frage in der theologischen Debatte.

35 A. d. Ü.: Svw. »Der Ruin und die Restauration der Kirche: Die Entwicklung der Ekklesiologie bei den Plymouth-Brüdern und der Katholisch-Apostolischen Kirche, ca. 1825 bis ca. 1866«.

36 Grass, »The Church's Ruin«, S. 6. A. d. H.: Der Begriff »wieder aneignen« in diesem Zitat hat offensichtlich damit zu tun, dass es in der Entstehungszeit beider Gemeindegruppen eine »Calvin-Renaissance« gab, die durch die Neuherausgabe seiner wichtigsten Werke gekennzeichnet war (vgl. S. 200).

37 A. d. Ü.: Svw. *Anglikanische Evangelikale: Protestantische Sezessionen von der Via Media, ca. 1800 – 1850*.

38 A. d. Ü.: Svw. *Von der Erweckung zur Sezession: Radikale Evangelikale in der Schweiz und in Großbritannien 1815 – 35*.

Beide Werke behandeln auch die Einflüsse auf das Denken der frühen Führer unter den *Brüdern*. Und beide Werke stellen die Ursprünge der Bewegung in den größeren Zusammenhang jener eifrigen Bemühungen, die diese Evangelikalen in ihrer konsequenten Distanz zu den etablierten Kirchen auszeichneten. Stunts Beitrag demonstriert, dass die Schweizer Erweckungsbewegung (*Réveil*) derartigen Aktivitäten vorausging und sie beeinflusste. Beachtenswert ist auch Robert Danks *The Primitivist Ecclesiology of Anthony Norris Groves*³⁹. Kapitel 2 (»A Calvinistic Evangelical Anglican«⁴⁰) hebt nicht nur Groves' Calvinismus hervor, sondern auch den einer beträchtlichen Anzahl seiner Zeitgenossen. Danks Buch ist eine weitere Stimme, die zeigt, dass im größeren historischen Kontext die Frage des Calvinismus das Denken Evangelikaler – sowohl von Kirchenleuten als auch von (freikirchlichen) Sezessionisten – ganz entscheidend prägte.

Ian Rennie behauptet in einem Essay mit dem Titel »Aspects of Christian Brethren Spirituality«⁴¹, dass der Hyper-Calvinismus ein prägender Aspekt in der einflussreichen Versammlung in Plymouth gewesen sei. Während man fragen kann, ob Rennie genügend Belege aufbietet, um dies zu untermauern, so ist seine Behauptung doch provokant in positivem Sinn.⁴²

Quellenmaterial zur Brüderbewegung

Weil sich die Bewegung – vereinfacht gesagt – in zwei getrennte Gruppen (*offene* und *exklusive Brüder*) geteilt hat, wird jeder Untersuchung des Brüdertums ein zusätzliches Maß an Komplexität hin-

39 A. d. Ü.: Svw. *Die urchristliche Ekklesiologie von Anthony Norris Groves*.

40 A. d. Ü.: Svw. »Ein calvinistischer evangelikaler Anglikaner«.

41 A. d. Ü./A. d. H.: Svw. »Aspekte der geistlichen Haltung bei den christlichen *Brüdern*«.

42 Ian Randall glaubt, dass Rennie »den Einfluss des ›Hyper-Calvinismus‹ ... unter den *Brüdern* überschätzt« hat. Siehe Randall, *Evangelical Experiences*, S. 143. Doch liegt Randalls Blick auf der Bewegung ein Jahrhundert nach ihrem Beginn, als jeglicher hypercalvinistische Einfluss – falls überhaupt jemals vorhanden – verschwunden war. In der Tat kann Randall Beispiele für den Rückgang des Calvinismus bei den *Brüdern* in den 1920er- und 1930er-Jahren anführen.

zugefügt. Während die *offenen Brüder* schließlich größere zahlenmäßige Stärke erreichten, besaßen die *exklusiven Brüder* über viele Jahre hinweg die einflussreicheren und publizistisch aktiveren Lehrer. Die *offenen Brüder* lasen weiterhin populäre »exklusive« Autoren, und dadurch waren bei vielen Themen die Auffassungen der *offenen* und der *exklusiven Brüder* kaum zu unterscheiden.⁴³ Da die Soteriologie nicht der entscheidende Punkt bei der ursprünglichen Trennung war, müssen beide Strömungen studiert werden. Weil aber »exklusive« Verfasser mehr Material veröffentlichten,⁴⁴ werden sie in der vorliegenden Untersuchung häufiger auftauchen, besonders die prominentesten und produktivsten unter ihnen, nämlich Darby, Kelly und Mackintosh.⁴⁵

Zentral für jede historische Untersuchung ist das Material, das aus Primärquellen zur Verfügung steht. Es ist notwendig zu erforschen, wie die *Brüder* die Lehren der Gnade verstanden und diskutierten und wie sie calvinistische Terminologie verwendeten – oder vermieden. Obwohl die *Brüder* großes Interesse an biblischer Lehre an den Tag legten, brachten sie in der Regel keine umfangreicheren theologischen Werke hervor und mieden systematische Theologie aus Prinzip.⁴⁶ Stattdessen verwendeten sie ihre Energien darauf, Erbauungsliteratur, Bibelkommentare, lehrhafte Auslegungen, Zeitschriftenliteratur und einen anscheinend nie verriegelnden Strom von Broschüren und Traktaten zu verfassen.⁴⁷

43 Rowdon, »The Brethren Concept of Sainthood«, S. 91-92. Grass stellt fest: »Auslegungen und Kommentare von *exklusiven* Autoren wie Bellett, Darby, Kelly und Mackintosh waren ganz offensichtlich allem überlegen, was Verfasser der *offenen Brüder* hervorbrachten«, wobei sie häufig in deren Zeitschriften zitiert und beworben wurden. Grass, *Gathering to His Name*, S. 199. A. d. H.: Hervorhebungen hinzugefügt.

44 Rowdon spricht von der »geringen Zahl an einflussreichen Schriftauslegern bei den *offenen Brüdern*, vor allem in lehrmäßiger Hinsicht«. Rowdon, »The Brethren Concept of Sainthood«, S. 92. A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt.

45 Wiederum bemerkt Grass: »*Exklusive* Autoren wie Kelly, Mackintosh und Darby wurden weit und breit bei den *offenen Brüdern* gelesen (und manchmal sogar von ihnen veröffentlicht).« Grass, *Gathering to His Name*, S. 4. A. d. H.: Hervorhebungen hinzugefügt.

46 Z. B. [Brenton], »Thoughts on System in Religion«, S. 310-312.

47 Eine ansehnliche Kollektion von Schriften der *Brüder* findet sich in der Bibliothek des *Emmaus Bible College* (Dubuque, IA, USA), des weltweit größten Bibel-College der *Brüder*. Die umfangreichste Sammlung von *Brüder*-Material weltweit ist jedoch das *Christian Brethren Archive* (CBA) in der *John Rylands University Library* der University of Manchester.

Was Material von einzelnen Autoren betrifft, so ist ein großer Teil dessen, was Darby geschrieben hat, veröffentlicht worden.⁴⁸ Darbys *Collected Writings* umfassen 34 Bände und seine *Letters* drei.⁴⁹ Mithilfe der kürzlichen Veröffentlichung von *Dates of J.N. Darby's Collected Writings* ist es jetzt möglich, genau zu bestimmen, wann viele der Abhandlungen in den *Collected Writings* ursprünglich erschienen sind.⁵⁰ Weitere Werke sind die fünf Bände der *Synopsis of the Books of the Bible*, sieben Bände von *Notes and Jottings from Various Meetings with J.N. Darby* (später in einem Band zusammengefasst) und zwei Bände von *Additional Writings of J.N. Darby*. Sie enthalten hauptsächlich Zeitschriftenartikel, die in den *Collected Writings* nicht nachgedruckt wurden. So herrscht also – von lehrhaften Artikeln über die Auslegung von Bibeltexten bis hin zu freimütig in Briefen ausgedrückten Meinungen – kein Mangel an Material vonseiten des einflussreichsten Autors der frühen *Brüder*.

Der Umfang des literarischen Werkes von William Kelly ist gleichermaßen beeindruckend. Er wird als der hervorragendste Exeget unter den *Brüdern* angesehen⁵¹ und veröffentlichte Auslegungen oder Vorträge [*lectures*] zu praktisch jedem Buch der Bibel. Er verfasste auch zahlreiche Artikel zu Lehrfragen.

C.H. Mackintosh war einer der populärsten und produktivsten Autoren unter den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts. Mackintosh selbst war kein originaler Denker, sondern wurde wesentlich vom Denken Darbys beeinflusst. Als Verfasser entsprechender Werke war er jedoch sehr viel klarer und verständlicher als Darby und dadurch

48 Hinsichtlich einer umfassenden bibliografischen Diskussion von Darbys Werken siehe Akenson, *Discovering*, S. 487-498. Die dort befindlichen Ausführungen zeugen von tiefer Einsicht, auch wenn Akensons Schlussfolgerungen gelegentlich übertrieben skeptisch scheinen.

49 In jüngerer Zeit wurden zwei zusätzliche Bände von Briefen herausgegeben: Darby, *Letters: Supplement*.

50 Obgleich Akenson im Umgang mit dieser Quelle zur Vorsicht mahnt, weil die Zuweisung der einzelnen Daten zu den jeweiligen Artikeln nicht hinreichend begründet ist. Akenson, *Discovering*, S. 495.

51 Siehe z. B. E. Cross, *Irish Saint and Scholar*, S. 113-114. A. d. H.: Siehe Bibliografie in Bezug auf die deutsche Ausgabe.

in der Lage, »die Theologie Darbys einer größeren Leserschaft«⁵² zu vermitteln, als dies bei anderen Autoren der Fall war. Seine *Miscellaneous Writings* und *Short Papers*, von denen die meisten ursprünglich als Zeitschriftenartikel erschienen waren, bieten einen Reichtum an lehrhaften Betrachtungen auf allgemeinverständlichem Niveau, die zahlreiche Leser innerhalb und außerhalb der Bewegung ansprachen.

Wenn wir uns dem *offenen* Flügel der Bewegung zuwenden, stellen wir fest, dass es von den frühen Führern wie Anthony Norris Groves und Georg Müller weniger Material gibt. Ein großer Teil ihrer Schriften ist autobiografischer Natur, wenn auch einige der Predigten Müllers veröffentlicht wurden.⁵³ Weil es nach der Erweckung von 1859 mehr Reise-Evangelisten als zuvor gab, wurde von den *offenen Brüdern* mehr Literatur herausgegeben, meist in Form von Zeitschriften und Evangeliumstraktaten, obwohl auch einige lehrhafte Werke erschienen, wie z.B. Sir Robert Andersons *The Gospel and Its Ministry*, das zuerst in den 1870er-Jahren erschien.⁵⁴

Zumindest zwei methodologische Herausforderungen ergeben sich aus diesem Material. Erstens haben viele Evangelisten der *offenen Brüder* – wie z. B. Donald Munro – nicht viel publiziert. Sie engagierten sich in erster Linie im Predigt- und evangelistischen Dienst, und ihre schriftstellerische Tätigkeit bestand gewöhnlich darin, dass sie in den jeweiligen Zeitschriften über ihre Dienste berichteten. Die zweite Herausforderung hat mit dem Genre der Evangeliumstraktate zu tun, die bei den *Brüdern* so beliebt waren. Sie bestanden meist aus einer Darstellung des Evangeliums mit Geschichten und Anekdoten und natürlich mit Appellen an die Leser, sich Christus zuzuwenden – aber die ihren Appellen zugrunde liegende Theologie war nicht immer offensichtlich. Außerdem glaubten die *Brüder* nicht, dass schwierige theologische Fragen wie Erwählung in Zusammenhang mit der evangelistischen Verkündigung diskutiert werden sollten.

52 Grass, *Gathering to His Name*, S. 151, Fußnote 27; vgl. E. Cross, *Life and Times*, S. 44.

53 Müller, *Sermons and Addresses*; Müller, *Jehovah Magnified*.

54 Anderson, *The Gospel and Its Ministry*. A. d. H.: svw. *Das Evangelium und sein Dienst*.

Während die Primärquellen in dieser Untersuchung durchgängig zitiert werden,⁵⁵ ist ein Wort über *Brüder*-Zeitschriften als wichtige Quelle historischer Daten angebracht. Es ging nicht nur darum, dass die *Brüder* reichhaltige Literatur für ihre Zeitschriften verfassten, sondern auch darum, dass sich ein Großteil des Materials biblischen und lehrhaften Gegenständen widmete. Die meisten Zeitschriften beantworteten Fragen der Leserschaft, und gelegentlich tauchten dabei auch mit dem Calvinismus verbundene Themen auf.

Die früheste Zeitschrift der *Brüder* war *The Christian Witness* (1834–1841), herausgegeben von J.L. Harris.⁵⁶ Nach der Trennung von 1848 waren die *exklusiven Brüder* die Ersten, die ihre eigenen Zeitschriften herausbrachten. Drei davon sind aufgrund ihres theologischen Inhalts und ihrer einflussreichen Herausgeber besonders erwähnenswert: *Things New and Old* (1845–1890, herausgegeben von C. H. Mackintosh und später von Charles Stanley), *The Present Testimony* (1849–1881, herausgegeben von G. V. Wigram) und *The Bible Treasury* (1856–1920, herausgegeben von William Kelly).⁵⁷ Grass meint, dass die *offenen Brüder* durch diese Zeitschriften wahrscheinlich deshalb beeinflusst wurden, »weil es einfach viele Jahre keine anderen Zeitschriften« mit einer *Brüder*-Sichtweise »für sie zu lesen gab«⁵⁸. Die beiden herausragendsten Zeitschriften der *offenen Brüder* waren *The Witness* (ab 1887, doch waren frühere Versionen vorausgegangen: *The Northern Evangelistic Intelligencer* [1871–1872], *The Northern Intelligencer* [1873–1874] und *The Northern Witness* [1875–1886]), herausgegeben von Donald Ross und dann von J. R. Caldwell, und *The Believer's Magazine*, begonnen 1891

55 Da zahlreiche Werke von vielen verschiedenen *Brüdern* untersucht werden, wird der Leser hinsichtlich des zurate gezogenen Materials auf die Fußnoten und die Bibliografie verwiesen.

56 Über diese Zeitschrift sagt Grass: »Artikel über Prophetie bildeten einen bedeutenden Teil des Inhalts, und der Ruf nach Absonderung ließ sich darin häufig vernehmen.« *Gathering to His Name*, S. 63.

57 A. d.H.: Im Falle der beiden letztgenannten Zeitschriften gilt, dass die entsprechende redaktionelle Arbeit nach dem Heimgang der ersten Herausgeber von anderen fortgeführt wurde.

58 Grass, a. a. O., S. 152.

und herausgegeben von John Ritchie. Diese Publikationen – und andere ähnliche, wie z.B. *The Golden Lamp* (1870–1890) – dienten als Schrittmacher für akzeptierte Lehre und Praxis und erfuhren eine weite Verbreitung.

Was die nordamerikanische Brüderbewegung im gleichen Zeitraum angeht, war *Help and Food for the Household of Faith* die einflussreichste Zeitschrift der *Exklusiven*, begonnen 1883 und herausgegeben von F.W. Grant. Die erste Zeitschrift der *offenen Brüder* dort war *The Barley Cake*, herausgegeben von Donald Ross, zuerst erschienen im Januar 1881 (1887 Namensänderung in *Our Record*). Es war nicht ungewöhnlich, Artikel von *exklusiven* Autoren in diesen Publikationen zu finden, was aufs Neue den Umstand illustriert, dass die Grenzlinie zwischen *exklusivem* und *offenem* Denken hinsichtlich mancher lehrhafter Themen nicht eindeutig markiert war.

Was Manuskripte betrifft, so gehört die als das »Fry Manuscript« bekannt gewordene Kollektion zu den wichtigeren Sammlungen, die Forschern auf diesem Gebiet zugänglich sind. Dieses Material besteht aus Briefen und Erinnerungen von B.W. Newton, einem der wichtigsten und umstrittensten Führer in den frühen Jahren der Bewegung.⁵⁹ Wir werden später sehen, dass dieses Material einen faszinierenden Einblick in Newtons Bekehrung zum Calvinismus bietet und auch das theologische Milieu von Oxford und Plymouth in den späten 1820er-Jahren beschreibt.

Darstellungen der Brüder-Geschichte

Verschiedene geschichtliche Darstellungen in Bezug auf diese Bewegung sind wichtig zum Verständnis der Entwicklung der *Brüder*.⁶⁰ Während es nicht nötig ist, alle diesbezüglich zugänglichen Werke anzuführen, verdienen doch fünf unsere besondere Beachtung: W. Blair Neatbys *A History of the Plymouth Brethren*

59 Zur Geschichte des »Fry«-Materials siehe T. Stunt, *From Awakening*, S. 313-314.

60 Hinsichtlich einer Besprechung der Historiografie der *Brüder* siehe Grass, »The Quest for Identity«, S. 11-27.

erschien 1901 und war die erste seriöse geschichtliche Darstellung der relativ jungen Bewegung; mit der Arbeit Harold H. Rowdons über die Ursprünge der Bewegung (1967)⁶¹ und F. Roy Coads geschichtlicher Darstellung (1968)⁶² wurde ein Niveau von Wissenschaftlichkeit erreicht, wie man es bis dahin in der Historiografie der *Brüder* noch nicht kannte; und schließlich verwendeten Neil Dickson für Schottland (2002)⁶³ und Tim Grass für England und Irland (2006)⁶⁴ bis dahin unbekanntes oder unzugängliches Material und setzten einen neuen Standard sorgfältigster Forschung im Blick auf die Geschichtsschreibung der Brüderbewegung. Es ist kennzeichnend, dass Dickson und Grass die theologischen Fragen diskutieren, die bei der Entwicklung der *Brüder* wichtig waren, und beide verweisen in ihren jeweiligen geschichtlichen Abhandlungen auf Fragen in Verbindung mit Calvinismus und Arminianismus, soweit sie die *Brüder* berührten.

In geringerem Umfang ist auch im Blick auf die Geschichte der nordamerikanischen Versammlungen Forschungsarbeit geleistet worden. Robert Baylis' *My People: The History of Those Christians Sometimes Called Plymouth Brethren* konzentriert sich im Wesentlichen auf Nordamerika, bietet aber nicht sehr viel an theologischer Analyse. Das wichtigste Werk ist Ross McLarens an der Vanderbilt University vorgelegte Master-Arbeit mit dem Titel »The Triple Tradition: The Origin and Development of the Open Brethren in North America« (1982). McLaren behauptet in provokanter Weise, dass die sogenannten *offenen Brüder* in Nordamerika keine direkte historische Verbindung zu den »Vätern« der englischen *offenen Brüder* haben, wie z. B. zu Anthony Norris Groves, Georg Müller, Henry Craik und denen, die sich an der Bethesda-Versammlung in Bristol nach der Trennung von 1848 orientierten. Stattdessen stellt er fest, dass die *offenen Brüder* in Nordamerika direkt mit den sogenannten »Erweckungsbrüdern« [»Revival Brethren«] (unter

61 Rowdon, *Origins of the Brethren*.

62 Coad, *History of the Brethren Movement*.

63 Dickson, *Brethren in Scotland*.

64 Grass, *Gathering to His Name*.

ihren Führern Donald Ross und Donald Munro) verbunden waren, die im Zuge der Erweckungen von 1859 bis 1860 in Schottland und Irland entstanden. Während McLaren wichtige, mit entsprechenden geschichtlichen Darstellungen zusammenhängende Fragen aufwirft, wirkt sich seine Master-Arbeit letztendlich nicht auf das Thema der vorliegenden Untersuchung aus. Deshalb halten wir an den traditionellen Kategorien (*offene Brüder, exklusive Brüder*) fest, während wir anerkennen, dass diese Kategorien mehr als Bezugspunkte im Gesamtzusammenhang der *Brüder*-Geschichte dienen und nicht so sehr als Bezeichnungen zweier isolierter Lager.

An diesem Punkt sollte betont werden, wie häufig Historiker die frühe Brüderbewegung als calvinistisch in ihrer soteriologischen Orientierung beschrieben haben. Neatby schrieb in einem Kapitel mit dem Titel »The Theological Position of Brethrenism«⁶⁵: »Kurz gesagt, die Theologie der *Brüder* entspricht der üblichen Theologie der Evangelikalen – von solider, aber gemäßigt calvinistischer Art.«⁶⁶ Für Rowdon gehörte ein calvinistisches Verständnis des Evangeliums zu den allen gemeinsamen theologischen Überzeugungen, die für die Bewegung kennzeichnend waren. Er schrieb: »Während an bestimmten Überzeugungen, wie z. B. der absoluten Autorität der Heiligen Schrift, der evangelikalischen Heilsbotschaft mit calvinistischer Prägung und der Erwartung der persönlichen Wiederkunft Christi vor Beginn des Tausendjährigen Reiches von allen festgehalten wurde, waren andere Themen (in praktischer und lehrhafter Hinsicht) offen für Diskussion.«⁶⁷ In einer späteren Arbeit beschrieb Rowdon die Identität der *Brüder* und macht dabei eine hochinteressante Feststellung im Blick auf den Status des Calvinismus im Verlauf ihrer Geschichte: »Auf der theologischen Ebene waren die frühen *Brüder* ohne Ausnahme Calvinisten. Im Lauf der Zeit übernahmen sie die dispensationalistische Sichtweise in Bezug auf die Schrift ... und passten den Calvinismus in starkem Maße ihrem Gedankengut an. Schließlich wurde er fast nur mit einem

65 A. d. Ü.: Svw. »Die theologische Position des Brüdertums«.

66 Neatby, *History*, S. 230.

67 Rowdon, *Origins*, S. 227.

Sachverhalt der Vergangenheit in Verbindung gebracht – von wenigen noch festgehalten, von einigen wiederentdeckt, aber im Großen und Ganzen eine Sache früherer Jahrhunderte.«⁶⁸

Peter Embley sprach in seiner Dissertation von 1966 von »der gemäßigten calvinistischen Theologie« der frühen Führer.⁶⁹ Doch wurde die Theologie der *Brüder* auch gelegentlich als hypercalvinistisch beschrieben. 1881 schrieb Henry King für die Zeitschrift *Baptist Review*: »Man kann sagen, dass die Plymouth-Brüder im Allgemeinen an den grundlegenden orthodoxen Glaubensartikeln, an der Inspiration der Schrift, der Verderbtheit des Menschen, der Notwendigkeit der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist und dem Sühnungswerk durch die Leiden und den Tod Christi festgehalten haben. Ja sie sind sogar gekennzeichnet durch eine überzogene Orthodoxie, einen Calvinismus, der eher »hyper« als »moderat« ist.«⁷⁰

In seiner Arbeit über die Ekklesiologie der frühen *Brüder* schreibt James Callahan: »Die *Brüder* waren evangelikal und calvinistisch in ihrer Soteriologie und erwiesen sich so als das anklagende Gewissen des britischen Christentums, das – wie die *Brüder* es sahen – sich auf dem Gebiet kirchlicher Lehre, Ordnung und Praxis von der Treue zur Bibel entfernt hatte.«⁷¹ Callahan stellt fest, dass die sich entwickelnden Grundsätze der Ekklesiologie der *Brüder* »ein konsequentes Nebenprodukt calvinistischer Soteriologie waren«⁷². Dem stimmt Jonathan Burnham in seiner Monografie über die Beziehung zwischen Darby und Newton zu. Er verbindet die Brüderlehre der Absonderung mit »dem der Bewegung innewohnenden strikten Calvinismus: Als diejenigen, die sich dem »ausgewählten« Leib Christi zugehörig wussten, kamen sie zu der Über-

68 Rowdon, *Who Are the Brethren?*, S. 35.

69 Embley, »Origins«, S. 1. Embley behauptete ferner: »Wenn die Plymouth-Brüder die Mehrheit ihrer frühesten Anhänger aus der Staatskirche gewonnen haben, so ist es ebenso deutlich, dass sie den Großteil ihrer Lehren und ihrer Gemeindepraxis von jenen Bereichen der Kirche übernommen haben, die man allgemein als calvinistische Freikirchler [*Calvinistic Dissent*] beschreiben könnte« (S. 27). Vgl. Embley, »Early Development«, S. 214.

70 King, »The Plymouth Brethren«, S. 443.

71 Callahan, *Primitivist Piety*, S. xi.

72 A. a. O., S. 43.

zeugung, sich zur Anbetung nur mit denen versammeln zu sollen, die in gleicher Weise [als Glieder am Leib Christi] identifiziert werden konnten.«⁷³

Der Eintrag im *Oxford Dictionary of the Christian Church* über die *Brüder* enthält die Aussage: »Ihre Lehre kombiniert Elemente des Calvinismus und des Pietismus.«⁷⁴ Die *Cyclopædia of Biblical, Theological and Ecclesiastical Literature* von 1879 kam in ihrer Zusammenfassung über die *Brüder* zu folgendem Schluss: »Was ihre sonstigen Glaubensüberzeugungen betrifft, scheinen sie am meisten mit dem calvinistischen System übereinzustimmen und sind, wie man sagt, eifrig in guten Werken.«⁷⁵ Der Kirchenhistoriker William Blackburn sagte (ebenfalls 1879): »Viele von ihnen sind calvinistisch in ihrer Theologie.«⁷⁶

Viele weitere Beispiele könnten angeführt werden,⁷⁷ aber die oben zitierten Belege genügen, um zu zeigen, dass die Historiker eine calvinistische Soteriologie als eine der grundlegenden Überzeugungen der Bewegung in ihrer Frühzeit erkannt haben. Doch ist trotz dieser Erkenntnis noch keine Untersuchung diesen Hinweisen gefolgt, indem sie das Wesen und den Umfang calvinistischen Denkens in der Bewegung ausgewertet hat. Welche Form hat der Calvinismus der *Brüder* angenommen? In welchem Umfang hat die Bewegung Elemente der reformierten Tradition übernommen oder verworfen? Hierzu sei nochmals gesagt, dass das vorliegende Buch sich diesen Fragen widmet und eine Lücke in der Forschung zur Brüderbewegung schließen will.

Die Tatsache, dass Historiker den calvinistischen Tenor im Denken der frühen Brüderbewegung bemerkt haben, scheint vielleicht den [englischen Original-]Titel dieser Dissertation infrage zu stellen: *The Doctrines of Grace in an Unexpected Place* [Die Lehren der

73 Burnham, *A Story of Conflict*, S. 85.

74 ODCC, 3. Auflage, s. v. »Plymouth Brethren«.

75 M'Clintock und Strong, *Cyclopædia*, Bd. 8, S. 306.

76 Blackburn, *History of the Christian Church*, S. 646.

77 Siehe z. B. Eaton, »Beware the Trumpet«, S. 122; Sellers, *Nineteenth Century Nonconformity*, S. 10; McDowell, »Influence«, S. 211, Lineham, »The Significance of J.G. Deck«, S. 15; Gundry, *Love Them In*, S. 142.

GNade an unvermuteter Stelle]. Unvermutet für wen? Es gibt zumindest drei Gruppen, für die der Calvinismus der frühen *Brüder* eine Überraschung sein dürfte: (1) Reformierte Kritiker des 19. Jahrhunderts, die oft annahmen, die Bewegung sei arminianisch hinsichtlich ihrer soteriologischen Grundsätze.⁷⁸ (2) Zeitgenössische reformierte Kritiker, die glauben, der Dispensationalismus des Brüdertums führe notwendigerweise zu einer arminianischen Soteriologie.⁷⁹ (3) Zeitgenössische *Brüder*, die den Calvinismus ablehnen und seine Lehren für eine Bedrohung des Evangeliums halten.⁸⁰ So besteht also ein Beitrag der vorliegenden Arbeit darin, einen Aspekt der Theologie der *Brüder* zu untersuchen, den Historiker schon immer für wichtig gehalten, bis jetzt aber nicht analysiert haben. Dadurch bietet diese Arbeit auch eine historische Perspektive auf zeitgenössische Vorstellungen, die das Denken der Bewegung in ihrer Frühzeit nicht korrekt wiedergeben.

Gliederung und Methodologie

An dieser Stelle ist ein kurzer Blick auf Gliederung und Struktur des Buches abgebracht. Nach einer historischen Übersicht über die calvinistische Soteriologie (Kap. 2 und 3) untersuchen Kapitel 4 bis 7 das Denken der *Brüder* über die Verderbtheit des Menschen, die Erwählung, die Reichweite der Versöhnung sowie über rettenden Glauben und Heilsgewissheit. Eine mögliche Vorgehensweise wäre, relevante Bibelstellen heranzuziehen und zu analysieren, wie die *Brüder* diese Passagen jeweils auslegten. Eine andere bestände darin, systematisch zu überprüfen, wie die *Brüder* mit spezifischen Lehren umgingen – wie z. B. mit der Frage: Was hat die Bewegung

78 Z. B. Porteous, *Brethren in the Keelhowes*, S. 159-161.

79 Z. B. Gerstner, *Wrongly Dividing*; Kimbro, *Gospel According to Dispensationalism*, S. 147-179; Mathison, *Dispensationalism*, S. 45-84. Außerdem hat z. B. der einflussreiche calvinistische Prediger Martyn Lloyd-Jones die Praxis der Laienpredigt in der Kirche dem Arminianismus des Brüdertums und des Methodismus des 19. Jahrhunderts zum Vorwurf gemacht. Lloyd-Jones, *Preaching*, S. 101.

80 Z. B. Hunt, *What Love Is This?*.

im Verlauf des 19. Jahrhunderts über Verwerfung gelehrt? Trotz der Vorteile dieser Methodologie haben wir eine andere Vorgehensweise gewählt. Die Soteriologie der Bewegung im Blick auf obige Themen wird biografisch untersucht; d.h., wir erforschen die Sichtweisen der führenden Persönlichkeiten der Bewegung: Indem wir mit den frühesten Führern beginnen, bewegen wir uns chronologisch hin zu wichtigen Autoren am Ende des 19. Jahrhunderts. Obwohl die *Brüder* das Konzept eines Klerus leidenschaftlich ablehnten und für eine Unterscheidung zwischen Klerus und Laien keinen Raum ließen, schätzten sie dennoch begabte Führer, die unter ihnen aufstanden. Es waren in der Tat die Lehrer, Prediger, Autoren und Evangelisten, die das Denken der Bewegung formten und Einzelpersonen und örtlichen Versammlungen mit willkommenem Rat zur Seite standen. Ein Biograf sah sich veranlasst, sein Werk folgendermaßen zu rechtfertigen: »Wir stellen fest, dass die Schrift die Erinnerung an diejenigen, die Gott seinem Volk als Führer gegeben hat, nicht nur erlaubt, sondern auch gebietet [Hebr 13,7]. Sie zu vergessen, bedeutet, allzu oft die Wahrheit zu vergessen, die sie weitergaben.«⁸¹ Viele Jahre bot ein biografisches Standardwerk, *Chief Men Among the Brethren*⁸², kurze Skizzen über das Leben und die Beiträge der frühen Führer, sodass die Erinnerung an sie für neue Generationen von *Brüdern* wachgehalten wurde.⁸³ Einige dieser »Führer« erreichten schließlich einen geradezu legendären Status in den Kreisen der *Brüder*. Aus diesem Grund schien es am besten, in den einzelnen Kapiteln die führenden Persönlichkeiten und Autoren der Bewegung zu behandeln und auch ihr jeweiliges Umfeld zu beleuchten. Indem wir das Denken einzelner Führer im Rahmen des breiten Spektrums des Brudertums im 19. Jahrhundert nachverfolgen, erschließen sich uns immer wieder konsistente (oder inkonsistente) Merkmale in ihren Auffassungen. Dies befähigt uns wiederum zu der Feststellung, ob es in der Soteriologie der *Brüder*

81 J. Reid, *F. W. Grant*, S. 14.

82 A. d. Ü.: Svw. *Männer, welche Führer unter den Brüdern waren*.

83 Pickering, *Chief Men*. A. d. Ü.: Vgl. ein ähnliches, im Deutschen vorliegendes Werk: A. Remmers, *Gedenket eurer Führer: Lebensbilder einiger treuer Männer Gottes*, Hückeswagen: CSV, 1990.

eine gemeinsame Grundüberzeugung gab und ob diese zu Recht als »calvinistisch« bezeichnet werden kann.

Das Ziel dieses Buches ist nicht, das Denken der *Brüder* isoliert zu betrachten. Vielmehr soll es vor dem breiteren Kontext historischer Theologie bewertet werden. Dementsprechend untersuchen Kapitel 2 und 3 historische Entwicklungen innerhalb der calvinistischen Tradition und schildern besonders, wie die entscheidenden soteriologischen Fragen diskutiert wurden. (Leser, die in erster Linie am Denken der *Brüder* interessiert sind, können direkt zu Kapitel 4 gehen.) Jedes anschließende Kapitel bietet eine historische Übersicht der im Kapitel behandelten Fragen. Diese Vorgehensweise ermöglicht es uns, das Denken der *Brüder* vor dem breiteren Hintergrund reformierter Theologie zu bewerten. Das abschließende Kapitel 8 fasst die verschiedenen Denkstränge zusammen und bietet eine abschließende Bewertung des Wesens und Charakters der Soteriologie der *Brüder* im 19. Jahrhundert.

Nicht zuletzt ist es meine Hoffnung bei der Veröffentlichung dieser Dissertation, dass unser Verständnis des Denkens der frühen *Brüder* vertieft wird. Aber es geht um mehr. Ich hege auch die Hoffnung, dass dieses Buch zu einer dringend benötigten Klarstellung beiträgt angesichts der anti-calvinistischen Stimmung, die einige Gruppen zeitgenössischer *Brüder* (und anderer Evangelikaler) prägt. Diese glauben oft, der Calvinismus stehe für einen lieblosen Gott, der die Menschen zum Sündigen zwingt und sie zur Hölle vorherbestimmt. Unter diesem Eindruck sehen sie natürlich calvinistisches Denken als Bedrohung für das Evangelium. Doch ist dies eine äußerst unglückliche Karikatur, wie die folgenden Kapitel zeigen werden. Aber leider erscheint diese Karikatur in anscheinend endloser Folge stets aufs Neue in weitverbreiteten Büchern und in viel gelesenen Blogs. Vielleicht hilft diese Untersuchung – die zeigt, dass die frühen *Brüder* ihre eigene Version calvinistischer Soteriologie vertraten und gleichzeitig leidenschaftliche Verkündiger des Evangeliums waren – dazu, die Schein-Argumentation zu entlarven und ein tieferes Bewusstsein der Einheit mit denen zu fördern, die die Lehren der Gnade lieben.

2. Calvinistische Heilslehre: Ein historischer Überblick

Teil 1: Von der Restauration bis zur Evangelikalen Erweckung (1660 – 1800)

»Die Lehren der Gnade in ihrer ganzen Fülle, die mich völlig befreit und ganz persönlich von Gott angenommen sein lassen, waren mir nie teurer als jetzt.«

Anthony Norris Groves⁸⁴

Historischer Hintergrund und Kontext

In der gesamten Geschichte der Kirche war das Verhältnis zwischen Gottes Souveränität und menschlicher Verantwortung in der Errettung ein Gegenstand ernster Debatte. Bekannte Gestalten wie Augustinus und Pelagius, Gottschalk und Hinkmar, Luther und Erasmus, Gomarus und Arminius, die Puritaner und Erzbischof Laud sowie Whitefield und Wesley haben sich als faszinierende Diskussionsgegner erwiesen und den infrage stehenden Themen mit ihrer Kontroverstheologie ein hohes Maß an Aufmerksamkeit verschafft. Als theologische Sammelbezeichnungen für die Beschreibung der beiden gegnerischen Lager wurden innerhalb des Protestantismus die Begriffe »Calvinismus« und »Arminianismus« bekannt. Was sich hinter diesen Bezeichnungen jeweils tatsächlich verbirgt, unterscheidet sich von Fall zu Fall beträchtlich, und etliche Gelehrte protestieren gegen die Verwendung solcher Begriffe, als seien sie irreführend.⁸⁵ Dennoch haben sich diese Bezeichnungen in

84 [H. B. Groves], *Memoir*, S. 250-251.

85 Z. B. Muller, *Calvin*, S. 53-62; Stewart, *Ten Myths*, S. 40. In seiner Übersetzung von Calvins *A Treatise on the Eternal Predestination of God* aus dem Jahr 1855 schreibt Henry Cole im Vorwort: »In der religiösen Welt gibt es fast so viele Schattierungen, Phasen, Arten und Richtungen des Calvinismus, wie es Calvinisten gibt« (in: Calvin, *Calvin's Calvinism*, S. 7).

der englischsprachigen Welt und darüber hinaus auf außerordentlich breiter Basis in all den Jahren erhalten und sind sowohl in der Primär- als auch der Sekundärliteratur tief verwurzelt.⁸⁶

Das Ziel dieses und des nächsten Kapitels ist es, in groben Zügen den historischen Kontext des Calvinismus und der calvinistischen Debatte im 19. Jahrhundert zu skizzieren, um eine Perspektive für das theologische Milieu zu gewinnen, aus dem die Brüderbewegung erwuchs. Der Schwerpunkt liegt nicht auf dem Calvinismus im weitesten Sinn, sondern auf den soteriologischen Charakteristika, die für die evangelikale Debatte im Mittelpunkt standen (wie die Knechtschaft oder Freiheit des Willens, die Prädestination, die Reichweite des Sühnungswerks und das Wesen rettenden Glaubens). Wie wurde über diese Fragen diskutiert? Welche Reaktionen ergaben sich daraus? Wenn wir ein gewisses Gespür für die Entwicklung dieser theologischen Schlüsselfragen erwerben, dann sind wir in einer besseren Position, das Denken der *Brüder* im 19. Jahrhundert zu bewerten. Jedes folgende Kapitel liefert zusätzliches spezifisches Hintergrundmaterial für das Thema, das darin jeweils behandelt wird. Das Ziel des vorliegenden Kapitels ist es, ein umfassendes Gespür für calvinistische Soteriologie in der Geschichte der Evangelikalen im 18. Jahrhundert zu bekommen. Das nächste Kapitel wird sich dann besonders mit dem Kontext des 19. Jahrhunderts befassen.

A. d. H.: Internet-Recherchen haben ergeben, dass *A Treatise on the Eternal Predestination of God* (frei übersetzt sww. *Eine Abhandlung über Gottes Wirken in der ewigen Vorherbestimmung*) einen Teil des letztgenannten Werkes umfasst.

86 Hinsichtlich einer hilfreichen Diskussion des Begriffs »Calvinismus« – sowohl bezüglich seiner Einschränkungen als auch seiner Unvermeidbarkeit – siehe Wallace, *Shapers of English Calvinism*, S. 9-13.

Die Voraussetzungen: Entwicklungen vor dem 19. Jahrhundert

In seiner richtungsweisenden Studie *Evangelicalism in Modern Britain* vertritt David Bebbington die Auffassung, das frühe 19. Jahrhundert habe ein erneutes Interesse am Calvinismus erlebt.⁸⁷ Um diese Erneuerung besser zu verstehen, müssen wir vorausgegangene Entwicklungen genauer betrachten. Wir verfolgen an dieser Stelle die theologische Diskussion hauptsächlich in Großbritannien, da dies der bedeutendste Schauplatz für das Wachstum der Brüderbewegung war – besonders England, Irland und Schottland. Wiederum sei gesagt, dass unser Ziel nicht der Versuch einer erschöpfenden Behandlung des britischen Calvinismus, sondern das Herausarbeiten wichtiger und repräsentativer Tendenzen ist, die das Wesen calvinistischer Soteriologie illustrieren.

*Das späte 17. Jahrhundert: Die Auswirkung der Restauration*⁸⁸

Eine Untersuchung calvinistischer Soteriologie – häufig bekannt als »die Lehren der Gnade« – sollte eigentlich mit den Beiträgen beginnen, die Augustinus von Hippo oder vielleicht Johannes Calvin und die frühen Reformatoren dazu geleistet haben. Im englischen Kontext wäre es hilfreich, sich mit Thomas Cranmer zu beschäftigen, mit den 39 *Artikeln*⁸⁹ oder mit William Perkins, den englischen Puritanern und der *Westminster Confession of Faith* (WCF). Ein Seitenblick auf die Synode von Dordrecht (1618–1619) ist wichtig, da in Dordrecht⁹⁰ die wichtigsten Elemente reformierter Soteriologie definiert wurden. 1610 präsentierten die Anhänger von

87 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 77-78.

88 Hinsichtlich einer umfassenden Geschichte der Ursprünge, der Entwicklung und der Verbreitung des Calvinismus siehe Hart, *Calvinism*. Dieses Werk legt den Schwerpunkt allerdings nicht auf die Theologie des Calvinismus.

89 A. d. Ü.: Maßgebliches Glaubensbekenntnis der anglikanischen Kirche aus der Frühzeit ihres Bestehens. A. d. H.: Vgl. auch Fußnote 132 auf S. 56.

90 In der englischen und amerikanischen Literatur meist als [Synode von] Dort oder Dordt bezeichnet.

Jacob Arminius den Generalstaaten (dem Parlament) von Holland eine »Remonstranz«⁹¹ in fünf Punkten, worin sie die arminianische Position vertraten. Die Debatte über diese Punkte führte schließlich zur Synode von Dordrecht, an der neben Führerpersönlichkeiten der niederländischen Kirche auch Delegierte aus dem Ausland teilnahmen. Dadurch waren die Ergebnisse der Synode repräsentativ für einen internationalen Calvinismus. Die Lehrregeln oder »Canones« der Dordrechter Synode⁹² lieferten die Antwort auf die arminianische Soteriologie der Remonstranten in fünf Abschnitten oder »Lehrstücken«⁹³ mit jeweils mehreren Unterabschnitten⁹⁴. Diese waren: »Von der göttlichen Prädestination«⁹⁵; »Vom Tod Christi und der dadurch bewirkten Erlösung der Menschen«⁹⁶; »Von der Verderbtheit des Menschen, seiner Bekehrung zu Gott und deren Art und Weise«⁹⁷ (Artikel 3 und 4 sind hier kombiniert); und »Vom Beharren der Heiligen«⁹⁸. So wurden die fünf Punkte des Calvinismus geboren, und die von ihnen behandelten Fragen bilden das Herzstück calvinistischer Soteriologie.

Wir beginnen unseren historischen Überblick jedoch mit der Ära der englischen (Stuart-)Restauration (1660–1689), weil viele Historiker an diesem Punkt den Niedergang des Calvinismus in England ansetzen.⁹⁹ Die traditionelle Geschichtsschreibung der Kirche von England nach der Restauration schildert den Calvinismus als theologische Richtung, die vor einem zeitgemäßerem Arminianismus rasch zurückwich. Nach der Restauration der Monarchie im Jahr 1660 und dem Inkrafttreten von Maßnahmen wie der Uni-

91 A. d. Ü.: Svw. »Protest, Beschwerde, Einspruch, Gegenvorstellung«.

92 A. d. Ü.: »Dordtse Leerregels« in der ursprünglichen Bezeichnung. (Die Wiedergabe im Niederländischen findet sich auch in den folgenden Fußnoten.)

93 A. d. Ü.: »hoofdstukken«.

94 A. d. Ü.: »artikelen«.

95 A. d. Ü.: »Van de goddelijke verkiezing [en verwerping]«.

96 A. d. Ü.: »Van de dood van Christus en de verlossing van de mensen door deze dood«.

97 A. d. Ü.: »Van de verdorvenheid van de mensen en de bekering tot God en de manier waarop«.

98 A. d. Ü.: »Van de volharding der heiligen«.

99 So schreibt z. B. Chadwick: »Mit der Restauration König Charles' II. erlitt die calvinistische Tradition in England einen nahezu tödlichen Schlag.« Chadwick, »Arminianism in England«, S. 551. Bezüglich einer aktualisierten Beschreibung des Arminianismus in England vor dem Bürgerkrieg (A. d. H.: vor 1642) siehe Tyacke, *Anti-Calvinists*.

formitätsakte¹⁰⁰ (1662) und dem darauffolgenden Exodus¹⁰¹ von rund 2000 anglikanischen Geistlichen am Bartholomäustag¹⁰² war die Blütezeit des Calvinismus vorbei.¹⁰³ Während puritanische Geistesgrößen wie Bunyan, Flavel und Owen weiterhin schrieben und auch andere Nonkonformisten den Calvinismus am Leben zu erhalten suchten, war der Calvinismus doch wegen seiner Gleichsetzung mit der Revolutionsbewegung auf nationaler Ebene diskreditiert. Die puritanische Revolution hatte das englische Volk nicht für sich gewinnen können, und da es nach Cromwell auch keinen glaubwürdigen Führer mehr gab, hatte die Revolution ihr Ende gefunden.¹⁰⁴ Cragg sprach 1950 von der »Zeit der Finsternis«, die für den Calvinismus anbrach, und von seinem »Sturz«, da die Restauration »die Vertreter des Calvinismus von der Macht vertrieb und gleichzeitig Männer wieder in einflussreiche Stellungen brachte, die insgesamt dem Arminianismus wohlwollend gegenüberstanden«¹⁰⁵.

Neuere Historiker haben jedoch gezeigt, dass Cragg und andere Autoren mit ihren Aussagen übertrieben haben. So stellte z.B. John Spurr im Jahr 1991 fest: »Die starke calvinistische Tradition der Kirche von England ist ... 1662 nicht ausgestorben. Obwohl mit Presbyterianismus, Rebellion und Königsmord in Verbindung gebracht, blieb der Calvinismus bei etlichen Kirchenmännern fest verankert.«¹⁰⁶ In noch jüngerer Zeit hat Dewey Wallace eine wichtige Studie über die calvinistische Tradition im England der Restauration geschrieben, der zufolge keine Rede davon sein kann, dass der Calvinismus »am Ende des 17. Jahrhunderts ... sein Potenzial erschöpft hatte«¹⁰⁷. Wir werden auf diesen Punkt sogleich zurück-

100 A. d. Ü.: »Act of Uniformity« in der ursprünglichen Bezeichnung.

101 A. d. Ü.: Als »The Great Ejection« (»Die Große Vertreibung«) bezeichnet.

102 A. d. Ü.: Sie wurden von ihren Kanzeln und aus ihren Pfründen sowie Pfarrhäusern vertrieben.

103 Bezüglich einer Diskussion der Theologie in der Zeit vor der Restauration siehe Letham, *Westminster Assembly*, besonders Kapitel 3 (»The English Context«).

104 Cragg, *The Church*, S. 50.

105 Cragg, *From Puritanism*, S. 13, 18.

106 Spurr, *Restoration Church*, S. 315.

107 Wallace, *Shapers of English Calvinism*, S. 4.

kommen, aber zuerst ist folgende Erkenntnis wichtig: Wenn auch die traditionelle Geschichtsschreibung den Niedergang des Calvinismus übertrieben haben mag, stimmen alle darin überein, dass es in dieser Zeit nicht wenige gab, die dem Calvinismus feindlich gegenüberstanden. Außerdem kann die Opposition gegen den Calvinismus nicht auf dessen Gleichsetzung mit politischer und kirchlicher Rebellion reduziert werden. Häufig wurden nämlich theologische Einwände ins Feld geführt. Die Gegner behaupteten, die calvinistischen Lehren würden Gott zum Urheber der Sünde machen, dem Fatalismus das Wort reden und Antinomismus fördern. Dass diese Lehren die menschliche Verderbtheit bekräftigten, wurde als Untergrabung menschlicher Würde und Diskreditierung der gottgegebenen Vernunftkräfte des Menschen angesehen. Dies war besonders schwerwiegend zu einer Zeit, da der Appell an die Vernunft als zunehmend edler betrachtet wurde, wenn man ihn den engstirnigen Forderungen des Dogmatismus gegenüberstellte. Die Lehren des Calvinismus seien – so die allgemeine Ansicht – zu starr und gefährlich und würden Spaltungen hervorrufen. So gab König Charles II. an die Erzbischöfe folgende Anweisungen für die Prediger heraus: »Keiner von ihnen soll in der Predigt die Autorität von Obrigkeiten infrage stellen ... noch über die unergründlichen Punkte der Auserwählung, der Verwerfung, des freien Willens etc. argumentieren.«¹⁰⁸

In den letzten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts wurde die Häufigkeit und die Wirkung dieser Kritikpunkte von etlichen nonkonformistischen Theologen durchaus erkannt – besonders unter den Presbyterianern –, die einige der als solche wahrgenommenen harten Kanten des Calvinismus zu glätten versuchten. Zu ihnen gehörten Richard Baxter, Joseph Alleine, John Howe und Matthew Henry.¹⁰⁹ Es war nicht so, dass der Calvinismus eine einheitliche Bewegung gewesen wäre, bis die Kräfte der Restauration schließ-

108 »Charles II – volume 61: October 1662«. *Calendar of State Papers Domestic: Charles II, 1661 – 2* (1861), S. 517. Zitiert in: Cragg, *From Puritanism*, S. 33.

109 Bezüglich einer ausführlichen Untersuchung siehe Field, *Rigide Calvinism*. Bezüglich der Anpassung des calvinistischen Erbes an das neue religiöse Umfeld siehe Wallace, *Shapers of English Calvinism*.

lich Risse und Bruchlinien ans Licht gebracht hätten. Es hatte eindeutig stets mehr als nur eine Strömung im reformierten Denken des britischen Calvinismus vor der Restauration gegeben, wie Debatten über die Reihenfolge der göttlichen Ratschlüsse¹¹⁰ und die Reichweite der Versöhnung klar aufzeigten¹¹¹ – ganz zu schweigen von Unterschieden in Gemeindeformen und -praktiken.¹¹² Aber in dem neuen ideologischen Kontext versuchten Autoren wie Howe, eine *via media* zwischen strikten Calvinisten (wie sie von der *WCF* verkörpert wurden) und dem anschwellenden Chor anti-calvinistischer Stimmen zu beschreiten.¹¹³

Auf diese Weise fand sich der Calvinismus in einer Verteidigungshaltung wieder. Wie David Field feststellt, war »die Ablehnung des Calvinismus der wichtigste Einzelaspekt in der theologischen Landschaft Englands im späten 17. Jahrhundert«¹¹⁴. Die vom Cambridge-Platoniker Henry More (1614–1687) ausgedrückte Meinung kann als typisch angesehen werden: »Antinomismus und Calvinismus (ich meine jenes finstere Dogma der Prädestination) sind derart grauenhafte Irrtümer, dass sie eher als Wahrzeichen des Reiches der Finsternis denn des Reiches Gottes erscheinen.«¹¹⁵

Neue intellektuelle Winde wehten, besonders verkörpert durch die Platoniker von Cambridge und die sogenannten Latitudina-

110 A. d. Ü.: Svw. *ordo decretorum*, *ordo salutis*. A. d. H.: Diese beiden Begriffe beziehen sich im Sinne des oben Gesagten auf die Reihenfolge dieser Ratschlüsse bzw. auf die Heilsordnung (speziell auf die Stufenordnung der Heilsaneignung).

111 Siehe z. B. Wallace, *Puritans*; Moore, *English Hypothetical Universalism*.

112 In Bezug auf die vielfältigen Ausprägungen des Puritanismus gegenüber (andersartigen) populären evangelikalischen Auffassungen hinsichtlich der Bewegung siehe Coffey, »Puritanism«, S. 255-270.

113 Field, *Rigide Calvinisme*, S. 4-8, 18-19. Field identifiziert Amyraldismus [A. d. H.: siehe S. 63], Neonomismus, Opposition gegen den Antinomismus, »liberalen Rationalismus« und renitenten Nonkonformismus als definierende Kennzeichen eines »gemäßigten Presbyterianismus« (S. 18-29).

114 Field, *Rigide Calvinisme*, S. 4.

115 Henry More, *Divine Dialogues* (1668), Dialogue IV, S. 68. Zitiert in: Field, *Rigide Calvinisme*, S. 2-3. More sah die calvinistische Lehre als »dämonisch« an: Crocker, *Henry More*, S. 82. Hinsichtlich einer Schilderung von Mores Ablehnung des Calvinismus während seiner Zeit als Student in Eton siehe Lichtenstein, *Henry More*, S. 3-4.

A. d. H.: Möglicherweise gelten in diesem Zitat Antinomismus und Calvinismus als gegensätzliche Lehrsysteme, die More gleichermaßen ablehnte, da ja gemäß dem Wortlaut von Fußnote 113 die Opposition gegen den Antinomismus für bestimmte calvinistische Gruppen unter den Presbyterianern charakteristisch war.

rier¹¹⁶. Beide Gruppen betonten die Vernunft, die natürliche Theologie und den Moralismus gegenüber dem von ihnen als engherzig wahrgenommenen Dogmatismus. John Passmore vertritt die These, dass »der Platonismus von Cambridge ... in erster Linie als Ablehnung des Calvinismus« aufgefasst werden müsse, der »als dogmatisch und irrational und deshalb als den wahren Interessen von Religion und Moral entgegengesetzt« zu verstehen sei.¹¹⁷ Der Begriff Latitudinarismus war ein ursprünglich auf die Platoniker angewandter Begriff,¹¹⁸ doch bekam er im Lauf des 18. Jahrhunderts seine eigene Identität. Spurr's Argumentation zufolge war die auffälligste Gemeinsamkeit zwischen einzelnen Latitudinariern »pastoral und theologisch gesehen eine gemeinsame Abneigung gegen die puritanische Lehre von der Errettung und ihre Folgerungen«¹¹⁹. Ja, sie engagierten sich »in einem erbittert geführten Feldzug gegen die puritanische bzw. calvinistische Soteriologie«¹²⁰.

John Tillotson, der 1691 Erzbischof von Canterbury wurde, liefert ein Beispiel charakteristischer Ablehnung des puritanischen Calvinismus und illustriert auch die zentrale Rolle der Vernunft bei der Bewertung von Lehrauffassungen:

Nichts darf als Offenbarung Gottes gelten, was offensichtlich seiner wesensmäßigen Vollkommenheit widerspricht. Wenn infolgedessen jemand göttliche Offenbarung für die Lehre be-

116 A. d. Ü.: Vom lat./engl. *latitudo/latitude* = »Breite, Weite«. Der Begriff Latitudinarismus umschreibt jene Haltung, die die Kirche von England im späten 17. und im 18. Jahrhundert weithin kennzeichnete. Der Latitudinarismus war geprägt von einer toleranten und auf friedlichen Ausgleich bedachten Einstellung gegenüber Gleichförmigkeit in Fragen der Dogmatik und Glaubenspraxis sowie der Abkehr von Kontroversen und religiösem Fanatismus und von einer liberalen, rationalistischen Theologie.

117 Siehe jeweils P. Edwards, *Encyclopedia of Philosophy*, Bd. 2, S. 10. Passmore fügt hinzu: »Die Calvinisten hatten die Vorstellung eines willkürlichen Wirkens Gottes. Für die Cambridge-Platoniker handelte Gott – in schärfstmöglichem Gegensatz dazu – im Wesentlichen rational.«

118 Zu den Ursprüngen des Latitudinarismus siehe Spellman, *The Latitudinarians*. Spellman schreibt: »Was Etikettierungen im 17. Jahrhundert betrifft, so ist ›Latitudinarismus‹ ein ebenso weitgefasster und problematischer Begriff wie ›Puritanismus‹« (S. 1).

119 Spurr, »›Latitudinarianism‹«, S. 69. Spurr identifiziert Simon Patrick, Edward Fowler, Joseph Glanvil [oder Glanvill], John Wilkins, John Tillotson und Edward Stillingfleet als die wichtigsten Latitudinarien der Restauration.

120 A. a. O., S. 76.

anspricht, dass Gott von Ewigkeit her in absoluter Weise das ewige Verderben des größten Teils der Menschheit beschlossen habe, ohne jeden Bezug zu den Sünden oder Fehlern der Menschen, dann bin ich so sicher, dass diese Lehre nicht von Gott sein kann, wie ich sicher bin, dass Gott gut und gerecht ist; denn dies läuft völlig der Vorstellung zuwider, die die Menschheit von Güte und Gerechtigkeit hat. Denn so würde kein guter Mensch handeln, und deshalb kann es erst recht nicht von der unendlichen Güte [Gottes] geglaubt werden ... Denn jeder Mensch hat größere Gewissheit in Bezug auf die Tatsache, dass Gott gut und gerecht ist, als er je hinsichtlich irgendwelcher spitzfindigen Spekulationen über die Prädestination und die Ratschlüsse Gottes haben kann.¹²¹

Die Lehre von der Verwerfung, die Tillotson hier anprangerte, war häufig die Zielscheibe karikierender und spöttischer Kritik vonseiten derer, die als Arminianer gegenteilige Positionen einnehmen. Sie war auch der Anlass für interne Debatten unter Calvinisten, und zwar normalerweise in Verbindung mit der *ordo decretorum Dei* (der Aufeinanderfolge der Ratschlüsse Gottes), die die Supralapsarier gegen die Infralapsarier¹²² positionierte. Calvin vertrat eine eher rigide Form der Verwerfung.¹²³ Jedoch sind calvinistische Schlüsseldokumente wie die *Lambeth-Artikel* (1595)¹²⁴ und die *West-*

121 Tillotson, *Works*, Bd. 8, S. 14-15.

122 A. d. H.: Alternativ sind im Deutschen in geringerem Umfang auch die Bezeichnungen »Supralapsarianer« bzw. »Infralapsarianer« gebräuchlich.

123 Z. B.: »Die Erwählung selbst hätte ohne die ihr gegenüberstehende Verwerfung keinen Bestand. ... Die Gott also übergeht, die verwirft er, und zwar aus keinem anderen Grunde als dem, dass er sie von dem Erbteil, das er seinen Kindern vorbestimmt, ausschließen will« (*Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von O. Weber, bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 2. Auflage, III,23,1 [S. 525]).

124 Artikel 4: »Diejenigen, welche nicht zum Heil vorherbestimmt sind, werden notwendigerweise um ihrer Sünden willen verdammt werden.« (»Qui non sunt praedestinati ad salutem, necessario propter peccata [sua] damnabuntur [condemnabuntur]«).

A. d. H.: Vgl. dazu:

<https://books.google.de/books?id=wTMmCgAAQBAJ&pg=PA634&lpq=PA634&dq=>
(abgerufen am 22.7.2019).

*minster Confession of Faith*¹²⁵ nuancierter, wobei sie Sünde als Faktor in der Verwerfung mit einschließen (im Gegensatz zur Behauptung Tillotsons).¹²⁶ Die Lehrregeln der Synode von Dordrecht verwerfen Tillotsons Version ausdrücklich als Falschdarstellung der Lehre.¹²⁷ John Bunyan stellte fest: »Der einfache Akt der Verwerfung ... besteht darin, dass das Geschöpf übergangen wird oder sich selbst überlassen bleibt, nicht darin, dass es verflucht wird.«¹²⁸ Und während Bunyan bekräftigte, dass Verwerfung nicht auf Sünde zurückgehe, unterschied er andererseits sorgfältig zwischen Verwerfung und Verdammnis. Während Verwerfung darin besteht,

125 WCF, Artikel 3.7: »Es hat Gott gefallen, nach dem unerforschlichen Ratschluss seines eigenen Willens, aufgrund dessen er Barmherzigkeit erweist oder vorenthält, wie es ihm gefällt, zur Ehre seiner unumschränkten Macht über seine Geschöpfe, den Rest der Menschheit zu übergangen und sie zur Unehre und zum Zorn über ihre Sünde vorherzubestimmen, zum Preise seiner herrlichen Gerechtigkeit.« Diese Aussage wird in der *Savoy Declaration* (A. d. Ü.: Die vollständige Bezeichnung ist *A Declaration of the Faith and Order owned and practiced in the Congregational Churches in England.*) wiederholt (1658). Die *London Baptist Confession of Faith* (1677, 1688, 1689) revidierte die WCF geringfügig, hat sie aber im Wesentlichen übernommen. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:

<https://www.evangelischer-glaube.de/westminster-bekennnis/westminster-bekennnis/> (abgerufen am 22.7.2019).

126 Horton meint, dass »die reformierte Orthodoxie den Supralapsarismus tolerierte, aber den Infralapsarismus bevorzugte«. Horton, *The Christian Faith*, S. 316.

127 Siehe Artikel 15 unter der ersten Lehrregel. Der »Schluss« der Lehrregeln von Dordrecht bemüht sich sehr, eine karikierte Version der Verwerfung (vergleichbar mit Tillotsons Darstellung oben) zurückzuweisen. Die Falschdarstellung wurde folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

»Die Lehre der reformierten Kirchen von der Gnadenwahl und damit zusammenhängenden Lehrstücken führe die Gemüter der Menschen durch einen gewissen eigentümlichen Geist und Richtung von aller Frömmigkeit und Gottesfurcht ab. ... Durch dieselbe würde gelehrt, dass Gott nach der bloßen und reinen Willkür seines Willens, ohne alle Rücksicht auf irgendeine Sünde und ohne Ansehen den größten Teil der Welt zur ewigen Verdammnis vorherbestimmt und geschaffen habe. Auf dieselbe Weise, wie die Erwählung die Quelle und die Ursache des Glaubens und der guten Werke sei, so sei die Verwerfung die Ursache des Unglaubens und der Unfrömmigkeit. Viele Kinder der Gläubigen würden von der Brust der Mutter unschuldig fortgerissen und tyrannisch in die Hölle gestürzt, sodass ihnen weder die Taufe noch die Gebete der Kirche bei ihrer Taufe etwas helfen könnten.«

Dordrecht betrachtete obige Vorstellung als grobe Falschdarstellung und verwarf sie mit folgenden Worten: »Und was der Art mehr ist, was die reformierten Kirchen nicht nur nicht anerkennen, sondern von ganzem Herzen verabscheuen.«

A. d. H.: Vgl. in Bezug auf beide Zitate die Wiedergabe auf folgender Website:

<http://www.serk-heidelberg.de/unser-glaube/lehrregel/> (abgerufen am 22.7.2019).

128 Bunyan, *Works*, Bd. 2, S. 338. A. d. H.: Die beiden nachfolgenden Zitate in diesem Abschnitt sind ebenfalls in *Works*, Bd. 2, zu finden.

»dass ein Geschöpf einfach außerhalb der Grenzen von Gottes Erwählung gelassen wird«, gehe Verdammnis auf Gottes Gerechtigkeit zurück und sei ganz und gar mit Sünde verbunden. »Gott verdammt einen Menschen nicht, weil er Mensch, sondern weil er Sünder ist; und er vorher-bestimmt ihn für jenen Ort und Zustand, weil er ihn als böse vorher-gesehen hat.« Trotz dieser versuchten Klärstellungen blieb die Frage der Verwerfung ein strittiger Punkt in der Debatte.

Es ist jedoch wahr, dass sich bei manchen Nonkonformisten eine extremere Form des Calvinismus entwickelte, die charakterisiert war durch eine schärfere Sichtweise der Verwerfung, durch theoretischen Antinomismus und seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts sogar durch eine Einschränkung des freien Angebots des Evangeliums.¹²⁹ Obwohl sich dieser »Hyper-Calvinismus« nur bei einigen Gruppen bis in Spurgeons Zeit und darüber hinaus halten konnte,¹³⁰ war es für theologische Gegner wie Tillotson leicht, die extreme Version als den normativen Calvinismus darzustellen.

Tillotsons Auffassungen über Theologie – und besonders seine negative Sicht auf den Calvinismus – sind repräsentativ für das, was in der Kirche von England in der Zeit nach der Restauration gängig war.¹³¹ Es wurde sogar argumentiert, dass sich – anfangend mit der Ära der Restauration – die ganze Grundhaltung anglikanischer Theologie von ihren Wurzeln wegbewegt habe. Chadwick behauptet:

129 Siehe Toon, *Emergence of Hyper-Calvinism*.

130 Siehe I. Murray, *Spurgeon v. Hyper-Calvinism*.

131 Mit der Evangelikalen Erweckung wurden die zu dieser Zeit gängigen Auffassungen in Bezug auf Religion und Glaubenspraxis infrage gestellt. George Whitefield konnte sagen: »Erzbischof Tillotson wusste nicht mehr von wahrem Christentum als Mohammed.« Whitefield behauptet, dieses Urteil sei ursprünglich von John Wesley privat geäußert worden. Tyerman, *Life of the Rev. George Whitefield*, Bd. 1, S. 360-361.

A. d. Ü.: »Die Große Erweckung oder Evangelikale Erweckung war eine Welle evangelikaler Überzeugungen und Empfindungen, die durch die Kirchen und Gemeinschaften brandete und zu unzähligen Bekehrungen zu einem lebendigen christlichen Glauben führte. Sie begann in Nordamerika, umfasste aber auch ähnliche Bewegungen in Großbritannien. Ihre Hochphase dauerte durch die 1730er- und 1740er-Jahre an. Sie breitete sich vor allem durch Predigten aus, oft unter freiem Himmel, doch auch persönliche Zeugnisse und Veröffentlichungen spielten eine Rolle. Alle gesellschaftlichen Schichten wurden davon erfasst, und sie wirkte in fast alle protestantischen Glaubensgemeinschaften hinein« (Eric Metaxas, *Wilberforce: Der Mann, der die Sklaverei abschaffte*, Holzgerlingen: SCM, 2012).

Nicht immer ist man sich hinreichend darüber im Klaren, wie die calvinistische oder evangelikale Tradition seit 1662 in England unter der Anschuldigung gelitten hat, sie sei keine authentische Version anglikanischer Glaubens- und Gemeindepraxis. Und auf dem Gebiet der Theologie kann man sagen, dass Lehren wie Rechtfertigung aus Glauben allein, die Lehre der Heilsgewissheit, die Lehre der Prädestination und die Lehre, dass die Erwählten letztendlich nicht aus der Gnade fallen können, sich in zunehmendem Maß großen Schwierigkeiten gegenübersehen und allmählich die Glaubensauffassungen einer Minderheit überzeugter Personen innerhalb der Kirche von England wurden – anstelle des allgemein akzeptierten und offiziellen Verständnisses der *Articles of Religion*¹³², wie sie unter der Herrschaft von Königin Elisabeth¹³³ festgelegt wurden.¹³⁴

Mit Anbruch des 18. Jahrhunderts – so verstehen es die meisten Historiker – dämmerte das Zeitalter der Vernunft herauf, und der Calvinismus verblasste. Und doch sei nochmals gesagt, dass Cragg nicht alle Belege ausgewertet hat, wenn er hinsichtlich der Lage im frühen 18. Jahrhundert schlussfolgert: »Selten war eine Umkehrung der Geschehnisse derart vollständig. Innerhalb von nur 50 Jahren sank der Calvinismus in England von einer Position überragender Autorität auf ein Niveau der Bedeutungslosigkeit herab, indem er in Vergessenheit geriet.«¹³⁵ Gordon Rupp bewertet die Situation als nicht ganz so drastisch. Während er feststellte, dass unter den Nonkonformisten ohnehin die calvinistische Theologie weiter vorherrschte,¹³⁶ vermutet er, dass »[auch] innerhalb der Kirche von

132 A. d. Ü.: Die sogenannten *Thirty-nine Articles of Religion* (meist abgekürzt als die *Thirty-nine Articles* oder die *XXXIX Articles*) sind das 1563 endgültig festgelegte offizielle Dokument der Kirche von England für Glaubenslehre und -praxis.

133 A. d. H.: Elisabeth I. (1533 – 1603) regierte von 1558 bis 1603.

134 Chadwick, »Arminianism in England«, S. 552.

135 Cragg, *From Puritanism*, S. 30.

136 Im Blick auf mehr Material über calvinistisches Denken in seinen verschiedenen Formen unter den Nonkonformisten der Restaurationszeit siehe Wallace, *Shapers of English Calvinism*, und Field, *Rigide Calvinisme*. Die herausragendste Stimme der orthodoxen Calvinisten unter den Nonkonformisten war John Owen, obwohl er schon 1683 verstarb. In Bezug auf Owen in seinem historischen und theologischen Kontext siehe Gribben, *John*

England der Calvinismus weiter bestanden [haben muss], dessen Nachfahren im 18. Jahrhundert dann als der nicht-wesleyanische, anti-arminianische, calvinistische Flügel der Evangelikalen Erweckung ans Licht traten«¹³⁷. Viele Historiker hätten die anglo-calvinistische Tradition offensichtlich »unterschätzt«¹³⁸. Bebbington räumt die Plausibilität einer derartigen Theorie ein, kommt aber zu dem Schluss, »dass es nur spärliche Belege für eine solche – an sich durchaus wahrscheinliche – Hypothese gibt«¹³⁹.

Rupps Vermutungen waren jedoch korrekt. Jüngste bahnbrechende Untersuchungen durch Stephen Hampton haben erwiesen, dass es in der Tat Belege für eine weitaus größere Kontinuität des Calvinismus innerhalb der Kirche von England gibt, als Historiker bis dahin erkannt hatten.¹⁴⁰ Hampton stellt eine beeindruckende Liste von Gelehrten und Kirchenmännern zusammen, die eine calvinistische Soteriologie vertraten und einflussreiche Stellungen innerhalb der Kirche von England nach der Restauration innehatten.¹⁴¹ Deshalb behauptet er: »Die reformierte theologische Tradition blieb ein wirkmächtiges Element innerhalb des Anglikanismus nach der Restauration.«¹⁴²

Es ist hier nicht der Ort, um Hamptons Ergebnisse ausführlich zu dokumentieren. Vielmehr soll die Feststellung genügen, dass – im Gegensatz zu der Annahme vieler Historiker – die reformierte Tradition nicht tot war, sondern in der Tat weiterlebte.¹⁴³ Es ist richtig, dass die arminianische Theologie inzwischen die Position der Mehrheit eingenommen und innerhalb der Kirche von Eng-

Owen, und Trueman, *The Claims of Truth*. Hinsichtlich einer Zusammenfassung der gegenseitigen Beeinflussung, was die calvinistische und die arminianische Richtung während dieser Zeit betrifft, siehe Sell, *Great Debate*, S. 27-43.

137 Rupp, *Religion in England*, S. 111.

138 A. a. O., S. 326.

139 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 36.

140 Hampton, *Anti-Arminians*.

141 A. a. O., S. 10-22.

142 A. a. O., S. 22.

143 Hamptons Arbeit wurde in etlichen Zeitschriften positiv rezensiert, darunter in: *CH* 78:3 (2009), S. 689-691; *CTJ* 45:2 (2010), S. 390-393; *Fides et Historia* 42:2 (2010), S. 83-85; *Journal of Anglican Studies* 9:1 (2011), S. 120-121; *Journal of Ecclesiastical History* 61:4 (2010), S. 864-865; *WTJ* 71:2 (2009), S. 511-513.

land einen großen Anhang gewonnen hatte. Es stimmt auch, dass anti-calvinistische Stimmungen durchaus verbreitet waren – »in bestimmten Kreisen rief die reformierte Theologie eine geradezu instinktive Feindschaft hervor«¹⁴⁴. Dennoch hält Hampton fest:

Trotz der aktiven Opposition verschiedener Erzbischöfe, trotz des wachsenden Einflusses systematischen arminianischen Denkens, trotz der Tatsache, dass die reformierte Tradition mit Antinomismus, Rebellion und Königsmord in Verbindung gebracht wurde und damit in den theologischen Kontroversen benachteiligt war, verblieb der reformierten Tradition ein bedeutendes Maß an Unterstützung innerhalb der Kirche von England bis weit ins 18. Jahrhundert hinein. Sie rief immer noch Feindschaft in bestimmten Kreisen hervor, aber das war genau deswegen, weil sie eine attraktive und glaubwürdige Alternative zur Auffassung der Mehrheit darstellte.¹⁴⁵

Eine wichtige Schlussfolgerung aus Hamptons Werk ist, dass die Evangelikale Erweckung des 18. Jahrhunderts nicht als Wiederbelebung einer zuvor aufgegebenen reformierten Soteriologie verstanden werden sollte.¹⁴⁶ Dies macht den calvinistischen Charakter eines bedeutenden Teils der Erweckung wesentlich verständlicher.

Entwicklungen im 18. Jahrhundert: Die ersten Jahrzehnte

Wie Hampton gezeigt hat, gab es wichtige Stimmen, die für eine umfassende reformierte Theologie in der Staatskirche im frühen 18. Jahrhundert eintraten.¹⁴⁷ Außerdem weist die Tatsache, dass wei-

144 Hampton, *Anti-Arminians*, S. 28.

145 A. a. O., S. 274.

146 A. a. O., S. 272.

147 Z. B. wählte Oxford einen reformierten Theologen, William Delaune (1659–1728), im Jahr 1715 für den Lady-Margaret-Lehrstuhl der Theologie. Delaune konnte noch in einer 1728 veröffentlichten Predigtsammlung die göttlichen Ratschlüsse auf calvinistische Weise auslegen. Hampton, *Anti-Arminians*, S. 266–269.

terhin gegen den Calvinismus¹⁴⁸ polemisiert wurde, darauf hin, welchen Einfluss er nach wie vor ausübte. Der bedeutendste Angriff kam aus der Feder Daniel Whitbys (1637/38–1726)¹⁴⁹, besonders in seinem Buch *A Discourse Concerning the True Import of the Words Election and Reprobation*¹⁵⁰ (1710). Dieses Werk, gelegentlich bekannt unter dem Titel *Discourse on the Five Points*, wurde »von manchen als die definitive Widerlegung calvinistischen Denkens angesehen«¹⁵¹. Das Buch behandelt folgende Themen: (1) Erwählung und Verwerfung; (2) die Reichweite der Erlösung Christi; (3) ausreichende und wirksame, allgemeine und besondere Gnade; (4) die Freiheit des Willens des Menschen; und (5) das Beharren der Heiligen.¹⁵²

Whitbys Buch reagierte auf den vielleicht kraftvollsten Verteidiger der traditionellen calvinistischen Soteriologie zu jener Zeit, John Edwards (1637–1716).¹⁵³ Edwards seinerseits antwortete auf Whitbys Leugnung der Erbsünde (die eher pelagianischen als arminianischen Ursprungs war) und der bedingungslosen Erwählung in

148 Stewart relativiert die Verwendung des Begriffs »Calvinismus« folgendermaßen: »Jede Diskussion über den Einfluss calvinistischer Theologie im England des 18. Jahrhunderts muss die Tatsache bedenken, dass die Verwendung eines solchen Begriffs nicht so verstanden werden darf, als lasse er auf die Vorherrschaft dessen schließen, was direkt dem Denken des Schweizer Reformators entstammte. ›Calvinistische Theologie‹ war vielmehr ein allgemeiner Begriff geworden, der jede europäische protestantische Theologie beschrieb, die aus der süddeutschen und Schweizer Reformation hervorgegangen war.« Stewart, *Restoring the Reformation*, S. 10.

149 ODNB, s. n. »Daniel Whitby«. Dieser Artikel spricht von dem »extremen Arminianismus« Whitbys, der ihn »in eine heftige Kontroverse sowohl mit John Edwards als auch mit Jonathan Edwards verwickelte«. A. d. H.: Damit sind John Edwards [1637–1716, englischer Theologe und Autor] und Jonathan Edwards [1703–1758, in Nordamerika wirkender kongregationalistischer Prediger, führende Persönlichkeit der Großen Erweckung um 1740 und Verfasser zahlreicher bedeutsamer theologischer Werke] gemeint. Hinsichtlich dieser Aussage des ODNB ist anzumerken, dass es sich aufgrund der Lebensdaten Whitbys um eine Kontroverse gehandelt hat, in der Jonathan Edwards in Buchform veröffentlichte Ansichten dieses Arminianers nach dessen Tod aufgriff und widerlegte. Dies gilt im Folgenden sinngemäß auch für Jonathan Edwards' Zeitgenossen John Gill.

150 A. d. Ü.: Sv. *Ein Diskurs über die wahre Bedeutung der Wörter Erwählung und Verwerfung*.

151 BDE, s. n. »John Gill«.

152 Whitby, *Discourse*.

153 Im Blick auf mehr Material zur Bedeutung der Edwards-Whitby-Debatte siehe Stewart, »Strange Reemergence«. Hampton nennt John Edwards »einen der publizistisch aktivsten Autoren der Kirche nach der Restauration« (*Anti-Arminians*, S. 21). Wallace widmet Edwards ein ganzes Kapitel in: Wallace, *Shapers of English Calvinism*, S. 205–242.

seinem Buch *Paraphrase and Commentary on the New Testament* (1700–1703).¹⁵⁴ 1707 veröffentlichte Edwards *Veritas Redux*, worin er die Punkte des Calvinismus verteidigte. Auf der Titelseite des Buches heißt es: »*Veritas Redux: Evangelical Truths Restored namely those concerning God's eternal decrees; the liberty of men's will; grace and conversion; the extent and efficacy of Christ's redemption, and perseverance in grace*«¹⁵⁵. Das Werk erschien 1715 unter dem verkürzten Titel *The Scripture Doctrine of the Five Points*. Sein Einfluss war noch 1740 spürbar, als George Whitefield (in einem Brief als Antwort auf John Wesleys anti-calvinistische Predigt mit dem Titel »Freie Gnade«) *Veritas Redux* als »unwiderlegbar« empfahl.¹⁵⁶ Doch auch Whitbys Werk hatte großen Einfluss und rief Reaktionen von Koryphäen des 18. Jahrhunderts hervor, zu denen der Baptistenpastor und Theologe John Gill und der (in Amerika wirkende) Kongregationalist Jonathan Edwards mit seinem Werk *Freedom of the Will* (1754)¹⁵⁷ zählten. Auf Whitby wurde noch im 19. Jahrhundert von Bischof Tomline in seinem Buch *Refutation of Calvinism*¹⁵⁸ (1811) zurückgegriffen, und Whitbys Abhandlung wurde von James Nichols 1817 begeistert nachgedruckt.¹⁵⁹

154 Stewart, »Strange Reemergence«, S. 3-4. A. d. H.: Der Titel des Werkes von Edwards lässt sich im Deutschen mit *Das Neue Testament: Paraphrase des Textes und Kommentar* wiedergeben.

155 A. d. Ü.: Svw. *Die Wahrheit wiederbelebt: Evangelikale Wahrheiten wiederhergestellt, nämlich diejenigen, die Gottes ewige Ratschlüsse betreffen; sowie die Freiheit des Willens der Menschen; Gnade und Bekehrung; die Reichweite und Wirksamkeit der Erlösung Christi, und das Beharren in der Gnade.*

156 Der Brief ist abgedruckt in: Dallimore, *George Whitefield*, Bd. 2, S. 549-569.

157 Hinsichtlich einer hilfreichen Besprechung von Whitbys Werk und Jonathan Edwards' Antwort siehe die vom Herausgeber Paul Ramsey stammende Einführung zu diesem Werk: Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, S. 81-89.

158 A. d. Ü.: Svw. *Widerlegung des Calvinismus.*

159 Als glühender Arminianer konnte Nichols feststellen: »Es ist keine geringe Ehre für die Staatskirche und muss bei jedem ihrer wahren Mitglieder große Befriedigung hervorrufen, wenn man bedenkt, dass die besten Verteidiger der Wahrheiten Gottes gegen die Anmaßungen des Calvinismus Geistliche aus ihrer Mitte waren.« Nichols freute sich über die geringe Anzahl anglikanischer Verteidiger des Calvinismus zu seiner Zeit: »Es spricht auch in hohem Maß für unsere Nationalkirche, dass sie in letzter Zeit keine bedeutenden Autoren hervorgebracht hat, die den reinen Calvinismus begünstigten. Toplady, Hervey und Scott (ich verzichte auf die Erwähnung einiger anderer von geringerer Bedeutung) sind die einzigen Kirchenmänner, die sich in neuerer Zeit an seiner Verteidigung versucht haben« (Quelle: Werbetext des Herausgebers, der sich in diesem Nachdruck befindet [in: Whitby, *Discourse*, S. 5-6]).

Um einen Eindruck von der Wirkung der Polemik Whitbys gegen den Calvinismus zu bekommen, lohnt es sich, das zu zitieren, was Gill schrieb, als er sich entschloss, eine Antwort auf Whitby zu verfassen. Im Vorwort zu einer überarbeiteten Auflage seines Buches *The Cause of God and Truth*¹⁶⁰ schrieb Gill:

Der Leser sollte wissen, dass das folgende Werk geplant und etwa im Jahr 1733 oder 1734 begonnen wurde, als gerade Dr. Whitbys *Discourse on the Five Points* nachgedruckt wurde. Sein Buch wurde als Meisterwerk über das [betreffende] Thema in englischer Sprache angesehen und für unwiderlegbar gehalten. Fast jedermann, der die Calvinisten kritisierte, fragte: »Warum antwortet ihr nicht auf Dr. Whitby?« Dadurch herausgefordert, las ich es noch einmal durch und beschloss, darauf zu antworten, und ich hatte den Eindruck, gegenwärtig wäre ein geeigneter und günstiger Zeitpunkt, ein solches Werk in Angriff zu nehmen.¹⁶¹

Selbst wenn man eine gewisse Übertreibung aufseiten Gills einräumen kann, wird dennoch deutlich, dass die Debatte zwischen Calvinisten und Arminianern nicht der Vergangenheit angehörte. *The Cause of God and Truth* sollte eine der bekanntesten Schriften Gills werden. Timothy George sagt: »Über die Kontroverse zwischen Gill und Whitby wurde allerorts diskutiert, und sie verdient es, zu den klassischen Debatten über die Lehre der Erwählung gerechnet zu werden.«¹⁶²

Die »Marrow-Kontroverse« in Schottland

Die Geschichte des Calvinismus in Schottland nahm ihren ganz eigenen Verlauf, aber wir können hier nicht alle Konturen nach-

160 A. d. H.: SvW. *Die Sache Gottes und das Anliegen der Wahrheit*.

161 Gill, *Cause of God*, S. iv. A. d. H.: Die Anführungszeichen in dem Zitat wurden hinzugefügt.

162 BDE, s. n. »John Gill«.

verfolgen.¹⁶³ Einige wenige Hauptpunkte müssen genügen. Obwohl das Westminster-Bekenntnis und die Westminster-Katechismen die Lehrstandards der Kirche von Schottland waren, befürchteten im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts etliche schottische Geistliche, dass die Kirk¹⁶⁴ von der authentischen reformierten Lehre abgewichen wäre. Einerseits hatten sich Tendenzen in Richtung Gesetzmäßigkeit und Hyper-Calvinismus entwickelt, und auf der anderen Seite war das Vordringen des Aufklärungsdenkens und sogar des Arminianismus zu bemerken.¹⁶⁵ Daher kann die sogenannte »Marrow«-Kontroverse (1718–1723) als Versuch einer streitbaren Minderheit – der »Marrow-Männer« – gesehen werden, die Reinheit des Evangeliums zurückzugewinnen.¹⁶⁶

Die Kontroverse begann 1718 als Reaktion auf die Wiederveröffentlichung von *The Marrow of Modern Divinity*¹⁶⁷, verfasst 1645 von Edward Fisher. 1719 wurde eine formelle Klage gegen den Inhalt des Buches der *General Assembly*¹⁶⁸ vorgelegt. 1720 verabschiedete die *Assembly* einen Erlass, der das Buch verurteilte und Geistlichen seine Förderung und Befürwortung verbot. Gegen diese Entscheidung wurde von Unterstützern des »Marrow« Berufung eingelegt, die glaubten, dass durch den Erlass der *Assembly* »die Wahrheit des Evangeliums gelitten hat und wahrscheinlich in künftigen Generationen noch mehr leiden wird, wenn nicht rechtzeitig ein Heilmittel bereitgestellt wird«¹⁶⁹. Dennoch bekräftigte die *Assembly* 1722 ihre ursprüngliche Entscheidung. Die Kontro-

163 Hinsichtlich grundsätzlicher theologischer Untersuchungen (aus der Sicht des Westminster-Bekenntnisses) siehe Macleod, *Scottish Theology*, und (aus barthianischer Perspektive) Torrance, *Scottish Theology*.

164 A. d. Ü.: Bezeichnung der schottischen Kirche.

165 VanDoodewaard, *The Marrow Controversy*, S. 22-24; Hart, *Calvinism*, S. 144-153.

166 Zu den Verteidigern von *The Marrow of Modern Theology* [»Das Mark moderner Theologie«] gehörten Geistliche wie James Hog (ca. 1658 bis 1734), Thomas Boston (1676–1732), Ebenezer Erskine (1680–1754) und sein jüngerer Bruder Ralph Erskine (1685–1752) zusammen mit anderen. Hinsichtlich einer Darstellung der heutigen Bedeutung der »Marrow-Kontroverse« siehe S. Ferguson, *The Whole Christ*.

167 Im Folgenden kurz *The Marrow*.

168 A. d. Ü.: Svv. »Generalversammlung der Kirche von Schottland«.

169 Zitiert in: VanDoodewaard, *The Marrow Controversy*, S. 59-60.

verse setzte sich über einige Jahre fort und trug schließlich zur Sezessionsbewegung in den 1730er-Jahren bei.¹⁷⁰

Drei theologische Schlüsselfragen standen bei der Kontroverse im Vordergrund: 1) die Reichweite der Versöhnung, 2) das Angebot des Evangeliums und 3) der rettende Glaube sowie die Heilsgewissheit. Im Blick auf die Versöhnung warf die *Assembly* dem *Marrow* vor, es würde »universale Versöhnung und Vergebung« lehren. Die Verteidiger des *Marrow* argumentierten, das Buch reflektiere die biblische Lehre, der zufolge es eine Berechtigung gebe, das Angebot Christi allen vorzustellen, und alle berechtigt seien, Christus anzunehmen, wenn auch die Anwendung der Erlösung nur für die Erwählten wirksam sei.¹⁷¹ »Auf diese Weise wurde das

170 Zur Rolle der »Marrow-Theologie« in den Sezessionskirchen siehe a.a.O., S. 113-274. A. d. Ü.: Bei der sogenannten *First Secession* [»Erste Sezession«] verließen Geistliche und sonstige Glieder der Church of Scotland im Jahr 1733 diese Kirche. Sie bildeten das »Associate Presbytery« und später die »United Secession Church«. Sie wurden oft *Seceders* [»Sezessionisten«] genannt.

171 Eine der strittigen Passagen aus *The Marrow* lautete folgendermaßen: »Geht hin und sagt jedem Menschen, ohne Ausnahme, dass es eine gute Nachricht für ihn gibt; Christus ist für ihn gestorben.« Diesen Ausdruck hatte man von John Preston (1587–1628) übernommen. Während Thomas Boston argumentierte, dass der Ausdruck mit der Lehre von der partikularen Erlösung vereinbar sei, hat Jonathan Moore gezeigt, dass Boston sich irrte und dass der Satz zu Prestons hypothetischem Universalismus gehörte. Moore, *English Hypothetical Universalism*, S. 116-124.

A. d. Ü.: Der hypothetische Universalismus (lat. *universalismus hypotheticus*, seine Vertreter: *universalistae hypothetici*) ist eine von J. Cameron (s. u.) begründete und von seinem Schüler M. Amyraut (s. u.) (daher auch *Amyraldismus* genannt) weiter ausgearbeitete Version der Prädestinationslehre, welche die Härte der (auf der Synode von Dordrecht 1618/1619 festgesetzten) strengen calvinistischen Prädestinationslehre durch Hervorhebung einer *allen* Menschen bestimmten, jedoch an die *Bedingung* des Glaubens geknüpften (daher »*hypothetischer Universalismus*«) wirksamen Gnade zu mildern versuchte. Der absolute Wille Gottes richte sich auf das Heil *aller* Menschen, woraus aber nicht die *tatsächliche* Erwählung aller resultiere, da Gott das Heil des Menschen nur unter der *Bedingung des Glaubens* wolle, den der Mensch (als Sünder) jedoch nicht selbst bewirken könne, sondern den allein Gott (wenngleich nicht in allen Menschen) wirke. *Faktisch* würden also nur diejenigen Menschen erlöst, die Gott dazu vorherbestimmt habe.

John Cameron (ca. 1579 bis 1625): schottischer reformierter Theologe, seit 1608 Pfarrer in Bordeaux, seit 1618 Professor der Theologie in Saumur, seit 1622 in Glasgow und seit 1624 in Montauban; Urheber und Ideengeber des »hypothetischen Universalismus«, der von seinem Schüler M. Amyraut weiterentwickelt wurde.

Moysse Amyraut (oder Moses Amurand bzw. Moses Amyraldus [1596–1664]): französischer reformierter Theologe, seit 1626 Pfarrer und seit 1633 Professor in Saumur; legte seine Auffassung des »hypothetischen Universalismus« dar in: *Bref traité de la prédestination et de ses principales dépendances* [A. d. H.: svw. *Kurze Abhandlung über die Vorherbestimmung und die wichtigsten damit zusammenhängenden Dinge*], Saumur 1634.

Argument für ein volles und freies Evangeliumsangebot im Einklang mit und im Festhalten an der Lehre von der partikularen Versöhnung vorgebracht.«¹⁷² Zu diesem Zeitpunkt im 18. Jahrhundert gab es eine Tendenz unter den Geistlichen der Kirche von Schottland in Richtung eines bedingten Angebots des Evangeliums – d. h., das Angebot des Heils in Christus sollte nur denen gemacht werden, die bereits gewisse Kennzeichen der Erwählung aufwiesen, wie z. B. das Überführtsein von Sünde, Buße oder ein Interesse an der persönlichen Heiligung. Einige fürchteten, dass ein bedingungslos freies Angebot des Evangeliums auf einer universalen Versöhnung beruhe und den Antinomismus fördere.¹⁷³ Wiederum verteidigten die »Marrow-Männer« das freie Angebot des Evangeliums, während sie gleichzeitig an der partikularen Versöhnung festhielten. Ja, »eine unnachgiebige Betonung des freien Angebots des Evangeliums« wurde ein Markenzeichen von »Marrow-Predigern« wie Thomas Boston.¹⁷⁴

Bezüglich des Wesens des Glaubens wandte die *Assembly* der Kirche von Schottland ein, dass *The Marrow* die Heilsgewissheit zur Hauptsache rettenden Glaubens gemacht habe, in Abweichung vom Bekenntnis und den Katechismen von Westminster.¹⁷⁵ Die *Assembly* hielt daran fest, dass »ein wahrer Gläubiger nicht zu allen Zeiten – selbst wenn er im Glauben handelt, der zum Heil führt – sich seines gegenwärtigen Stands der Gnade und seines letztlichen Heils gewiss ist und dass er vielleicht lange warten muss, um diese Gewissheit zu erlangen«¹⁷⁶. Als Reaktion darauf unterschieden die »Marrow-Männer« zwischen zwei Aspekten von Gewissheit. Die Gewissheit des Glaubens (*fiducia*) bedeute das Vertrauen auf Christus und das Evangelium, um errettet zu werden. Alle Gläubigen besäßen diese Gewissheit – wenn sie auch nicht bei allen im glei-

172 VanDoodewaard, *The Marrow Controversy*, S. 60.

173 A. a. O., S. 35.

174 Ryken, *Thomas Boston*, S. 306. Vgl. Lachman, *The Marrow Controversy*, S. 135-136, und John J. Murray, »The Marrow Controversy«, S. 34-56.

175 Es ist eine interessante Feststellung, dass Joseph Caryl (1602–1673), ein Mitglied der *Westminster Assembly of Divines* [A. d. H.: svw. *Westminster-Synode*], das ursprüngliche anerkennende Vorwort zu *The Marrow* geschrieben hatte.

176 VanDoodewaard, *The Marrow Controversy*, S. 33.

chen Maße vorhanden sei –, und darin stimmten die Reformatoren, die Westminster-Richtlinien und *The Marrow* allesamt überein. Ein zweiter Aspekt der Gewissheit beziehe sich auf die innere Überzeugung, dass man wahrhaftig errettet sei. Die Verteidiger von *The Marrow* räumten ein, dass diese Gewissheit nicht wesentlich für den rettenden Glauben und in unterschiedlichem Maße vorhanden sei, oft auf Grundlage von Gnadenerweisen im Leben des jeweiligen Gläubigen.¹⁷⁷

Die Debatten über all diese Fragen setzten sich bis ins 19. Jahrhundert hinein fort, als dann auch in *Brüder*-Kreisen darüber diskutiert wurde. Ja, wie wir in späteren Kapiteln untersuchen werden, distanzieren sich die *Brüder* oft von der reformierten Tradition, was teilweise daran lag, dass sie darin eine Tendenz wahrnahmen, das Angebot des Evangeliums einzuschränken und die Heilsgewissheit auf menschliche Werke statt auf das Werk Christi zu gründen.

Calvinismus bei den Dissentern des 18. Jahrhunderts

Ein Spektrum theologischer Auffassungen existierte innerhalb des Nonkonformismus des 18. Jahrhunderts, das von Historikern oft in mindestens zwei Kategorien aufgeteilt wird. Auf der einen Seite gab es den progressiven oder liberalen Flügel, der von den Idealen der Aufklärung erfasst wurde und calvinistische Lehren verwarf. Viele Presbyterianer, einst Vorkämpfer reformierter Theologie, gingen in diese Richtung und übernahmen anti-trinitarische Auffassungen, die sie schließlich zum Unitarismus führten.¹⁷⁸ Etliche *General Baptists*¹⁷⁹, die von Beginn an den Cal-

177 A. a. O., S. 65.

178 Watts, *The Dissenters*, S. 371-382, 464-471. Watts schreibt über die Presbyterianer, »dass der Prozess, in dessen Verlauf viele Gemeinden vom Calvinismus über den Arminianismus zum Unitarismus gelangten, eine langsame Entwicklung und keine Revolution war und dass – auch wenn die Entwicklung lange vor 1730 begonnen hatte – das Ergebnis zu diesem Zeitpunkt keineswegs offensichtlich war« (S. 381).

179 A. d. Ü.: *Allgemeine Baptisten* (*General Baptists* oder *Free Will Baptists*) sind Baptisten, die an der allgemeinen oder unbegrenzten Versöhnung festhalten, d. h. dem Glauben, dass Christus die Sünden der ganzen Welt und nicht nur die der Erwählten getragen hat. In

vinismus abgelehnt hatten, folgten ebenso dem Pfad zum Unitarismus.¹⁸⁰ Die konservativen Presbyterianer schlossen sich oft dem calvinistischen Kongregationalismus an.¹⁸¹ Die zweite Kategorie war der konservativere Flügel, zu dem vor allem Kongregationalisten und Partikular-Baptisten gehörten. Diese Gruppen hielten weiterhin an der allgemein anerkannten Lehre von der Dreieinheit Gottes und an calvinistischen Überzeugungen fest. Innerhalb dieses Lagers gab es jedoch ein breites Spektrum calvinistischen Denkens.

1689 nahmen die Partikular-Baptisten ein Glaubensbekenntnis an – manchmal als das *Zweite Londoner Bekenntnis*¹⁸² bezeichnet – das im Wesentlichen »in einer baptistischen Bearbeitung der von den Independenten 1658 verfassten *Savoy Declaration* [bestand], die wiederum eine leicht bearbeitete Revision der *Westminster Confession* von 1647 war«¹⁸³. Das *Zweite Londoner Bekenntnis* machte klar, dass im Gegensatz zu den *General Baptists* die *Partikular-Baptisten* Calvinisten waren. Im 18. Jahrhundert gab es jedoch eine Entwicklung über das Bekenntnis von 1689 hinaus, hin zu einer extremeren Form des Calvinismus, der später als Hyper-Calvinismus bezeichnet wurde.¹⁸⁴ Im Wesentlichen lehrte der Hyper-Calvinismus, dass – da Gott ja nicht alle erwählt habe und Christus nicht für alle gestorben sei – Prediger deshalb das Evangelium nicht allen anbieten sollten. Die Nichterwählten dazu zu drängen, Buße zu tun und Christus zu vertrauen, setze beim Sünder – ob

ihrer Theologie sind sie Arminianer, was sie von den *Reformierten Baptisten* (oder *Partikular-Baptisten* [*Primitive Baptists*]) unterscheidet, die die begrenzte Versöhnung (oder partikuläre Erlösung) lehren.

180 Hayden, *English Baptist History*, S. 45-54.

181 Rupp, *Religion in England*, S. 108; Watts, *The Dissenters*, S. 467-468.

182 A. d. H.: Diese Bezeichnung geht auf die Tatsache zurück, dass bereits 1644 in London erstmals ein baptistisches Glaubensbekenntnis verfasst wurde.

183 Oliver, *History*, S. xviii.

184 Roger Hayden hat behauptet, dass unter den mit der Bristol Academy verbundenen Partikular-Baptisten weiterhin ein evangelikaler Calvinismus herrschte, der frei war vom Hyper-Calvinismus der Londoner Pastoren John Gill und John Brine. Jedoch weist Oliver darauf hin, dass Hayden den bedeutenden Einfluss von Gill und Brine außerhalb der Londoner Region herunterspielt. Oliver, *History*, S. xix. Siehe Hayden, *Continuity and Change*. A. d. H.: Die Bristol Academy als Ausbildungsstätte der Partikular-Baptisten, heute das Bristol Baptist College, wurde bereits 1679 gegründet, nahm aber erst einige Jahrzehnte später den regulären Lehrbetrieb auf.

Mann oder Frau – wie im Arminianismus die Fähigkeit voraus, zu seinem Heil beizutragen. Diese Vorstellungen wurden zuerst von dem kongregationalistischen Geistlichen Joseph Hussey¹⁸⁵ in seiner Veröffentlichung von 1707 mit dem Titel *God's Operations of Grace but No Offers of His Grace*¹⁸⁶ geäußert.¹⁸⁷ Husseys Hyper-Calvinismus wurde an die Partikular-Baptisten dadurch vermittelt, dass sich unter seinem Einfluss John Skepp (1675 – 1721) bekehrte. Skepp, ein Londoner Pastor, wiederum übte auf seine Kollegen, die Baptistenpastoren John Gill (1697 – 1771) und John Brine (1703 – 1765), einen nachhaltigen Einfluss aus. Der Hyper-Calvinismus herrschte unter den Partikular-Baptisten fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch vor,¹⁸⁸ hauptsächlich durch das Wirken von Brine und ganz besonders aufgrund der regen publizistischen Tätigkeit von Gill.¹⁸⁹ Gegen Ende des Jahrhunderts wurde der Hyper-Calvinismus jedoch von innen heraus durch etliche jüngere Pastoren unter den Partikular-Baptisten, vor allem durch Andrew Fuller (1754 – 1815), infrage gestellt.¹⁹⁰ Fullers Eintreten für einen evangelikalsten Calvinismus gegenüber dem Hyper-Calvinismus verdient eine eingehendere Behandlung, und wir werden sogleich darauf zurückkommen.

Die Kongregationalisten (oder »Independenten«, wie sie auch genannt wurden¹⁹¹) haben im Allgemeinen im 18. Jahrhundert an calvinistischen Lehren festgehalten,¹⁹² obwohl sich bei einigen eine gemäßigte calvinistische Position entwickelte, manchmal »Baxterianismus« genannt. Dies wird insbesondere im Leben des

185 A. d. H.: Er lebte von 1660 bis 1726.

186 A. d. Ü.: Sw. *Gottes Wirkungen der Gnade, aber keine Angebote seiner Gnade.*

187 Zu weiteren Einzelheiten in Bezug auf Hussey siehe Toon, *Emergence of Hyper-Calvinism*, S. 70-85.

188 Morden, *Offering Christ*, S. 15-16.

189 »Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatten die meisten Partikular-Baptisten Gills Werke als das letztgültige Wort im Blick auf eine orthodoxe Auslegung der Schrift akzeptiert. Er hatte eine ganze theologische Bibliothek verfasst, die zur Standardlektüre für seine Anhänger wurde.« Naylor, *Picking up a Pin*, S. 147.

190 Zu anderen in Fullers Kreis gehörten John Ryland, Jr. (1753 – 1825), John Sutcliff (1752 – 1814) und Robert Hall, Jr. (1764 – 1831). Zu Rylands und Sutcliffs Freundschaft mit Fuller und ihrem Einfluss auf ihn siehe Morden, *Offering Christ*, S. 38-40.

191 Watts sieht den Kongregationalismus jedoch lediglich als eine Richtung innerhalb der Independenten an. Siehe Watts, *The Dissenters*, S. 94-99.

192 Rupp, *Religion in England*, S. 127; Watts, *The Dissenters*, S. 376-379.

Independenten-Pastors Philip Doddridge (1702–1751) deutlich.¹⁹³ Doddridge wird oft als Brückenbauer zwischen dem strikten Calvinismus und demjenigen Flügel der Dissenter dargestellt, der für seine abweichenden Glaubensüberzeugungen bekannt war. Diese Auffassung wurde in einer kürzlich veröffentlichten Dissertation von Robert Strivens infrage gestellt, der zu dem Ergebnis kommt, dass »Doddridge nicht zwischen zwei Flügeln der englischen Dissenter vermittelnd in Erscheinung trat«, sondern eine Leitfigur unter denen war, die »die zentralen evangelikalen Lehren und eine Religion¹⁹⁴ des Herzens betonten«¹⁹⁵. Doddridges gemäßiger Calvinismus wurde verschieden beschrieben;¹⁹⁶ er steht aber eindeutig innerhalb der calvinistischen Tradition,¹⁹⁷ obwohl er sich gegen ein verpflichtendes Bekenntnis zu lehrmäßigen Richtlinien wie den *39 Artikeln* oder der *Westminster Confession* aussprach.¹⁹⁸ In Ansichten, die den von der späteren Brüderbewegung vertretenen Auffassungen erstaunlich nahekamen, drückte Doddridge seine Missbilligung gegenüber der Haltung derer aus, die an einer »unglücklichen Bindung an menschliche Formulierungen« festhielten. Stattdessen wünschte er, dass »alle *Partei-Namen* und *schriftwidrigen Ausdrücke* und *Formen*, die die *christliche Welt* zerteilt haben, vergessen werden sollten«¹⁹⁹. Diverse theologische Aspekte wurden mit diesem gemäßigten Calvinismus in Verbindung gebracht, z. B. eine optimistischere Auffassung der »Rett-

193 Siehe vor allem Strivens, »Thought of Philip Doddridge«, S. 80-111, und Muller, »Philip Doddridge«, S. 65-84.

194 A. d. H.: Hier und bei weiteren Erwähnungen dieses Wortes ist je nach Kontext zu berücksichtigen, dass der englische Begriff *religion* auch Aspekte wahrer Frömmigkeit und biblischer Glaubenspraxis umfasst, die aus Sicht konservativer evangelikaler Christen im schriftgemäßen Sprachgebrauch dieses Wortes im Deutschen nicht enthalten sind.

195 Strivens, »Thought of Philip Doddridge«, S. 225-226. Obwohl Strivens' Dissertation inzwischen in der Reihe *Ashgate Studies in Evangelicalism* (2015) veröffentlicht wurde, zitiere ich aus der ursprünglichen Dissertation.

196 Siehe a. a. O., S. 80-81, und die dort zitierte Literatur.

197 Muller, »Philip Doddridge«, S. 83.

198 Strivens, »Thought of Philip Doddridge«, S. 89.

199 Zitiert in: a. a. O., S. 92. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in folgender Primärquelle: Philip Doddridge, *Paraphrastische Erklärung der sämtlichen Schriften Neues [sic!] Testaments*, übersetzt von Friedrich Eberhard Rambach, Erster Teil, Magdeburg/Leipzig: Verlag Seidel und Scheidhauer, 1755, S. 54.

barkeit [*salvability*] der Heiden«, die Ablehnung der bedingungslosen Verwerfung (obwohl das auch für viele Bekenntnis-Calvinisten galt), eine eindeutige Abgrenzung gegenüber jeder Form von Antinomismus und ein Anliegen dafür, die Aussage hervorzuheben, dass Christus in gewissem Sinn für alle starb, wenn auch in ganz besonderer Weise für die Erwählten.²⁰⁰

Im Gegensatz dazu hielten die *General Baptists* am Arminianismus fest, was natürlich auch für die wesleyanischen Methodisten galt, obwohl Kapellen dieser Glaubensrichtung erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts als freikirchliche Versammlungsstätten registriert wurden.²⁰¹ Viele *General Baptists* bewegten sich in Richtung Unitarismus, aber einige blieben evangelikal und wurden von der Evangelikalischen Erweckung gestärkt, der wir uns jetzt zuwenden.²⁰²

Die Evangelikale Erweckung

David Bebbington vertritt die Ansicht, die evangelikale Bewegung in Großbritannien sei aus der Erweckung geboren worden, die in den 1730er-Jahren begann.²⁰³ Während Bebbingtons These an verschiedenen Punkten infrage gestellt wurde,²⁰⁴ hat die Erweckung zweifellos den Evangelikalismus geformt – einschließlich seiner lehrhaften Schwerpunkte und Kontroversen. Das gilt besonders für die Soteriologie; schließlich waren die Evangelikalen unauflöslich mit dem *Evangelium* verbunden, der Heilsbotschaft selbst. Darum ist es keine Überraschung, dass die calvinistisch-arminianische Debatte in der Zeit der Evangelikalischen Erweckung einen zentralen Platz einnahm.

Die Geschichte der Evangelikalischen Erweckung ist gut dokumentiert. Es ist hier nicht unsere Absicht, die großen Konturen dieser Erweckung nachzuzeichnen. Vielmehr wollen wir uns konkreter

200 Strivens, a. a. O., S. 89-111.

201 NIDCC, S. 653.

202 Hayden, *English Baptist History*, S. 51.

203 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*.

204 Siehe die Sammlung von Essays in: Haykin und Stewart, *Advent of Evangelicalism*.

auf die calvinistisch-arminianische Kontroverse konzentrieren. Die Geschichte beginnt in Wales mit der Predigt von Daniel Rowland (ca. 1713 bis 1790) und Howel Harris (1714–1773). Sell zufolge ist die Tatsache, »dass Wales keine drastische und weitverbreitete Polarisierung antinomistisch-arminianischer Ansichten erlebte, dem Entstehen jener missionsorientierten Version des Calvinismus geschuldet«²⁰⁵, der Rowland und Harris den Weg bereiteten und die schließlich im walisischen Methodismus calvinistischer Prägung resultierte.²⁰⁶

Als 1739 zwischen Wesley und Whitefield Spannungen hinsichtlich der Frage der Prädestination entstanden, versuchte Harris, so gut wie möglich den Frieden zu erhalten – nicht aber auf Kosten seiner calvinistischen Überzeugungen. 1740 schrieb er an John Cennick, einen methodistischen Laienprediger, der den Calvinismus angenommen hatte und deswegen 1741 von Wesley ausgeschlossen wurde.²⁰⁷ Der Brief zeigt, dass für Harris in dieser Debatte das Evangelium auf dem Spiel stand. Er schrieb:

Ich habe lange gewartet, ob die Brüder *John* und *Charles* vielleicht weiteres Licht empfangen oder aber schweigen und sich nicht gegen die *Erwählung* und das *Beharren* stellen, aber da ich diesbezüglich keine Hoffnung mehr sehe, werde ich immer ratloser, wie ich mich ihnen gegenüber verhalten soll. Ich sehe deutlich, dass wir zwei [unterschiedliche] Evangelien predigen – eines, das *alles auf Gott* gründet, das andere *auf den Menschen*; das eine auf *Gottes Willen*, das andere auf *des Menschen Willen*; das eine auf *Gottes Entscheidung*, das andere auf *des Menschen Entscheidung*; das eine auf *Gottes unterscheidende Liebe, die den einen vor dem anderen auszeichnet*; das andere darauf, dass *ein Mensch besser ist als ein anderer, sich mehr anstrengt, ein besserer Verwalter seiner Gnade ist als ein anderer, empfänglicher unter der Hand des*

205 Sell, *Great Debate*, S. 59.

206 Siehe Jones und Morgan, *Calvinistic Methodist Fathers*. Ursprünglich auf Walisisch veröffentlicht unter dem Titel *Y Tadau Methodistiaidd*, Bd. 1, 1890; Bd. 2, 1897.

207 *BDEB*, s. n. »John Cennick«.

Geistes ist als ein anderer, und wenn beide in den Himmel kommen sollten, könnten sie ihre Loblieder nicht in Harmonie miteinander singen.²⁰⁸

Whitefield und Wesley

Während Rowland und Harris in Wales zwar wichtige Stimmen bei der Ausformung der calvinistischen Strömung innerhalb der Erweckung waren, war es doch die internationale Bekanntheit von George Whitefield und John Wesley, die die calvinistisch-arminianische Debatte ins Rampenlicht drängte. Um die zentralen lehrhaften Fragen in der Debatte zu verstehen, müssen wir den Meinungsaustausch zwischen Whitefield und Wesley etwas detaillierter betrachten.

Der Riss zwischen den beiden Predigern wegen der Lehren der Gnade ist wohlbekannt.²⁰⁹ Der Bruch begann 1739, als Wesley eine Predigt gegen die Prädestination mit dem Titel »Freie Gnade« hielt.²¹⁰ In dieser Predigt verkündete Wesley, die Prädestination sei »eine Lehre voller Gotteslästerung«, und sprach von »den grauenhaften Gotteslästerungen, die in dieser grauenhaften Lehre enthalten« seien. Er behauptete, die Prädestination »stellt den allerheiligsten Gott dar, als sei er ärger als der Teufel, sowohl verlogener als auch grausamer und ungerechter«²¹¹.

208 Zitiert in: Sell, *Great Debate*, S. 61-62.

209 Mit dem Begriff »die Lehren der Gnade« wurde und wird gemeinhin die calvinistische Soteriologie beschrieben. Dallimore sagt von Whitefield: »Obwohl er gelegentlich das Wort *Calvinismus* verwendete, war er damit äußerst sparsam. Vielmehr maß er der Tatsache weit größere Bedeutung bei, dass die von ihm vertretenen Ansichten von ihm selbst in der Bibel entdeckt worden waren, und er nannte sie wesentlich häufiger die *Lehren der Gnade*.« Dallimore, *George Whitefield*, Bd. 1, S. 409.

210 Die Predigt findet sich z. B. in: Wesley, *Works*, Bd. VII, S. 371-386. Tyerman sagte, »Freie Gnade« war in mancher Hinsicht die wichtigste Predigt, die er je gehalten hat.« Tyerman, *Life and Times of the Rev. John Wesley*, Bd. I, S. 317.

211 Wesley, a. a. O., S. 381-382 (A. d. H.: vgl. auch die Wiedergabe in: B. Peters, *George Whitefield. Der Erwecker Englands und Amerikas*, Bielefeld: CLV, 2. Auflage 2003, S. 435). Coppedge vermutet, dass Wesley mit seiner heftigen Anprangerung der Verwerfung auf den Hyper-Calvinismus reagierte, wie er in den Schriften John Gills dargestellt wurde. Siehe Coppedge, *John Wesley*, S. 48-49.

Wesley veröffentlichte die Predigt, und sie erfuhr sowohl in England als auch in Amerika eine weite Verbreitung.²¹² Der Ton, die Rhetorik und die Falschdarstellung der Position derer, die ihm in dieser Frage entgegenstanden,²¹³ garantierten dafür, dass Wesleys Predigt eine hitzige Kontroverse entfachen würde – und das tat sie dann auch! In einem Brief an Wesley stellte Whitefield fest: »Ich finde, Ihre Predigt hatte ihren erwarteten Erfolg; sie hat die ganze Nation zum Diskutieren gebracht; Sie werden jetzt genug damit zu tun haben, alle möglichen Streitschriften zu beantworten.«²¹⁴

Die nun folgende Kontroverse gab der theologischen Diskussion der Evangelikalen Gestalt – sowohl überall auf den britischen Inseln als auch in den amerikanischen Kolonien.²¹⁵ Luke Tyerman schrieb: »Die Meinungsverschiedenheit zwischen Wesley und Whitefield war in der Tat eines der größten Ereignisse in der Geschichte Wesleys und sogar der Religionsgeschichte dieses Zeitalters.«²¹⁶ Die jüngere Forschung ist von diesem Urteil nicht wesentlich abgerückt. Henry Rack zum Beispiel stellt fest, dass die Trennung wegen der Prädestinationsfrage »von großer Bedeutung in der Geschichte der Erweckung war«²¹⁷.

John Wesley wurde von seinem Bruder Charles in seiner Kampagne gegen die Prädestination unterstützt. Ein Brieffreund von Howel Harris berichtete: »Mr Charles fährt auf heftigste Weise fort und schimpft ständig entweder über die Prädestination oder über die Herrnhuter.«²¹⁸ John Cennick sprach von einem Abendessen bei Charles Wesley und davon, dass dieser bei der Gelegenheit »einen Disput über die Erwählung begann«. Cennick berichtete, dass Wesley »in einen leidenschaftlichen Ausbruch verfiel und alle an der

212 Dallimore, *George Whitefield*, Bd. 1, S. 579.

213 Whitefield beklagte, dass Wesley »die Lehre der Erwählung in solch grauenhafte Farben gekleidet« habe. Whitefield, *Letters*, S. 256.

214 A. a. O., S. 212.

215 Hinsichtlich einer Zusammenfassung der calvinistischen Kontroverse unter den irischen Evangelikalen siehe Whelan, *Bible War in Ireland*, S. 11-13. Siehe auch: Hempton und Hill, *Evangelical Protestantism*, S. 15-16.

216 Tyerman, *Life and Times of the Rev. John Wesley*, S. 317.

217 Rack, *Reasonable Enthusiast*, S. 199.

218 Zitiert in: Dallimore, *George Whitefield*, Bd. 2, S. 70.

Tafel in Schrecken versetzte. Er erhob sich vom Tisch und sagte, er würde nun direkt gegen mich predigen, was er dementsprechend auch tat. Er nannte Calvin den erstgeborenen Sohn des Teufels und stachelte alle seine Leute zu bitterem Hass gegen mich auf.«²¹⁹

Diese Aussagen veranschaulichen nicht nur die Intensität der Kontroverse, sondern auch die Tatsache, dass die wichtigsten Streitfragen soteriologischer Natur waren, besonders »die Lehren der Erwählung und des Beharrens bis ans Ende«²²⁰. In einem Brief an Wesley, datiert vom 25. August 1740, schrieb Whitefield: »Erlauben Sie mir bitte nur, Sie in aller Demut zu ermahnen, die Lehren der Erwählung und des Beharrens bis ans Ende nicht so heftig anzugreifen.« Whitefield fügte hinzu: »Vielleicht sind die Lehren der Erwählung und des Beharrens bis ans Ende missbraucht worden (und welche Lehre ist das nicht?), aber trotz alledem sind sie Speise für die Kinder im Glauben, und sie sollten ihnen nach meiner Meinung nicht vorenthalten werden, vorausgesetzt, die Lehren werden immer in Verbindung mit angemessenen Warnungen vor ihrem Missbrauch erwähnt.«²²¹

Ein anderer damit zusammenhängender Streitpunkt war die Reichweite der Versöhnung. Wesley vertrat die universale (oder allgemeine) Erlösung, Whitefield die partikulare (oder spezielle) Erlösung. Als Antwort auf Wesleys Behauptung, die Lehre der Erwählung sei Gotteslästerung, schrieb Whitefield: »Urteilen Sie selbst, ob es nicht eine größere Gotteslästerung ist zu sagen: ›Christus starb für Seelen, die jetzt in der Hölle sind.«²²² Wesley fürchtete, dass die Lehren der Erwählung und der partikularen Erlösung das universale Angebot des Evangeliums unterminieren würden. Dies

219 Ebenda, zitiert in: *The Moravian Messenger* [A. d. Ü.: swv. *Der Herrnhuter Bote*], Bd. XVI.

220 Siehe z. B. Whitefield, *Letters*, S. 101, 140, 182, 206, 212; Whitefield, *Works*, Bd. 4, S. 58.

221 Whitefield, *Letters*, S. 204-205. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a. a. O., S. 183-184.

222 Whitefield, a. a. O., S. 212 (A. d. H.: vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a. a. O., S. 202). Siehe auch Whitefields Anmerkungen in seiner offiziellen Antwort auf Wesleys Predigt; »A Letter to the Rev. Mr. John Wesley in Answer to His Sermon Entitled ›Free Grace« [A. d. Ü.: swv. »Ein Brief an den Rev. Herrn John Wesley als Antwort auf seine Predigt zu dem Thema ›Freie Gnade«]. Er ist in ganzer Länge abgedruckt in: Dallimore, *George Whitefield*, Bd. 2, S. 549-569. Zur Frage des Konzepts der [A. d. H.: von Christus vollbrachten] Versöhnung siehe besonders S. 568.

jedoch verneinte Whitefield aufs Heftigste. Er schrieb an Wesley: »Obwohl ich an der partikularen Erwählung festhalte, biete ich das Evangelium völlig frei jeder einzelnen Seele an.«²²³

Wesleys Haupteinwand gegen das calvinistische Konzept war die Lehre der Verwerfung. Er glaubte, »die Lehre der Verwerfung sei in jedem Aspekt des Calvinismus mit inbegriffen«²²⁴. Er erklärte: »An bedingungslose Erwählung kann ich nicht glauben ... weil sie notwendigerweise auf bedingungslose Verwerfung schließen lässt«, die wiederum »absolut unvereinbar ist mit dem Gesamtkonzept und dem Grundton sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments«²²⁵. Ja, Wesley betrachtete die bedingungslose Verwerfung als den »Mühlstein, der am Hals« der calvinistischen Soteriologie »hängt«²²⁶. Whitefield begriff, dass die Frage der Verwerfung das Grundproblem für Wesley war, aber nur, weil Wesley die Lehre nicht richtig verstand. Whitefield schrieb: »Sie akzeptieren nicht die Erwählung, weil Sie das nicht tun können, ohne auch an die Lehre der *Verwerfung* zu glauben. Was ist denn an der Verwerfung derart grauenhaft? Ich sehe keine Gotteslästerung im Festhalten an dieser Lehre, wenn sie richtig erklärt wird. Wenn Gott hätte alle übergehen können, dann kann er auch einige übergehen.«²²⁷ Whitefield war jedoch willens, angesichts dieser Frage im Interesse des Friedens zu schweigen. Er schrieb an Wesley im September 1747: »Was die *universale Erlösung* betrifft: wenn wir auf jeder unserer beiden Seiten das Reden für oder gegen die Verwerfung vermeiden ... und uns darin einig werden, was wir ja bereits sind, allen armen Sündern ein universales Angebot zu machen, dass sie kommen und das Wasser des Lebens schmecken können, ich denke, dann werden wir sehr gut klarkommen.«²²⁸

223 Whitefield, *Letters*, S. 331. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a. a. O., S. 282.

224 Nettles, »John Wesley's Contention« [A. d. Ü.: svw. »John Wesleys Streit«], Bd. 2, S. 314.

225 »Predestination Calmly Considered« [A. d. Ü.: svw. »Die Prädestination, in Ruhe bedacht«], in: Wesley, *Works*, Bd. X, S. 210-211.

226 A. a. O., Bd. X, S. 255.

227 Whitefield, *Letters*, S. 212. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a. a. O., S. 202.

228 Zitiert in: Dallimore, *George Whitefield*, Bd. 2, S. 239. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a. a. O., S. 317.

Diese Kontroverse hatte gewaltige Auswirkungen und sollte das theologische Spektrum des Evangelikalismus dauerhaft prägen. Mark Noll behauptet, dass George Whitefields Antwort auf John Wesleys Predigt gegen die Prädestination »den dauerhaftesten theologischen Konflikt unter den Evangelikalen einläutete, den Konflikt zwischen der arminianischen und der calvinistischen Auslegung der Schrift bezüglich des Wesens, der Triebkräfte und der Auswirkungen der Errettung«²²⁹. Noll wiederholt später: »Im Blick auf lehrmäßige Kontroversen war nichts im 18. Jahrhundert so wichtig oder hat die Jahrhunderte mit größerer Kraft überlebt als die Fragen bezüglich der persönlichen Errettung, die gewöhnlich dargestellt werden als Kontroverse zwischen Calvinisten und Arminianern.«²³⁰

Die denominationsübergreifende und internationale Bekanntheit sowohl von Whitefield als auch von Wesley in den Jahren der Evangelikalen Erweckung hat die calvinistisch-arminianische Debatte für die Evangelikalen deutlich in den Brennpunkt gerückt. Darüber hinaus definierte sie das Konzept des Calvinismus im Umfeld der soteriologischen Lehren (wie der Prädestination, der Frage des freien Willens, des Ziels und der Reichweite der Ver-söhnung und des Beharrens bis ans Ende).

Augustus M. Toplady

Sogar noch vor Whitefields Tod im Jahr 1770 wurde die Kontroverse über Calvinismus und Arminianismus in ziemlich bis-siger Weise weiter am Leben gehalten, als es zwischen Wesley und dem anglikanischen Geistlichen Augustus Toplady (1740–1778) zu einem Schlagabtausch kam.²³¹ Toplady wird manchmal als der hauptsächliche Vorkämpfer des Calvinismus nach dem Tod White-

229 Noll, *Rise of Evangelicalism*, S. 122.

230 A. a. O., S. 268. Vgl. McInelly, *Textual Warfare*, S. 180-212.

231 Hinsichtlich einer hilfreichen Diskussion der calvinistischen Kontroverse in den 1770er-Jahren siehe Rack, *Reasonable Enthusiast*, S. 450-470.

fields betrachtet.²³² Als Reaktion auf Wesleys Arminianismus war Toplady entschlossen, den calvinistischen Charakter des Anglikanismus zu verteidigen. Paul Helm sagt, dass Toplady »ein grimmer und unnachgiebiger Kritiker der Absicht John Wesleys wurde, den Arminianismus als legitime theologische Position in der Kirche von England zu integrieren. Sein Interesse«, behauptet Helm, »an Wesley grenzt an Besessenheit. Ja vielleicht war es sogar Besessenheit.«²³³

1769 veröffentlichte Toplady *The Church of England Vindicated from the Charge of Arminianism*²³⁴, worin er »fünf Prinzipien – die Erbsünde, die Erwählung, die partikuläre Erlösung, die wirksame Berufung und das Beharren bis ans Ende – als Charakteristika des Calvinismus darstellte und sie anhand der Liturgie und der 39 Artikel veranschaulichte«²³⁵. 1774 veröffentlichte Toplady *Historic Proof of the Doctrinal Calvinism of the Church of England*²³⁶ – eine Schrift, die sich hauptsächlich gegen Wesley und seine Anhänger richtete. Helm fasst Topladys Calvinismus wie folgt zusammen:

Er nannte ihn »lehrhaften Calvinismus«, um anzudeuten, dass er sich von den gemeindlichen Ordnungen der verschiedenen Denominationen unterschied, in denen sich Calvinisten fanden, wobei er selbst hartnäckig an der Kirchenordnung der Church of England festhielt. Ein solcher Calvinismus war im Wesentlichen die Soteriologie von Calvin ... beeinflusst durch den Konflikt mit den Arminianern und die puritanische Bewegung in

232 Z.B. ODNB, s.n. »Sir Richard Hill«. A.d.H.: Auf diesen Calvinisten und Parlamentsabgeordneten, den älteren Bruder des unten erwähnten Rowland Hill, wird hier zweifellos Bezug genommen, weil er ein streitbarer Befürworter der Fortführung des Erweckungsanliegens im Sinne Whitefields war.

233 Helm, »Calvin, A.M. Toplady«, S. 214. Nettles sagt: »Die im Briefwechsel zwischen Wesley und Toplady entstandenen Streitschriften brachten mit die bemerkenswertesten Gefühlsausbrüche in der Geschichte der [theologischen] Kontroversliteratur hervor.« Nettles, »John Wesley's Contention«, Bd. 2, S. 311.

234 A. d. Ü.: Sw. *Die Kirche von England rehabilitiert von der Anklage des Arminianismus*.

235 BDEB, s.n. »Augustus Montague Toplady«. Toplady verwies insbesondere auf die Synode von Dordrecht mit den Worten: »Von allen Konzilien, die je seit den Tagen der Apostel zusammengekommen waren, war dies vielleicht, wenn man alles in Betracht zieht, das respektabelste.« Toplady, *Works*, S. 633.

236 A. d. H.: Sw. *Historische Belege für den lehrhaften Calvinismus der Kirche von England*.

England. Die Themen des an die Sünde versklavten Willens, der freien und unverdienten Erwählung, des partikularen und vollständigen Charakters des Sühnungswerks Christi, der Anrechnung von Christi Gerechtigkeit, der wirksamen Berufung durch die Gnade und der Gnade des Beharrens im Glauben standen im Vordergrund.²³⁷

So konzentrierte sich Topladys Calvinismus also vorrangig auf die Soteriologie, und die meisten Evangelikalen hätten den Begriff »Calvinismus« auf die Lehren in Helms Liste angewandt.

Toplady ist von Bedeutung als Verteidiger einer starken Ausprägung des Calvinismus innerhalb der Kirche von England zu einer Zeit, als der Calvinismus im Großen und Ganzen innerhalb der Staatskirche zunehmend als unzeitgemäß angesehen wurde und weithin nur noch als eine der Eigentümlichkeiten der Dissenter galt. Obwohl er manchmal als einsame calvinistische Stimme in der Kirche von England angesehen wird, sollte man in der Darstellung der damaligen Situation ausgewogener sein. Es gab andere wichtige Befürworter des Calvinismus – für gewöhnlich versöhnlicher (und oft gemäßiger) als Toplady – wie z. B. James Hervey (1714–1758), William Romaine (1714–1795), John Newton (1725–1807), Thomas Haweis (ca. 1734 bis 1820), Rowland Hill (1744–1833) und Henry Venn (1724–1797). Der anglikanische Geistliche John Fletcher (getauft 1729, gestorben 1785) setzte die Debatte vonseiten des arminianischen Lagers fort und veröffentlichte 1776–1777 zwei polemische Werke als Antwort auf Toplady.²³⁸

237 Helm, »Calvin, A. M. Toplady«, S. 216-217.

238 Hinsichtlich der Antworten auf Toplady und der Verteidigung wesleyanischer Lehre siehe Fletcher, *Works*.

*Spätere Entwicklungen des 18. Jahrhunderts:
Andrew Fuller und der »Hyper-Calvinismus«*

Das Wesen des Evangeliumsangebots ist ein weiterer wichtiger Faktor zum Verständnis der Ausformung des evangelikalen Calvinismus. Diese Frage rückte durch Andrew Fullers Konflikt mit dem Hyper-Calvinismus in den Brennpunkt. Fuller (1754–1815) war Pastor und Theologe der Partikular-Baptisten, dessen Schriften einen gewaltigen Einfluss auf den Evangelikalismus und die Missiologie des 19. Jahrhunderts ausübten.²³⁹

In den von seinem Sohn veröffentlichten Memoiren berichtete Fuller von einer in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts geführten Unterredung mit drei Geistlichen über das Thema »Verschiedene Schattierungen des Calvinismus«. Er stellte darin fest: »Es gibt drei [Bezeichnungen], die uns normalerweise als Beschreibung dienen, indem wir von den *hohen* [*high*], den *gemäßigten* [*moderate*] und den *strikten* [*strict*] Calvinisten sprechen.« Er erklärte dann, dass die *hohen* »calvinistischer sind als Calvin selbst«. Der *gemäßigte* sei »einer, der ein halber Arminianer ist, oder – wie wir das nennen – ein Baxterianer«, und der *strikte*, »einer, der wirklich am System von Calvin festhält«. Fuller fügt hinzu: »Ich glaube nicht alles, was Calvin lehrte, noch glaube ich irgendetwas, nur weil er es gelehrt hat; aber ich betrachte den strikten Calvinismus als mein eigenes System.«²⁴⁰

Ian Shaw sagt in seiner Monografie über die Aktivität der »Hoch-Calvinisten« im 19. Jahrhundert, dass Fullers Kategorien »eine hilfreiche Zusammenfassung des Spektrums calvinistischer Positionen bieten, die sich in Großbritannien um die Wende zum 19. Jahrhundert vorfanden«²⁴¹. Die Terminologie ist hier nicht einheitlich. Die Bezeichnung »Hyper-Calvinismus« wurde erst im 19. Jahrhundert verwendet; »Hoch-Calvinismus« war eher der Standard im Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts. Trotzdem – weil »hoher« Calvi-

239 Siehe vor allem Morden, *Offering Christ*.

240 Siehe jeweils Fuller, *Works*, Bd. 1, S. 77.

241 I. Shaw, *High Calvinists*, S. 10.

nismus sich auch auf bloße supralapsarische Auffassungen beziehen konnte, ohne die später mit dem Vorsatz »hyper« bezeichneten Fehlentwicklungen zu vertreten – scheint es am besten, den Begriff »Hyper-Calvinismus« beizubehalten für das, was Fuller ablehnte.²⁴² Außerdem verwendete Fuller selbst den Ausdruck »Hyper-Calvinismus« zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Er schrieb von »den Hyper-Calvinisten, die es ablehnen, die Nichtwiedergeborenen zur Annahme des Evangeliums aufzufordern«²⁴³.

Die Kontroverse mit dem Hyper-Calvinismus – den Fuller manchmal »falschen Calvinismus« nannte – umfasste verschiedene Fragen der Lehre, aber im Kern ging es um eine Auffassung hinsichtlich der göttlichen Souveränität, die de facto jede menschliche Verantwortung leugnete. Eine Konsequenz dieser Haltung war Antinomismus.²⁴⁴ Die Erwählten waren unter der Gnade, nicht unter Gesetz, und das Gebot lautete zu »glauben«, nicht zu »wirken«. Daher war das Moralgesetz keine bindende Verpflichtung für den Gläubigen. Carter fasst dazu zusammen: »Der wahre Gläubige wusste, dass er einer der prädestinierten Erwählten war, nicht aufgrund irgendwelcher Anzeichen zunehmender Heiligkeit in seinem Leben, sondern aufgrund der Gewissheit einer inneren Überzeugung, dass er Gottes Erwählter sei.«²⁴⁵

Was den Hyper-Calvinismus besonders kennzeichnete, war – wie oben erwähnt – die Auffassung, die menschliche Verderbtheit bedeute, dass Sünder unfähig seien, auf das Evangelium zu reagieren. Deshalb brauchten Prediger ihre Zuhörer nicht aufzufordern, Buße zu tun und ihr Vertrauen auf Christus zu setzen. Da die rettende Gnade unwiderstehlich und nur in den Erwählten wirksam sei, sollte

242 »Hyper-Calvinismus« ist der von Fullers Sohn in den Memoiren verwendete Ausdruck. A. G. Fuller, *Andrew Fuller*, S. 38, 189.

243 Fuller, *Complete Works*, Bd. 5, S. 563 und 583. Dort sagt er, dass »hoch- und »hyper«-calvinistisch synonym gebraucht werden können. A. d. H.: Da in dieser Fußnote auf Bd. 5 Bezug genommen, in der Bibliografie aber nur eine dreibändige Ausgabe der Werke A. Fullers erwähnt wird, ist es möglich, dass es noch eine andere Gesamtedition der Werke dieses Autors gibt.

244 Es gab mehrere Kontroversen in Bezug auf den Antinomismus. Zur Debatte, die sich über die 1690er-Jahre hinzog, siehe Toon, *Emergence of Hyper-Calvinism*, S. 49-69. Zur Diskussion des Antinomismus im späten 18. Jahrhundert siehe Oliver, *History*, S. 112-131.

245 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 51.

die Gnade nicht unterschiedslos angeboten werden. Eine andere Überlegung – die sogenannte »moderne Frage« – hatte damit zu tun, ob die Nichtbekehrten die Pflicht hätten, dem Evangelium zu glauben.²⁴⁶ Die Hyper-Calvinisten antworteten darauf, dass die Nichterwählten ja nicht die Kraft hätten, auf das Evangelium zu reagieren, und deshalb auch nicht die Pflicht zum Reagieren hätten.

Wie wir gesehen haben, fand der Hyper-Calvinismus unter den Partikular-Baptisten während des größten Teils des 18. Jahrhunderts breite Akzeptanz. Gill, ein hochgeschätzter baptistischer Pastor und Theologe, war in diesen Fragen sorgfältiger als manch anderer.²⁴⁷ Dennoch schrieb Gill in seinem Buch *The Doctrine of Predestination Stated*²⁴⁸: »Dass universale Angebote der Gnade und des Heils allen Menschen gemacht werden, lehne ich entschieden ab; ja, ich lehne es ab, dass sie überhaupt jemandem gemacht werden, auch nicht Gottes Erwählten.«²⁴⁹

Diese Ideen wurden 1785 infrage gestellt, als Fuller sein bahnbrechendes Werk *The Gospel Worthy of All Acceptation*²⁵⁰ veröffentlichte.²⁵¹ Fuller argumentierte, es sei die Pflicht aller Menschen, die das Evangelium hören, an Christus zu glauben, und es sei die Pflicht der Verkündiger, Sünder zu ermahnen, ihnen zu gebieten und sie aufzufordern, Buße zu tun und zu glauben. Aber Fuller stellte gleichzeitig klar, dass er keineswegs in den Irrtum des Arminianismus falle. Er schrieb: »Es besteht gar keine Frage hinsichtlich

246 Die Frage wurde zum ersten Mal in gedruckter Form von dem kongregationalistischen Geistlichen Matthias Maurice in seiner Schrift von 1737 mit dem Titel *A Modern Question Modestly Answer'd* [A. d. Ü.: sw. *Eine moderne Frage, bescheiden beantwortet*] gestellt. Siehe Nuttall, »Northamptonshire«, S. 101-123. A. d. H.: Gelegentlich findet man im Internet auch die Namensform »Mathias Maurice«.

247 Im Hinblick auf eine »Korrektur moderner Karikaturen und Falschdarstellungen« John Gills siehe Nettles, *By His Grace*, S. 21-54. Vgl. jedoch auch Morden, *Offering Christ*, S. 13-15.

248 A. d. H.: Sw. *Die Lehre von der Prädestination dargelegt*.

249 Oliver, *History*, S. 9. A. d. Ü.: Gill fährt fort: »Gnade und Heil sind ihnen [den Erwählten] in dem von Christus für sie erwirkten ewigen Bund verheißen, werden im Evangelium geoffenbart und verkündigt und durch den Geist auf sie angewandt.« D. h., der Prediger soll einfach die Tatsachen des Evangeliums darstellen – er bietet das Evangelium nicht an oder ringt um die Sünder –, und der Heilige Geist wendet die Wahrheiten heilswirkend auf die Erwählten an.

250 A. d. Ü.: Sw. *Das Evangelium, aller Annahme wert*.

251 Siehe Nettles, »The Passion and Doctrine«, S. 20-42.

der Lehre der Erwählung oder einer anderen der unterscheidenden Lehren der Gnade ... es ist natürlich klar, dass nie jemand an Christus geglaubt hat oder glauben wird außer denen, die von Gott von Ewigkeit her erwählt sind.«²⁵² Im dritten Abschnitt des Buches antwortete Fuller auf Einwände und verteidigte einzelne Lehren wie die partikuläre Erlösung²⁵³, die menschliche Unfähigkeit und das wirksame Werk des Heiligen Geistes im Blick darauf, Sünder zum Glauben zu befähigen.²⁵⁴ Fuller war in starkem Maß von dem amerikanischen Calvinisten Jonathan Edwards²⁵⁵ beeinflusst – besonders von Edwards' klassischer Abhandlung *Freedom of the Will*²⁵⁶. Weil er Edwards gelesen hatte, begann Fuller zu verstehen, dass alle Sünder eine *natürliche*²⁵⁷ Fähigkeit hätten, das Evangelium zu hören und zu glauben; was ihnen fehlte, sei die *moralische* Fähigkeit, dies zu tun. Sie hätten einfach nicht den Wunsch oder die Sehnsucht, dem Evangelium zu gehorchen, und seien deshalb für ihren Unglauben verantwortlich. Daher hätten alle Menschen die Pflicht zu

252 Fuller, *Works*, Bd. 2, S. 330-331.

253 Naylor stellt heraus: »Fuller ist dann am schwächsten, wenn er versucht, die Lehre von der partikulären Erlösung mit seiner Überzeugung in Einklang zu bringen, dass alle, die das Evangelium hören, die Pflicht hätten, an Christus zu glauben, damit sie gerettet werden.« Dies führte Fuller zur Ablehnung der Ansicht, Christi Tod sei »die buchstäbliche Bezahlung einer Schuld ... entsprechend der Anzahl derer, für die er gestorben ist«. Naylor, *Calvinism*, S. 212. Fuller war beeinflusst von der Regierungstheorie der Versöhnung [*governmental theory of the atonement*], lehnte aber die Stellvertretungstheorie nicht ab. Siehe Oliver, *History*, S. 163-165.

A. d. Ü.: Die *Regierungstheorie der Versöhnung* (auch *Theologie der moralischen Regierung, moral government theology*) geht zurück auf den niederländischen Juristen und Staatsrechtler Hugo Grotius (*De satisfactione Christi adversus Faustum Socinum* [svw. *Über das Sühneopfer Christi gegen Faustus Socinus*], Leiden 1617). Die Theologie der moralischen Regierung kann, streng genommen, nicht als christliche Lehre bezeichnet werden, da sie auf der unbiblischen und irrigen Idee gründet, dass sowohl Gott als auch der Mensch eine Form von Freiheit haben, die man die Fähigkeit der gegenteiligen Wahl nennt. Dies bedeutet, dass alle Menschen fähig sind, frei von der Tyrannei der Sünde zu handeln und Entscheidungen zu treffen. Die Theologie der moralischen Regierung behauptet, dass der Mensch moralisch neutral geboren und stets in der Lage sei, sich zwischen Sündigen und Nichtsündigen zu entscheiden, und dass sein moralischer Charakter von seinen Entscheidungen bestimmt wird.

254 Fuller, *Works*, Bd. 2, S. 373-382.

255 In Bezug auf mehr Material über Edwards' Einfluss in England und auf Pastoren der Partikular-Baptisten wie Fuller, John Ryland, Jr., John Sutcliff und Robert Hall, Jr., siehe Hindmarsh, »Reception of Jonathan Edwards«, S. 40-51.

256 A. d. Ü.: Sv. *Freiheit des Willens*.

257 A. d. H.: Hervorhebungen hier und im Folgenden hinzugefügt.

glauben, und alle Diener des Evangeliums seien verpflichtet, Sünder zu Buße und Glauben an das Evangelium aufzurufen.

Fullers Schwerpunkt lag klar auf der Soteriologie,²⁵⁸ und doch klassifizierte er sich selbst als strikter Calvinist. Das zeigt, dass der Begriff »Calvinismus« bei den Evangelikalen zunehmend an den soteriologischen Punkten des Calvinismus oder »den Lehren der Gnade« und nicht am gesamten System der reformierten Tradition festgemacht wurde. James Garrett spricht in seiner *Baptist Theology* von Fullers Selbstverpflichtung auf den »Dordrechter Calvinismus«²⁵⁹. Dieser Ausdruck hat einiges für sich. So sagte Fuller z. B. in einem Brief an John Ryland 1803 über die Dordrechter Lehrregeln: »Ich könnte mir keine passenderen Worte wünschen ... um meine Auffassungen auszudrücken.«²⁶⁰

Fullers Werk *The Gospel Worthy of All Acceptation* trug entscheidend zum calvinistischen Denken am Beginn des 19. Jahrhunderts bei. E. A. Payne behauptet, dass Fullers Werk »eine theologische und praktische Revolution in den meisten calvinistischen Kirchen«²⁶¹ anstieß. Diese Revolution »öffnete die Tür für die Baptisten und andere [Gruppen] zur weiten Welt der Evangeliums-predigt für die Nationen«²⁶². Auf diese Weise trug Fullers Theologie dazu bei, den freikirchlichen Missionsgesellschaften, die in den 1790er-Jahren entstanden, einen festen Anker zu geben.²⁶³

Fuller starb 1815, übte aber im 19. Jahrhundert weiterhin einen großen Einfluss aus. »Edward Steane, Sekretär der Evangelischen Allianz im Vereinigten Königreich, meinte 1872, dass die Schriften Fullers den größten Einfluss bei der Ausformung der Wesensmerkmale des modernen Calvinismus ausgeübt haben.«²⁶⁴ Dennoch warf auch der Hyper-Calvinismus weiterhin seinen Schatten auf die soteriologische Diskussion des 19. Jahrhunderts.

258 Siehe Clipsham, »Andrew Fuller«, S. 99.

259 Garrett, *Baptist Theology*, S. 180.

260 Fuller, *Works*, Bd. 2, S. 712.

261 Zitiert in: Nuttall, »Northamptonshire«, S. 101.

262 Nettles, »Andrew Fuller«, S. 97.

263 Bebbington, *Holiness*, S. 33; Morden, *Offering Christ*, S. 128-156.

264 Bebbington, *Dominance of Evangelicalism*, S. 132.

Das soteriologische Spektrum

Wenn wir nun unsere Untersuchung des 18. Jahrhunderts zu Ende bringen, ist es hilfreich, die verschiedenen Positionen der Evangelikalen gegenüber Calvinismus und Arminianismus zu skizzieren.²⁶⁵ Natürlich trägt jeder Versuch der Kategorisierung theologischer Aspekte die Gefahr der Engführung in sich; die individuellen Vertreter sind typischerweise wesentlich nuancierter, als es kurzgefasste Feststellungen erlauben. Dennoch lassen sich im Spektrum theologischer Auffassungen über die göttliche Souveränität und menschliche Freiheit deutliche Unterschiede erkennen, und ein vorsichtiger Versuch der Skizzierung dieser Unterschiede trägt zu größerer Klarheit in der vorliegenden Studie bei.

Das nun Folgende ist zum Großteil Bruce Hindmarshs Untersuchung der englischen evangelikalen Theologie in der Mitte des 18. Jahrhunderts entnommen.²⁶⁶ Ich habe einige Änderungen vorgenommen, vor allem hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Hoch-Calvinismus und Hyper-Calvinismus. Hindmarshs Schwerpunkt liegt auf dem 18. Jahrhundert, als der Begriff »Hyper-Calvinismus« noch nicht in Gebrauch war.²⁶⁷ Was also unten folgt, ordnet Hindmarshs Klassifizierung in den Rahmen des 19. Jahrhunderts ein.

1. Der **evangelikale Arminianismus** lehrte, dass die Erwählung bedingt ist, gegründet auf Gottes Vorkenntnis der menschlichen Entscheidungen; die Versöhnung ist unbegrenzt und universal in der Reichweite; und die endgültige Errettung hängt vom Festhalten am Glauben und der Mitwirkung mit der heiligenden Gnade ab. Das freie Angebot des Evangeliums gründet sich auf Christi universale Versöhnung für jede ein-

265 Dieser Abschnitt wurde aktualisiert auf der Grundlage von: M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 6-9.

266 Hindmarsh, *John Newton*, S. 125-125. Hindmarshs Werk wird auch zusammengefasst in: Burnham, *Story of Conflict*, S. 54-55.

267 Die früheste Verwendung des Begriffs »Hyper-Calvinismus« habe ich bisher in H. K., »Remarks on Romans IX.19«, aus dem Jahr 1806 gefunden (S. 258).

zelle Person – die Erbsünde und die Unfähigkeit²⁶⁸ sind durch die allgemeine Gnade entfernt worden. Den Vertretern dieser Position wurde von Calvinisten oft vorgeworfen, sie befürworteten den Pelagianismus und lehrten die Rechtfertigung aus Werken.

2. Der **gemäßigte Calvinismus** glaubte an die bedingungslose Erwählung, gegründet auf Gottes souveränen Willen, und an die unwiderstehliche Gnade. Die Verwerfungslehre wurde jedoch abgelehnt. Die Versöhnung ist unbegrenzt, zumindest hinsichtlich der Tatsache, dass die diesbezüglichen Vorkehrungen für alle getroffen worden sind; wirksam ist sie aber letztlich nur für die Erwählten. Das Beharren bis ans Ende wurde als Konsequenz der Erwählung gesehen, aber der Prozess der Heiligung war dennoch nötig. Wie beim Arminianismus gründet sich das freie Angebot des Evangeliums auf die universale Versöhnung.
3. Der **strikte Calvinismus** hielt an der bedingungslosen Erwählung und der unwiderstehlichen Gnade fest. Die Verwerfungslehre wurde abgemildert oder ganz abgelehnt. Die Versöhnung ist partikular und auf die Erwählten beschränkt. Das Beharren bis ans Ende und der Prozess der Heiligung wurden bekräftigt. Das freie Angebot des Evangeliums gründet sich auf die Allgenugsamkeit des Todes Christi für Sünder, deren Pflicht es ist, Buße zu tun und zu glauben.
4. Der **Hoch-Calvinismus** gründete die bedingungslose Erwählung auf ein supralapsarisches Konzept der göttlichen Ratschlüsse, das eine nachdrückliche Verwerfungslehre einschloss. Zusätzlich betrachtete der Hoch-Calvinismus die Rechtfertigung oft als ewig, d.h., die Gerechtigkeit Christi wurde den Erwählten schon von Ewigkeit her zugerechnet, vor der tatsächlichen Ausübung des Glaubens. Dieser Aspekt führte oft zu einer Form von theologischem Antinomismus.

268 A. d. H.: Dies bezieht sich auf die oben erwähnte *moralische* Fähigkeit, das Heil im Glauben anzunehmen, denn die entsprechende *natürliche* Fähigkeit gestehen Edwards und andere Calvinisten ja allen Menschen zu.

5. Der **Hyper-Calvinismus** war in den meisten Punkten ein Spiegelbild des Hoch-Calvinismus, wobei Hyper-Calvinisten es allerdings ablehnten, das Evangelium allen Menschen ohne Unterschied anzubieten. Sie verstanden die göttliche Souveränität derart extrem, dass sie die Pflicht aller Sünder, Buße zu tun und dem Evangelium zu glauben, ablehnten – daher ihre Einschränkung der Evangeliumspredigt. Während der Hoch-Calvinismus oft mit dem Hyper-Calvinismus gleichgesetzt wird, ist es doch deutlich, dass nicht alle Hoch-Calvinisten die Predigt derart einschränkten.

Während die oben skizzierten Positionen eine grundlegende Zusammenfassung der im 19. Jahrhundert wirksamen calvinistischen und arminianischen Soteriologie bieten, müssen wir betonen, dass die in der Literatur verwendete Terminologie nicht einheitlich ist. So wird z. B. die Theologie der frühen *Brüder* oft »gemäßigt calvinistisch«²⁶⁹ [»moderately calvinistic«] genannt, dennoch vertraten viele *Brüder* eine Version partikularer Erlösung (oft mit ihrer jeweils eigenen Nuance). Daher kann »gemäßigt« auch den strikten Calvinismus in der obigen Klassifizierung einschließen; der Begriff »gemäßigt« beabsichtigt in diesem Fall die Unterscheidung der *Brüder* vom Hoch- oder Hyper-Calvinismus (besonders im Hinblick auf die von ihnen abgelehnte Verwerfungslehre). Er kann sich auch auf die Bedeutung beziehen, die von den *Brüdern* dem Calvinismus beigemessen wurde, und damit zu haben, wie sie ihn jeweils unterschiedlich gewichteten.²⁷⁰

Wie dem auch sei, wir wenden uns jetzt der Untersuchung der Entwicklungen im 19. Jahrhundert zu, die den direkten Hintergrund für die Entstehung der Brüderbewegung bilden.

269 Neatby, *History*, S. 230.

270 Stewart sagt zu Recht: »Die einer solchen Terminologie innewohnende Problematik besteht darin, dass der Begriff »gemäßigt« jeweils durch die Extreme definiert wird, die er zu vermeiden versucht.« Stewart, *Restoring the Reformation*, S. 12-13.

3. Calvinistische Heilslehre: Ein historischer Überblick

Teil 2: Der Kontext des 19. Jahrhunderts

»Die Erkenntnis Gottes in Christus ist ein Werk und eine Gabe Gottes ... wir verdanken alles der souveränen Gnade.«

J. N. Darby²⁷¹

Der Kontext des 19. Jahrhunderts

Kontinuität und Veränderung

Das vorige Kapitel untersuchte kurz die Lage der calvinistischen Soteriologie in der evangelikalen Welt von der Zeit der Restauration bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Wir sind jetzt besser in der Lage, Bebbingtons These zu bewerten, das 19. Jahrhundert habe ein »erneutes Interesse am Calvinismus«²⁷² gezeitigt. Vielleicht ist »erneut« eine Übertreibung, denn wir haben ja die Debatte über Calvinismus und Arminianismus gesehen – ins öffentliche Bewusstsein gerückt durch die populären Evangelisten Whitefield und Wesley, während sie durch den Geistlichen Toplady am Leben gehalten wurde. Wir sahen die Existenz des Hyper-Calvinismus bei den Baptisten und das Werk Andrew Fullers, das eine Art evangelistischen Calvinismus hervorbrachte.²⁷³ All dies garantierte, dass sich »die Lehren der Gnade« nie weit von der evangelikalen Diskussion entfernten. Sogar außerhalb der Rei-

271 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 376.

272 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 77.

273 William Careys Schrift *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* [A. d. Ü.: svw. *Eine Untersuchung der Pflicht der Christen, Mittel zur Bekehrung der Heiden zu verwenden*] (Leicester 1792) war ebenso ein wichtiges Werk, das den evangelikalen Calvinismus beförderte.

hen des Evangelikalismus zog der Calvinismus die Aufmerksamkeit auf sich.²⁷⁴ So veröffentlichte Bischof George Pretyman Tomline – aufbauend auf seinem früheren Werk *Elements of Christian Theology* (1799), worin er »die calvinistische Auslegung von Artikel 17 zu widerlegen suchte«²⁷⁵ – im Jahr 1811 *A Refutation of Calvinism*²⁷⁶. Das Werk fand eine »breite Leserschaft«²⁷⁷ und erlebte acht Auflagen, wovon die letzte 1823 erschien. Tomlines *Refutation* rief auch bedeutende Reaktionen hervor, zum einen von Thomas Scott, *Remarks on the Bishop of Lincoln's Refutation of*

274 Was die einzelnen Denominationen in England betrifft, so schreibt Bebbington: »Die Gruppen, die in ihrer Theologie im 19. Jahrhundert auf calvinistische Quellen zurückgriffen, waren die evangelikalischen Anglikaner, die Kongregationalisten [oder Independents] und die Baptisten.« Bei den Presbyterianern waren viele stark vom Rationalismus beeinflusst und glitten in den Unitarismus ab. Bebbington, *Holiness*, S. 29-30.

275 ODNB, s. n. »Sir George Pretyman Tomline«. 1822 veröffentlichte Tomline *A Scriptural Exposition of the Seventeenth Article* (A. d. H.: svw. *Eine schriftgemäße Auslegung des Siebzehnten Artikels*).

A. d. Ü.: Der 17. der 39 Artikel: »17. Von der Vorherbestimmung und Erwählung.

Die Vorherbestimmung zum Leben ist der ewige Vorsatz Gottes, wodurch er vor Grundlegung der Welt nach seinem uns verborgenen Räte fest beschlossen hat, diejenigen, welche er in Christus aus dem Menschengeschlecht erwählt hat, vom Fluch und Verderben zu befreien und als Gefäße der Ehre durch Christus zur ewigen Seligkeit zu bringen. Daher werden diejenigen, welche mit einer so herrlichen Wohlthat Gottes beschenkt sind, durch seinen Geist, der zur rechten Zeit wirkt, nach seinem Vorsatz berufen, sie gehorchen der Berufung durch die Gnade, sie werden dem Bilde seines eingeborenen Sohnes Jesus Christus gleichgemacht, sie wandeln heilig in guten Werken und gelangen endlich durch Gottes Barmherzigkeit zur ewigen Seligkeit.

Wie die fromme Betrachtung unserer Vorherbestimmung und Erwählung in Christus voll süßen, angenehmen und unaussprechlichen Trostes ist für die wahrhaft Frommen und für diejenigen, die in sich die Kraft des Geistes Christi fühlen, welche die Handlungen des Fleisches und ihre irdischen Glieder tötet und ihr Gemüt zu himmlischen und hohen Dingen emporzieht, teils weil sie unsern Glauben an die ewige Seligkeit, die wir durch Christus erlangen, sehr festigt und stärkt, teils, weil sie unsere Liebe zu Gott heftig entzündet, so ist auf der andern Seite für neugierige, fleischliche und des Geistes Christi ermangelnde Menschen das ständige Vorhalten der Lehre von der Vorherbestimmung Gottes ein sehr gefährlicher Absturz, wodurch der Teufel sie entweder in Verzweiflung oder in die nicht minder gefährliche Sicherheit eines höchst unreinen Lebens hineinstößt.

Sodann muss man die göttlichen Verheißungen so auffassen, wie sie uns in der Heiligen Schrift im Allgemeinen gegeben sind, und Gottes Wille muss in unseren Handlungen so befolgt werden, wie wir ihn im Worte Gottes ausdrücklich geoffenbart vor uns haben.« URL: <http://www.theology.de/downloads/1571bekenntnisderanglikaner.doc> (abgerufen am 22. 7. 2019).

276 A. d. Ü.: Svw. *Eine Widerlegung des Calvinismus*.

277 DNB, s. n. »Sir George Pretyman Tomline«.

*Calvinism*²⁷⁸ (1812),²⁷⁹ und zum anderen von dem Independenten-Geistlichen und Tutor Edward Williams, *A Defence of Modern Calvinism: Containing an Examination of the Bishop of Lincoln's Work Entitled a Refutation of Calvinism*²⁸⁰ (1812); dazu kamen Reaktionen von anonymen Verfassern.

Innerhalb des Anglikanismus bestanden durchaus Meinungsverschiedenheiten über den Charakter der 39 *Artikel*. Die Debatte machte sich häufig an der Frage fest, wie arminianische Geistliche die Artikel mit gutem Gewissen unterschreiben konnten. John Overton (1763–1838) z. B. behauptete, es seien die Evangelikalen, die an der wahren Bedeutung der *Artikel* und des *Book of Common Prayer*²⁸¹ festhielten. Dabei suchte Overton zu beweisen – im Gegensatz zu vielen zeitgenössischen Autoren –, dass die anglikanischen Reformatoren in ihren theologischen Auffassungen calvinistisch waren und dass sich diese Tatsache in den *Artikeln* deutlich widerspiegle.²⁸² Overton wurde widersprochen von Charles Daubeny (getauft 1745, gest. 1827), der behauptete, die ursprünglichen englischen Reformatoren seien überhaupt nicht calvinistisch gewesen – ja, sie hätten sogar bewusst alles versucht, um calvinistische Auslegungen der *Artikel* und der Liturgie auszuschließen.²⁸³ Die Kontroverse wurde im *Christian Observer* ausführlich dargestellt.²⁸⁴

278 A. d. H.: Svw. *Anmerkungen zur Widerlegung des Calvinismus durch den Bischof von Lincoln*.

279 Scott publizierte auch *The Articles of the Synod of Dort* im Jahr 1818. Interessant für die vorliegende Untersuchung ist, dass Tim Grass vermutet, Scott könne die Quelle für John Nelson Darbys Calvinismus gewesen sein. Siehe Grass, »The Church's Ruin«, S. 97; vgl. S. 28.

280 A. d. H.: Svw. *Eine Verteidigung des modernen Calvinismus, mit einer Prüfung des Werkes des Bischofs von Lincoln und seiner Berechtigung, den Calvinismus zu widerlegen*.

A. d. Ü.: Als Tutor war er an der Rotherham Independent Academy tätig.

281 A. d. Ü.: Gebetbuch der anglikanischen Kirche.

282 Overton, *True Churchmen*. Vgl. Rezensionen, die den calvinistischen Charakter der Kirche von England verteidigten, im *Evangelical Magazine*, Bd. 14 (1806), S. 38–39 und 34–37.

283 Daubeny, *Vindiciae Ecclesiae Anglicanae* (A. d. H.: svw. *Eine Rechtfertigung der Kirche von England*).

284 CO, Bd. 3 (1804), S. 425–439, 483–491, 504–508, 569–578, 629–640 und 687–693. Interessanterweise suchte Darby zu zeigen, dass die englischen Reformatoren das lehrten, was später als Calvinismus bekannt wurde, in: »The Doctrine of the Church of England at the Time of the Reformation, of the Reformation itself, of Scripture, and of the Church of

Doch Bebbingtons Beurteilung liegt nicht völlig daneben. Thomas Scott sorgte sich in seiner Antwort auf Tomline, dass das Werk *Refutation of Calvinism* des Bischofs die Kontroverse »wiederbelebt« und neu ins öffentliche Bewusstsein gerückt habe. Scott selbst zögerte, »eine Kontroverse zu beginnen«. Er konnte sie aber nicht guten Gewissens vermeiden, denn da »viele Lehren, die zu unserem gemeinsamen Christentum gehören, mit der Auseinandersetzung zusammenhängen, geht es in der Kontroverse nicht mehr um nebensächliche Fragen, sondern der Kampf wird jetzt *pro aris et focis* [um die Altäre und die heimischen Herde] geführt«²⁸⁵.

John Wolffe meint, dass für die Evangelikalen »die theologischen Kontroversen in der Mitte des 18. Jahrhunderts, die den Evangelikalismus scharf entlang arminianisch-calvinistischer Grenzlinien geteilt hatten, in den 1790er-Jahren allmählich abebbten«²⁸⁶. Darin liegt ein Stück Wahrheit. Solange die Evangelikalen auf das Evangelium konzentriert blieben, schwelte der Konflikt um die calvinistisch-arminianischen Lehrfragen unter der Oberfläche weiter. In den Augen vieler hatte die Schärfe der in den vergangenen Jahren geführten Auseinandersetzungen nachgelassen, und eine Tendenz zur Mäßigung charakterisierte die neue Atmosphäre.²⁸⁷ So galt also für die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts: »Während einige arminianisch-calvinistische Spannungen bestehen blieben, besonders innerhalb der Baptisten- und Independenten-Gemeinden, hatte die Frage inzwischen doch das Spaltpotenzial verloren, das sie in den

Rome, Briefly Compared with the Remarks of the Regius Professor of Divinity« [A. d. Ü.: svw. »Die Lehre der Kirche von England zur Zeit der Reformation, die der Reformation selbst, die der Schrift und die der Kirche von Rom, kurz verglichen mit den Bemerkungen des Regius-Professors für Theologie«], CW, Bd. 3, S. 1-43.

285 Th. Scott, *Remarks*, S. iii-iv.

286 Wolffe, *Expansion of Evangelicalism*, S. 39.

287 Siehe z.B. Ingenuus, »Conciliatory Remarks« [A. d. Ü.: svw. »Versöhnliche Bemerkungen«], S. 8-12, und W.H., »Suggestions for Reconciling« [A. d. Ü.: svw. »Vorschläge zur Versöhnung«], S. 212-214.

A. d. H.: Offenbar handelt es sich bei »Ingenuus« um ein Pseudonym – eine Annahme, die durch die Verwendung eines Autorenkürzels in Bezug auf das zweite Werk und durch die Überlegung untermauert wird, dass es im Falle theologischer Annäherungen Vertretern beider Seiten geraten schien, mithilfe des Gebrauchs eines Pseudonyms sich zunächst nicht völlig aus der Deckung zu wagen.

ersten Jahrzehnten der evangelikalen Bewegung besaß.«²⁸⁸ Wir werden jedoch sehen, dass es nicht allzu lange dauern sollte, bis Spannungen im Blick auf den Calvinismus zu einem wichtigen Faktor in der evangelikalen Abspaltung von der Staatskirche wurden.²⁸⁹

Wir kommen jetzt zur Untersuchung einiger Trends und Wesenszüge des Calvinismus im 19. Jahrhundert.

Gemäßigter Calvinismus

Die calvinistische Tradition hatte nie das Bild einer einheitlichen Bewegung geboten, und im Spektrum ihrer theologischen Auffassungen hatten gemäßigte Stimmen von jeher ihren festen Platz. Jedoch erlebte das 19. Jahrhundert eine deutliche Bewegung vieler Evangelikaler hin zu einem gemäßigten Calvinismus.²⁹⁰ Der Titel des Buches, mit dem Edward Williams auf Bischof Tomlines *Refutation* reagierte, ist vielsagend: *A Defence of Modern Calvinism*²⁹¹. Mit dem Ausdruck »modern« wollte Williams einen gemäßigten Typus des Calvinismus von dessen kompromisslosen Elementen unterscheiden, die oft (nicht zuletzt von Tomline) dem traditionellen Calvinismus zugeschrieben wurden. Williams' Version enthielt eine Ablehnung des Antinomismus, der begrenzten Versöhnung und der Verwerfungslehre. »Zwischen dem Hoch-Calvinismus einerseits und dem Arminianismus andererseits positioniert, wurde der von Williams vertretene gemäßigte oder »moderne« Calvinismus als allgemein anerkannte Lehre der Dissenter während des größten Teils des 19. Jahrhunderts akzeptiert.«²⁹² Ein gemäßigter Calvinismus wurde auch von einigen Geistlichen innerhalb der englischen Staatskirche vertreten und war maßgeblich für den Klerus der

288 Wolffe, *Expansion of Evangelicalism*, S. 39.

289 Siehe Carter, *Anglican Evangelicals*, und Stunt, *From Awakening*.

290 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 63-65. Bezüglich einer Diskussion des gemäßigten Calvinismus unter den anglikanischen Evangelikalen siehe Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 49-50.

291 A. d. H.: Svw. *Eine Verteidigung des modernen Calvinismus*. In Bezug auf die deutsche Wiedergabe des vollständigen Buchtitels vgl. Fußnote 280 auf S. 89.

292 BDE, s. n. »Edward Williams«.

Church of Ireland, der in Irland etablierten anglikanischen Kirche.²⁹³

Diese Bewegung hin zur Mäßigung wurde von den arminianischen Autoren dieser Zeit durchaus wahrgenommen. Der arminianische Verleger James Nichols sprach von jener calvinistischen Richtung, die Williams vertrat, und bezeichnete sie als »das, was zur Zeit weithin gängig ist«. 1817 merkte Nichols zu dem neuen Calvinismus an:

Kein anderes religiöses Lehrsystem hat seine Ausstaffierung derart verändert wie der Calvinismus. Im vergangenen Zeitalter war dieses alte widerwärtige Lehrgebilde bekannt für seine große Unverschämtheit, indem es die absolute Verwerfung, die Verdammnis von Säuglingen und Kleinkindern und andere grauenhafte Konsequenzen seiner unbiblischen Dogmen verkündete. In der heutigen Zeit hat es sich dem Fortschritt hinsichtlich der Erkenntnisgewinnung angepasst und mit verschiedenen Hilfsmitteln einen Schleier über seine hässliche Gestalt zu werfen versucht; und dank gewisser moderner Raffinessen ist ihm das teilweise sogar gelungen.

In einer Fußnote fügte Nichols hinzu: »Es scheint [dieser Version des Calvinismus] anscheinend derzeit geboten zu sein, die abstoßenden Überspitzungen des Calvinismus zu glätten. Dieses System der Verfeinerung wird in jeden Bereich der Literatur hineingetragen, wo immer sich für einen Calvinisten ein Zugang öffnet.«²⁹⁴ Nichols bedient sich in seiner Beurteilung einer bildhaften Sprache, und wenn er auch übertreibt, so repräsentiert sie doch einen im 19. Jahrhundert recht häufig anzutreffenden Eindruck bezüglich des Calvinismus – nämlich dass der Begriff mit einer ziemlich bedenklichen Version der Verwerfungslehre in Verbindung gebracht wurde. Wie wir noch sehen werden, ist dies ein

293 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 61.

294 Zitiert aus: James Nichols' Werbetext für den Nachdruck von Whitby, *Discourse*, S. 7-9. A. d. H.: Diese Quelle bezieht sich auch auf die beiden vorangegangenen Zitate.

Grund dafür, warum sich die Autoren unter den *Brüdern* vom Begriff »Calvinismus« distanzieren wollten, obwohl sie an etlichen seiner grundlegenden soteriologischen Aussagen festhielten.

Vermeidung des Antinomismus

Obwohl die Hoch-Calvinisten den praktischen Antinomismus nicht befürworteten, wurde er doch als die logische Konsequenz ihrer Verkündigung verstanden – und praktische Beispiele aus dem Gemeindeleben gossen noch zusätzlich Öl ins Feuer.²⁹⁵ Deshalb unternahmen die gemäßigten Calvinisten große Anstrengungen, sich vom Antinomismus zu distanzieren, der häufig dem »Etikett« des Calvinismus anhaftete. Schon gegen Ende des 18. Jahrhunderts brachte Henry Venn zum Ausdruck, was unter den Gemäßigten des 19. Jahrhunderts noch immer eine weitverbreitete Haltung war: »Obwohl die Lehren der Gnade für mich klar sind, bin ich dennoch kein Freund des Hoch-Calvinismus. Ein falscher, libertärer Calvinismus blockiert alle Wege: Sünde, das Gesetz, Heiligung, geistliche Erfahrung – das alles bedeutet nichts. Die Prädestination löscht die Notwendigkeit jedweder Veränderung aus und lässt sofort jegliche Verpflichtung überflüssig werden.«²⁹⁶

Die gemäßigten Calvinisten waren sensibel gegenüber dem Vorwurf des Antinomismus und versuchten, deutlich zu beweisen, dass ihre Lehren nicht dazu führten.²⁹⁷ 1812 konnte Thomas Scott sagen: »Zum gegenwärtigen Zeitpunkt bin ich überzeugt, dass

295 Im Jahr 1860 beklagte J.C. Philpot, der Herausgeber einer hyper-calvinistischen Zeitschrift, »die lose, antinomistische Geisteshaltung, die in den calvinistischen Gemeinden so weit verbreitet ist«. Er fügte hinzu: »Die lehrhafte Verkündigung hat auf vielen Kanzeln feste Formen angenommen, und wenn der Prediger von der etablierten Norm abweichen und auf der lebendigen Erfahrung der Wahrheit im Herzen und auf den durch einen heiligen gottgemäßen Wandel in Leben und Verhalten offenbaren Früchten des Geistes bestehen würde – dann würde sich von einer Kirchenbank zur anderen der Verdacht ausbreiten, er wanke in seinem Glauben und führe heimlich den freien Willen und den Arminianismus ein.« [Philpot], »Address«, S. 10-11.

296 Venn, *Life*, S. 34.

297 Nuttall merkt an: »Antinomismus ist nicht gleichbedeutend mit Calvinismus; aber er ist die Gefahr des Calvinismus.« Nuttall, »Calvinism«, S. 425.

die evangelikalen Geistlichen *im Allgemeinen* mit großer Sorgfalt ihre Gemeinden vor jedweder antinomistischen Perversion der Lehren der Gnade warnen.«²⁹⁸ Auch die *Brüder* bekräftigten ihre Abgrenzung gegenüber dem Antinomismus.²⁹⁹ Und doch war der Antinomismus manchmal ein wirkliches Problem in hypercalvinistischen Kreisen.

Unbegrenzte Versöhnung

Der gemäßigte Calvinismus vertrat – wie der Arminianismus – typischerweise die universale oder allgemeine Versöhnung. Wiederum nehmen wir Scott als repräsentatives Beispiel, der in seiner Antwort auf Bischof Tomlines *Refutation of Calvinism* Folgendes sagte: »Es scheint die feste Meinung Eurer Lordschaft zu sein, dass die evangelikalen Geistlichen – besonders diejenigen unter ihnen, die an die Lehre der persönlichen Erwählung glauben – auch die sogenannte *partikulare Erlösung* vertreten; während in Wirklichkeit nur wenige von ihnen sie übernommen haben. Der Autor dieser Anmerkungen ... hat vor inzwischen über 25 Jahren seine Ablehnung der Lehre der partikularen Erlösung erklärt.«³⁰⁰

The Morning Watch war damals die Zeitschrift eines Kreises der am Studium der Prophetie Interessierten, die mit den Albury-Konferenzen von 1826 bis 1830 verbunden waren. Sie beklagte den Umstand, dass die fünf Punkte des Calvinismus eine bedauernswert unzulängliche Zusammenfassung der christlichen Wahrheit darstellten und dass die Lehre der partikularen Erlösung »in direktem Gegensatz zu den klaren Worten der Schrift stehe«³⁰¹.

Im Jahr 1850 verkündete das *Wesleyan Methodist Magazine* einen entscheidenden Sieg im dogmatischen Ringen um die Frage der Reichweite der Versöhnung. »Dass Christus für alle gestorben ist«,

298 Th. Scott, *Remarks*, S. 291.

299 Z.B. [Mackintosh], »Accepted«, S. 249-250. A. d.H.: Dies bezieht sich allerdings auf spätere Jahrzehnte.

300 Th. Scott, *Remarks*, S. 332.

301 »Calvinism Not the Whole«, S. 376.

wurde behauptet, »wird inzwischen von allen Seiten anerkannt.«³⁰² Die Frage der Versöhnung beschäftigte Autoren der *Brüder* wie Darby und Kelly sehr stark, und sie brachten ihre eigenen Nuancen in die Diskussion ein. Wir werden zu dieser Frage in Kapitel 6 ausführlich zurückkehren.

Ablehnung der Verwerfungslehre

In ihrer Ablehnung der Verwerfungslehre waren die gemäßigten Calvinisten unerbittlich. Ihre Abwehrhaltung in diesem Punkt ergibt sich aus der Tatsache, dass eine extreme Sichtweise der Verwerfung – dass Gott die Mehrheit der Menschen ohne Bezug zu ihrer Sünde für die Hölle vorherbestimmt habe – eine häufige Zielscheibe von Gegnern war.³⁰³ So gingen die Gemäßigten in gewisser Weise daran, den Calvinismus vom Stigma der Identifizierung mit der »schrecklichen Lehre« der Verwerfung zu befreien. Scott schrieb über moderne Calvinisten, besonders über diejenigen in der Staatskirche, indem er folgende Forderung erhob: »Mögen unsere Gegner beweisen, wenn sie es können, dass einer von zehn, oder meinetwegen von zwanzig, unter denjenigen, die sich durch Veröffentlichung ihrer Auffassungen [zum Calvinismus] bekannt haben – dass auch nur einer von ihnen glaubt, Gott habe irgendeinen Teil der Menschheit zu ewigem Elend bestimmt, und zwar ohne Rücksicht auf das von Gott vorhergesehene Verhalten der Betroffenen, das eine solche Bestrafung verdient. Dies zumindest bekenne ich – und eine große Mehrheit meiner Brüder schließt sich mir an –, dass ich mich von all solchen Namens-Calvinisten entschieden abgrenze, die diese Auffassung bewusst vertreten.«³⁰⁴

302 *Wesleyan Methodist Magazine* (Juli 1850), S. 741. Zitiert in: Bebbington, *Dominance of Evangelicalism*, S. 138.

303 Der Begriff »Verwerfung« [*reprobation*] wurde innerhalb der calvinistischen Tradition zur Bezeichnung verschiedener Vorstellungen weiterverwendet, wie E. Williams einräumt (*A Defence of Modern Calvinism*, S. 209-210). Jedoch waren die Anti-Calvinisten überzeugt, dass die Logik der bedingungslosen Erwählung die bedingungslose Verwerfung zur einzig legitimen Schlussfolgerung machte.

304 Th. Scott, *Remarks*, S. 451.

Die gemäßigten Calvinisten haben oft darauf hingewiesen, dass die Begriffe »verworfen« [»reprobate«] und »Verwerfung« [»reprobation«] nicht in der Schrift vorkämen.³⁰⁵ Diese Aussage führt uns zu einem anderen gemeinsamen Kennzeichen evangelikaler Theologie im 19. Jahrhundert.

Die Schrift steht über der systematischen Theologie

Bebbington stellte die These auf, dass ein Resultat des Einflusses der Aufklärung auf die Evangelikalen in ihrer Abneigung gegen metaphysische Systeme bestand.³⁰⁶ Infolgedessen tendierten sie zur Ablehnung systematischer Theologie, von der sie glaubten, sie würde der Schrift eine künstliche Struktur aufzwingen. Die Systeme des Calvinismus und des Arminianismus waren oft die Opfer dieser Haltung. Insbesondere gemäßigte Calvinisten waren kaum darauf bedacht, Spekulationen über die Abfolge der göttlichen Ratschlüsse anzustellen – ein Thema, das die Schrift ohnehin nicht behandelte.³⁰⁷ Sie zogen es vor, ihre Lehre direkt der Bibel zu entnehmen. Isaac Milner (1750–1820) sagte: »Calvin ist viel zu systematisch für mich, obwohl vielleicht selbst die schwierigsten Dinge, die er sagt, eine gewisse Grundlage haben mögen; aber ich bin sicher, es entspricht nicht dem System der Schrift, so zu reden, wie er in vieler Hinsicht redet.«³⁰⁸ Hannah More (1745–1833) brachte ihre diesbezügliche Meinung noch deutlicher zum Ausdruck: »Wie

305 Z. B. a. a. O., S. 395, 439–440, 456. A. d. Ü.: Das hängt natürlich ganz von der Übersetzung ab. Die Wörter »reprobate« und »reprobation« kommen in der KJV 1769 [auf die man sich damals bezog] immerhin 7-mal vor, in der KJV 2000 3-mal, in Darbys Bibelübersetzung von 1890 5-mal und in der NASB 995 3-mal. A. d. H.: Noch häufiger findet man die Begriffe »verworfen«, »Verworfenener«, »Verwerfung« und »verwerfen« in urtexttreuen deutschen Bibelübersetzungen (z. B. UELB, Elb 2003, RELB, Schlachter 2000 und Luther 1912), wenn man dort danach sucht.

306 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 57–60.

307 Stewart sagt von den calvinistischen Predigern während der Evangelikalen Erweckung: »Wenn dieser Calvinismus oft als Schriftwahrheit und nicht so sehr als systematisches Dogma vorgestellt wurde, dann sollte dies als Strategie für ein Zeitalter verstanden werden, in dem alle Systeme und Glaubensartikel in Vergessenheit oder Verachtung geraten waren.« Stewart, *Restoring the Reformation*, S. 14.

308 Zitiert in: Elliot-Binns, *Early Evangelicals*, S. 196.

ich diese Bezeichnungen ›Arminianer‹ und ›Calvinist‹ hasse, mit denen man andere Christen in eine Schublade steckt! Das Christentum hat eine breite Grundlage. Das Bibel-Christentum ist, was ich liebe.«³⁰⁹ Charles Simeon sagte: »Seid Bibel-Christen, nicht System-Christen.«³¹⁰ Im Vorwort zu seinem homiletischen Kommentar über die Bibel schrieb Simeon: »Der Autor ist kein Freund von Systematisierungen in der Theologie. Er war bemüht, *seine* Ansichten über Religion allein von der Schrift abzuleiten; und an ihnen wünscht er, gewissenhaft und treu festzuhalten; [auch möchte er] niemals einen Teil des Wortes Gottes aus dem Zusammenhang reißen, um eine bestimmte Meinung zu stützen, sondern will vielmehr jedem einzelnen Teil nur die Bedeutung zumessen, die er nach den Gedanken seines großen Autors offensichtlich vermitteln sollte.«³¹¹ Anders als die Befürworter menschlicher Systeme – hier nannte er Calvinisten und Arminianer – entschloss sich Simeon, der Schrift in ihrer Gesamtheit treu zu sein.³¹²

1804 veröffentlichte der anglikanische Geistliche George Stanley Faber (1773–1854) *Thoughts on the Calvinistic and Arminian Controversy*. Das Werk war ein Plädoyer für einen moderateren Ton in der Debatte, was ein weiterer Charakterzug des neuen Calvinismus war. Aber Faber identifizierte auch das Festhalten an »Systemen« als den Punkt, an dem beide Seite in die Irre gehen. Nachdem er die Missbräuche zu zeigen versucht hatte, die beide Systeme unweigerlich hervorbringen, kam er zu folgender Schlussfolgerung:

Solange Menschen entschlossen sind, Systeme für sich selbst zu ersinnen, und sich nicht mit dem einfachen Wort Gottes zufriedengeben können, solange dürfen wir nicht überrascht sein, wenn wir einerseits gelegentlich einen Calvinisten finden, der

309 Zitiert in: Haykin, »Evangelicalism and the Enlightenment«, S. 42.

310 Zitiert in: Haykin, ebenda.

311 Simeon, *Horae Homileticae*, Bd. 1, S. xxiii.

312 Obwohl er oft als gemäßiger Calvinist angesehen wird, »beschloss« Simeon »im Jahr 1822, jedes anti-evangelikale Vorurteil zu entkräften, indem er dem Calvinismus ganz und gar absagte«. Bebbington fügt hinzu: »Von da an betrachteten sich viele Evangelikale nicht mehr als in der Schuld Calvins stehend, sondern als schlichte ›Bibel-Christen‹.« Bebbington, »Calvin and British Evangelicalism«, S. 284.

sich im Morast des Antinomismus wälzt oder der unbeweglich im Eisblock des Fatalismus eingeschlossen ist; oder wenn wir andererseits manchmal Grund haben, darüber zu klagen, wie tief ein Arminianer in seiner Irrlehre gesunken ist. Dieser mag sich nämlich, von der nichtigen Vorstellung aufgeblasen, er verfüge über genügend eigene Hilfsquellen, wie ein Wahnsinniger in all die philosophischen Irrtümer eines bewussten Pelagianismus hineinstürzen.³¹³

So war also »das einfache Wort Gottes« das Gegenmittel gegen den Hoch- (und Hyper-) Calvinismus einerseits und gegen die pelagianischen Tendenzen des Arminianismus andererseits.

Hoch- und Hyper-Calvinismus

Obwohl ein gemäßigter Calvinismus die verbreitete theologische Position unter den Evangelikalen darstellte, war dies nicht die einzige Richtung bei ihnen. Der Hyper-Calvinismus war primär auf die nonkonformistischen Gruppen beschränkt,³¹⁴ aber gegen Ende des 18. Jahrhunderts und bis ins 19. Jahrhundert hinein machte er sich zunehmend auch bei manchen evangelikalen Anglikanern bemerkbar.³¹⁵ In einer wichtigen Untersuchung der evangelikalen Sezession in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigt Grayson Carter, dass »Hoch- und Hyper-Calvinisten stark unter den evangelikalen Geistlichen repräsentiert waren, die die Kirche von England verließen«³¹⁶. Was sich für die vorliegende Studie als interessant erweist, ist die Tatsache, dass die sich trennenden evangelikalen Pfarrer sich in durchaus beträchtlicher Anzahl den *Brüdern* anschlossen³¹⁷ und in einigen wichtigen Fällen von Hoch- oder Hyper-Calvinisten beeinflusst worden waren.

313 Faber, *Thoughts*, S. 40.

314 Siehe Toon, *Emergence of Hyper-Calvinism*, und Nuttall, »Calvinism«.

315 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 50-54.

316 A. a. O., S. 53.

317 Siehe Grass, *Gathering to His Name*, S. 520-523.

Im Kontext des frühen 19. Jahrhunderts war William Huntington (1745–1813) vielleicht der bemerkenswerteste Hyper-Calvinist unter den Dissentern.³¹⁸ Etliche von der militanteren Richtung betrachteten sich selbst als die wahren Erben der calvinistischen Tradition und scheuten sich nicht, die Gemäßigten als »Bastard-Calvinisten«³¹⁹ zu bezeichnen. Der Hoch-Calvinismus zeigte sich in markanter Weise bei den Walkeriten in Irland und dem »westlichen Schisma« in England.

Die Walkeriten in Irland

Während der reformierte Presbyterianismus im nordirischen Ulster fest etabliert war,³²⁰ hatte sich im übrigen Irland bis zum frühen 19. Jahrhundert unter den Evangelikalen der gemäßigte Calvinismus verbreitet – wenn auch der Arminianismus stark vertreten war, besonders durch wesleyanische Methodisten.³²¹ Andererseits aber war eine extremere Form des Calvinismus das Markenzeichen einer umstrittenen Gruppe von Separatisten, die als »Walkeriten« bekannt wurde – »die erste einheimische Gruppe irischer Dissenter«³²². John Walker (1768–1833) war *Fellow* am Trinity College in Dublin und ordiniertes Mitglied der Kirche von Irland. Im ausgehenden 18. Jahrhundert entwickelte er »in der aufblühenden evangelikalen Bewegung in Dublin einen Ruf als populärer und erfolgreicher Geistlicher«³²³. Bis zum Jahr 1804 kam Walker jedoch

318 Siehe *BDEB*, s. n. »William Huntington«. Iain Murray meint, »Huntington sei wahrscheinlich der erste Londoner Prediger gewesen, der bewies, dass man ein populärer Prediger sein und gleichzeitig kraftvoll den Hyper-Calvinismus vertreten konnte.« I. Murray, *Spurgeon v. Hyper-Calvinism*, S. 133-139. Vgl. I. Shaw, *High Calvinists*, S. 16-17.

319 Z. B. Goulding, *Series of Letters*, S. 66; I. K., »Morsel«, S. 152-153; vgl. Bebbington, »Calvin and British Evangelicalism«, S. 283.

320 Zu diesen Entwicklungen siehe besonders A. Holmes, *Shaping*. Hinsichtlich einer allgemeinen Übersicht über den Calvinismus und den Ulster-Presbyterianismus in Irland, besonders in Verbindung mit Erweckungen, siehe McKee, »Revivals«, S. 87-100.

321 Hinsichtlich eines Einblicks in die Entwicklung der reformierten Kirche in Irland siehe Gribben, *Irish Puritans*. Siehe auch: Bowen, *History*. Zum Milieu des 19. Jahrhunderts siehe Bowen, *Protestant Crusade*.

322 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 77. Vgl. Rowdon, »Secession«, S. 76-78.

323 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 77-78.

zu der Überzeugung, dass die etablierte Staatskirche nicht schriftgemäß sei, und verließ die Kirche von Irland. Ebenso trat er von seiner Stellung als *Fellow* am Trinity College zurück. Er trennte sich auch von den verschiedenen evangelikalen Gesellschaften, mit denen er verbunden gewesen war, und gründete seine eigene Gemeinde in der Stafford Street in Dublin, die er die »Kirche Gottes« [»Church of God«] nannte. Walker und seine Anhänger mit ihren radikalen Vorstellungen bezüglich der Absonderung wurden als Extremisten angesehen und als die »Separatisten« oder einfach als »Walkeriten« bekannt. Sie glaubten, sie allein hätten das apostolische Muster neutestamentlichen Christentums wiederentdeckt.³²⁴ Die Mainstream-Evangelikalen dagegen betrachteten das aufsehenerregende Geschehen um Walker und seine Separatisten, das beträchtliche öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zog, als Schlag gegen ihre Bemühungen um Akzeptanz, Respekt und eine vereinte protestantische Reformation in Irland.

Eines der abstoßenden Kennzeichen der Walkeriten war ihr »extremer Calvinismus«³²⁵. Carter meint, dass »Walkers Hoch-Calvinismus dazu tendierte (zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung), die theologische Ausrichtung der »Church of God« zu dominieren«³²⁶. Während Walker kein Hyper-Calvinist war,³²⁷ kann man ihn aufgrund seiner leidenschaftlichen Opposition gegen den Arminianismus doch als extremen Calvinisten einordnen. So behauptete Walker zum Beispiel, dass ein echter Arminianer kein wahrer Gläubiger an das Evangelium sei, da »der wesentliche Charakter des Arminianismus in direktem Gegensatz« zum Evangelium stehe. Deshalb, so verkündete Walker, »ist kein echter Arminianer ein echter Gläubiger«³²⁸. Er war überzeugt, dass die arminianischen Lehren »anti-christlich und der Wahrheit des Wortes Gottes entgegengesetzt« seien, und sollten die Vertreter solcher Lehrer nicht

324 A. a. O., S. 88.

325 *BDEB*, s. n. »John Walker«. Neatby nennt Walker »einen Calvinisten der extremen, um nicht zu sagen fanatischen Richtung.« Neatby, *History*, S. 26

326 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 90.

327 Z. B. Walker, *Essays and Correspondence*, Bd. 1, S. 439-440.

328 A. a. O., Bd. 1, S. 51-52. Hervorhebung im Original.

Buße tun, würden »sie alle in ihrem Unglauben umkommen«³²⁹. Neatby, der Historiker der frühen *Brüder*, weiß angeblich aus zuverlässiger Quelle, dass Walker die Vereinigung mit einer anderen, von Thomas Kelly geführten separatistischen Gruppe vorschlug, und zwar unter der Bedingung, dass die Kellyiten bekräftigten, dass John Wesley – der Arminianer – in der Hölle sei!³³⁰

Man sollte sich vor Augen führen, dass einige Wesenszüge der Walkeriten in ihrem »radikalen Primitivismus«³³¹ der späteren *Brüderbewegung* ähnelten, so z. B. die Praxis des wöchentlichen *Brotbrechens*. William Kelly jedoch stritt jede Verbindung zwischen beiden Gruppen ab und nannte die Walkeriten »geradezu Antipoden der *Brüder*« in gewissen Fragen.³³² Ja, Extremisten wie Walker wurden von manchen Evangelikalen als rufschädigend für den Calvinismus angesehen. Sie sahen sich oft gezwungen, ihr Festhalten an den Lehren der Gnade genauer zu bestimmen, um sich von den gemeinhin als bedenklich und extremistisch angesehenen Versionen des Calvinismus zu distanzieren.

Das »westliche Schisma« in England

Mit dem Begriff »westliches Schisma« wurden eine Gruppe von Geistlichen und ihre Anhänger in den westlichen Grafschaften

329 A. a. O., Bd. 1, S. 44.

330 Neatby, *History*, S. 27.

331 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 83. A. d. H.: Dieser Ausdruck kann vom Kontext her auch mit »radikale Rückkehr zu urchristlichen Gemeindegrundsätzen« wiedergegeben werden.

332 Kelly, »The Archdeacon of Durham«, S. 96 (A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt). Vgl. Kelly, *Christian Worship*, S. 12. Grass stellt fest: »Es gibt Parallelen zwischen Walkers Ekklesiologie und derjenigen von Darby, aber keinen Hinweis auf Abhängigkeit, und Darby selbst wurde erst 1820/1821 bekehrt, als Walker Dublin schon verlassen hatte« (Grass, »The Church's Ruin«, S. 27). In einem Brief an Darby aus dem Jahr 1836 warnte A. N. Groves, Darbys zunehmender Separatismus käme dem der Walkeriten gefährlich nahe: »Euer Schibboleth mag vielleicht anders lauten, aber es ist genauso *real*.« A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:

<https://www.bruederbewegung.de/pdf/schatzwarns.pdf> (abgerufen am 22. 7. 2019).

Der Brief ist abgedruckt als Anhang in: Coad, *History of the Brethren*, S. 291-295 (A. d. Ü./A. d. H.: Deutsch in Auszügen (allerdings ohne dieses Zitat) veröffentlicht in: Ironside, *Die Brüderbewegung. Ein historischer Abriss*, Bielefeld: CLV, 2018, S. 60-62).

bezeichnet, die 1815 die Kirche von England verlassen hatten. In mancher Hinsicht hatte das »westliche Schisma« für England die gleiche Bedeutung, wie dies hinsichtlich der Walkeriten für Irland der Fall war. Die anglikanischen Evangelikalen waren die schärfsten Kritiker des »westlichen Schismas«; sie legten Wert darauf, sich von den mit den Schismatikern in Verbindung gebrachten lehrmäßigen Extremen zu distanzieren – wozu von der allgemein anerkannten Trinitätslehre abweichende Ansichten und Hoch-Calvinismus gehörten. So vertrat z. B. einer der führenden Köpfe des Schismas, George Baring, eine Form des Sabellianismus³³³ und die hyper-calvinistische Idee der von Ewigkeit her geschehenen Heiligung der Erwählten – zusammen mit den antinomistischen Folgen, die mit einer solchen Auffassung verbunden waren. Sein Hyper-Calvinismus kann anhand einer 1817 in Salisbury gehaltenen Predigt illustriert werden, wo er, so wird berichtet, »nur für die Erwählten gepredigt und gebetet«³³⁴ habe. Obgleich es manche kleineren Unterschiede unter den Schismatikern hinsichtlich bestimmter Lehrpunkte gab, meint Stunt: »In den meisten Fällen war ihr Hoch-Calvinismus die Hauptfrage, derentwegen sie im Konflikt mit ihren anglikanischen Vorgesetzten standen.«³³⁵ Ein zeitgenössischer Kritiker des Schismas, der Geistliche Richard Warner, »behauptete, der Hoch-Calvinismus der Separatisten hätte die örtliche Gemeinde [von Milford] rasch gespalten und die gesellschaftliche Ordnung unterminiert, was durch die rigoristische Absonderung der Ausgewählten von den Verworfenen hervorgerufen worden sei«³³⁶.

333 A. d. Ü.: *Sabellianismus*: In der frühchristlichen Kirche wurde von manchen befürchtet, die Lehre von der Trinität könne dazu führen, faktisch den Vater und den Sohn zu zwei verschiedenen Göttern zu machen. Zur Vermeidung dieser Gefahr wurde (von diesen später als Häretiker gebrandmarkten Lehrern) die Einheit Gottes (als Vater und Sohn) in der Weise gelehrt, dass Vater und Sohn nur als verschiedene Erscheinungsweisen des einen Gottes betrachtet wurden. Das führte sie zu der Annahme, Gott der Vater selbst habe in der Gestalt des Sohnes am Kreuz gelitten. Diese Irrlehre wurde als *Sabellianismus*, *modalistischer Monarchianismus*, *Modalismus* oder *Patripassianismus* bezeichnet und tauchte in verschiedenen Schattierungen im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder auf.

334 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 118-119.

335 Stunt, *From Awakening*, S. 288.

336 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 113. Es ist an dieser Stelle interessant, dass Robert C. Chapman, einer der Führer der *offenen Brüder*, durch die Verkündigung von James Harington Evans (1785–1849) bekehrt wurde. Evans wurde als der fähigste Theologe

Die Aufmerksamkeit, die die Walkeriten und das »westliche Schisma« auf sich zogen, bedeutete in der öffentlichen Wahrnehmung nicht selten die Gleichsetzung des »Calvinismus« mit Extremismus. Daher zögerten wiederum die Mainstream-Evangelikalen oft, sich uneingeschränkt als Calvinisten zu bekennen. Wenn sie die Lehren der Gnade vertraten, legten sie meist großen Wert darauf, diesbezüglich ihre Mäßigung zu demonstrieren.

Als die Brüderbewegung noch ihre frühe und gestaltende Phase durchlebte, kreuzten sich ihre Pfade mit den Wegen der Befürworter des Hyper-Calvinismus in Plymouth und Oxford. Deswegen ist es an dieser Stelle angebracht, den entsprechenden Hintergrund zu skizzieren.

Plymouth und Oxford

Dass Plymouth auf dem historischen Weg der Brüderbewegung eine entscheidende Rolle spielte, ist in geschichtlichen Darstellungen gut dokumentiert und soll uns hier nicht aufhalten.³³⁷ Von Bedeutung ist jedoch die starke Präsenz des Hyper-Calvinismus in Plymouth durch den Einfluss von Robert Hawker (1753–1827), dem Pfarrer der Charles Church. Hawker war »der prominenteste Hyper-Calvinist in der Kirche von England«³³⁸. Er beeinflusste die Theologie einiger evangelikaler Geistlicher, die sich in Verbindung mit dem »westlichen Schisma« von der Staatskirche trennten, obwohl

unter den Geistlichen angesehen, die sich im Rahmen des »westlichen Schismas« von der Staatskirche getrennt hatten. Wir werden zu dieser Geschichte und ihrer Bedeutung in Kapitel 5 zurückkehren.

337 Siehe z. B. Rowdon, *Origins*, S. 74-85; Embley, »Origins«, S. 67-78; Grass, *Gathering to His Name*, S. 34-39; Burnham, *A Story of Conflict*, S. 75-100; Stunt, *From Awakening*, S. 287-304.

338 Rennie, »Aspects«, S. 203. Dass Hawker zu Recht als Hyper-Calvinist bezeichnet werden kann, erkennt man anhand seiner Ansicht, dass Aufforderungen zum Glauben in der Bibel an die Erwählten gerichtet wurden bzw. an diejenigen, die Gott willens gemacht hatte: »[Die Apostel] wussten, dass es ihre Aufgabe war, Christus zu predigen; die Menschen zur Annahme Christi zu bewegen, war aber, wie sie wussten, Gottes Aufgabe.« Zitiert in: I. Shaw, *High Calvinists*, S. 18.

er selbst in dieser Kirche blieb.³³⁹ Wann immer Hawker im *Lock Hospital* in London predigte, ging William Wilberforce mit seiner Familie anderswohin zum Gottesdienst, um die Seinen vor Hawkers antinomistischem »Gift« zu schützen.³⁴⁰

Hawker starb 1827, und schon 1832 verstarb sein Nachfolger James Carne – etwa zu der Zeit, als die neue Brüderversammlung in Plymouth entstand. So kam es, dass viele aus Hawkers hoch-calvinistischer Gemeinde zu der *Brüder-Zusammenkunft* gingen, die »nur einen Steinwurf weit von der Charles Church entfernt war«³⁴¹. Es ist nicht einfach, präzise zu bestimmen, bis zu welchem Grad die *Brüder* vom Hyper-Calvinismus beeinflusst wurden. Ian Rennie unterscheidet verschiedene Arten und Weisen, auf die sich hyper-calvinistische Ideen in den geistlichen Überzeugungen der *Brüder* niederschlugen,³⁴² aber in puncto Soteriologie standen die *Brüder* des 19. Jahrhunderts ohne Ausnahme den Extremen des Hyper-Calvinismus kritisch gegenüber. Ihre Soteriologie bewegte

339 BDEB, s. n. »Robert Hawker«. In Bezug auf mehr Belege für Hawkers Hyper-Calvinismus und eine zeitgenössische Kritik seiner Theologie siehe »Modern Antinomianism«, S. 508-528 (A. d. H.: Zeitschriftenartikel ohne Verfasserangabe, vgl. Bibliografie). Darin wird ebenso der Hoch-Calvinismus von Edward Thomas Vaughan (1776–1829) aus Leicester kritisiert. Auch dieser anglikanische Geistliche trennte sich nicht von der englischen Staatskirche.

340 R.I. Wilberforce und S. Wilberforce, *Life*, Bd. 3, S. 473. Dies entbehrt nicht einer gewissen Ironie, denn Hawker war ein kräftiger Befürworter der Anti-Sklaverei-Bewegung und veröffentlichte 1823 einen Brief, worin er die Arbeit von Wilberforce unterstützte. Hawker, *Works*, Bd. 10, S. 486-506. R. Dann stellt fest, dass Hawker »einen Fonds einrichtete, um Plantagen [in Westindien] zu erwerben, und indem er die Schwarzen für ihre Arbeit bezahlte, ermöglichte er es ihnen, sich innerhalb weniger Jahre ihre Freiheit zu erkaufen«. Dann, *Primitivist Ecclesiology*, S. 45.

A. d. Ü./A. d. H.: Nach seiner Bekehrung besuchte Wilberforce regelmäßig den Sonntagsgottesdienst in der *Lock Chapel* an der Hyde Park Corner in London. Sie war 1764 im Auftrag des Direktoriums des *Lock Hospital* gebaut worden, das sich um die medizinische Versorgung und innere Läuterung von Prostituierten bemühte und über viele Jahre hinweg zu einem Zentrum evangelikaler Verkündigung wurde.

341 Rennie, »Aspects«, S. 203; Grass, *Gathering to His Name*, S. 34. Es ist interessant, dass die Gemeinde der Bethesda Chapel in Bristol, der Georg Müller und Henry Craik dienten, zuvor von Thomas Cowan, einem zum »westlichen Schisma« gehörigen Hoch-Calvinisten, geleitet worden war. Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 132. Außerdem »übernahm in North Devon eine partikular-baptistische Gemeinde in Barnstaple durch die Arbeit von Robert Cleaver Chapman (1803–1902) allmählich immer mehr Merkmale einer Brüderversammlung«. Grass, *Gathering to His Name*, S. 39.

342 Rennie, »Aspects«, S. 204-205.

sich vielmehr zwischen striktem und gemäßigtem Calvinismus, wie die folgenden Kapitel zeigen werden.³⁴³

Hawkers Calvinismus machte sich in Oxford bemerkbar, besonders durch Henry Bellenden Bulteel (1800–1866). Geboren in Plymouth, hatte Bulteel 1822 seinen B. A. am Brasenose College in Oxford bekommen. 1823 wurde er zum *Fellow* am Exeter College gewählt und im folgenden Sommer zum Geistlichen ordiniert. 1826 diente er als Tutor und Schatzmeister am College.³⁴⁴ Nach einem Bekehrungserlebnis wurde er ernsthafter, seine evangelikalen Überzeugungen stärker.³⁴⁵ Im Dezember 1826 wurde er zum Vikar an St. Ebbe's ernannt, wo er sich »als einer der populärsten Prediger in Oxford«³⁴⁶ rasch einen Namen machte. Wann immer er Plymouth besuchte, hörte Bulteel die Predigt von Robert Hawker. Bei einer Gelegenheit drängte er seinen Freund und Kollegen am Exeter College, Benjamin W. Newton, »zu kommen und Hawker zu hören«. Newton erwiderte: »Nein ... das werde ich niemals tun, er ist ein Calvinist.«³⁴⁷ Newton ging aber trotzdem hin und wurde gesegnet durch das, was er hörte. Danach sagte er: »Ich kehrte bald darauf nach Oxford zurück, aber Bulteel blieb zehn Tage länger in Dr. Hawkers Gesellschaft.«³⁴⁸

Sowohl Bulteel als auch Newton übernahmen calvinistische Grundsätze, Newton jedoch lehnte Hawkers Hoch-Calvinismus ab, den Bulteel in Oxford nachdrücklich vertrat.³⁴⁹ Die Bulteel-Newton-

343 Eines von Hawkers geistlichen Liedern, »Abba, Father, thus we call Thee« (oder »Abba, Father! We adore Thee«) mit einer entschieden calvinistischen Grundstimmung wurde in mindestens zwei weitverbreitete Liedersammlungen der *Brüder* aufgenommen, *A Few Hymns and Some Spiritual Songs for the Little Flock* (1856, 1881) und *The Believer's Hymn Book* (1884).

A. d. Ü.: Das ähnliche Lied »Abba, Father! We approach Thee« (deutsch: »Abba, Vater! Dir wir nahen« von R. Brockhaus) stammt von James George Deck (1807–1884). A. d. H.: Gelegentlich wird 1802 als sein Geburtsjahr angegeben.

344 ODNB und BDEB, s. n. »Henry Bellenden Bulteel«.

345 Fry MS, S. 115, 137–138.

346 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 254.

347 Fry MS, S. 99, vgl. S. 137–138. Burnham datiert dieses Ereignis auf Januar 1827. Burnham, *A Story of Conflict*, S. 56, Fußnote 81.

348 Fry MS, S. 99.

349 Die Entwicklung von Newtons Calvinismus wird in Kapitel 5 nachverfolgt. Vgl. auch M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 18–22.

Verbindung ist wichtig, weil Newton einer der wichtigsten Leiter in der einflussreichen Brüderversammlung in Plymouth werden sollte. Am Ende war es Newtons Lehre (über Fragen, die nicht mit dem Calvinismus zusammenhingen), die zum Brennpunkt der Kontroversen in den 1840er-Jahren wurde, sodass es zur Spaltung der Brüderbewegung in den *exklusiven* und den *offenen* Zweig kam.³⁵⁰

Bulteels calvinistische Auffassungen gewannen rasch an Profil, und sein Einfluss in Oxford war unmittelbar zu spüren. Carter merkt dazu an: »Seine Predigten hatten ein neues Feuer und waren von messerscharfer dogmatischer Präzision. Bald bekehrten sich etwa vierundsiebzig junge Männer unter seiner Verkündigung.«³⁵¹ Bulteel zog solche Mengen an, dass man plante, St. Ebbe's baulich zu erweitern. Doch nicht jeder war mit Bulteel einverstanden. Thomas Byrth, der zusammen mit Bulteel Kandidat für das Vikariat an St. Ebbe's gewesen war, schrieb: »Mr Bulteel, der mein erfolgreicher Rivale hinsichtlich der Stellung an St. Ebbe's war, hat hier kein geringes Aufsehen hervorgerufen, indem er den Ultra-Calvinismus verkündigte und Dr. Hawkers Traktate verbreitete. Wenn Sie wüssten, wie langsam wahre und geistliche Religion sich ihren Weg durch die kalte Atmosphäre und die tief verwurzelten Vorurteile dieses Ortes hier bahnt, könnten Sie nachempfinden, wie sehr ein derartiger Fehler zu beklagen ist.«³⁵² Byrth, der wahrscheinlich immer noch bitter war, weil man ihn übergangen und Bulteel den Vorzug gegeben hatte, behauptete weiter, dass »viele es bereuen, mich nicht unterstützt zu haben, und die meisten sehen mich als eine Art Prophet an, da ich die Folgen von Bulteels Anstellung vorausgesagt habe«³⁵³.

Die Aufregung rund um St. Ebbe's nahm noch zu, als der Vizekanzler der Universität einen Versuch unternahm, die Studenten der niederen Semester von der Predigt Bulteels fernzuhalten. Das

350 Hinsichtlich einer ausführlichen Behandlung in Buchlänge siehe Burnham, *A Story of Conflict*.

351 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 259.

352 Zitiert in: Stunt, *From Awakening*, S. 197.

353 Zitiert in: Burnham, *A Story of Conflict*, S. 56. Sowohl Stunt als auch Burnham zitieren aus: Moncreiff, *Remains*.

Unternehmen war erfolglos, und Newton erinnerte sich an die Dramatik: »Es war eine unglaubliche Bewegung; sie erregte, ja, sie erschreckte die ganze Universität, und die Autoritäten versuchten, sie niederzuschlagen, verboten den Besuch der St. Ebbe's-Kirche und befahlen, die Namen der Predigthörer aufzuschreiben.« Newton behauptete stolz: »Mein Name war der erste!«³⁵⁴

J. C. Philpot³⁵⁵, der sich 1835 von der Staatskirche trennte und den strikten Baptisten anschloss – später wurde er Herausgeber der hyper-calvinistischen Zeitschrift *The Gospel Standard* –, war begeisterter Zeuge von Bulteels kühner Bekräftigung des Hoch-Calvinismus. Er erinnert sich später:

Mr Bulteel hatte schon seit einigen Jahren die Lehren der Gnade angenommen und predigte sie mit großer Leidenschaft des Geistes und Stärke im Ausdruck. Es war ein neuer Ton an der gelehrten Universität und etwas nahezu Unerhörtes, dass ein *Fellow* und Tutor eines der Colleges ... die anstößigen Lehren des calvinistischen Bekenntnisses sich so gründlich aneignete und vor allem so freimütig verkündigte. Seine Kirche war überfüllt mit Zuhörern, und unter ihnen waren viele Studenten der Universität – und hier und da auch ein *Master of Arts*, so wie ich selbst –, von denen manche seine treuen und regelmäßigen Hörer wurden.³⁵⁶

Die Spannungen erreichten ihren Höhepunkt, als Bulteel die Universitätspredigt an St. Mary's im Februar 1831 hielt. Die Predigt wurde mit großer Spannung erwartet. Edward Burton, Regius-Professor für Theologie, vermerkte: »Man möge sich vor Augen führen, dass eine so zahlreiche Zuhörerschaft angezogen wurde, wie man sie in puncto Größe bis dato wohl noch nie innerhalb der

354 Fry MS, S. 135.

355 Darby behauptet, eine Rolle bei Philpots Bekehrung gespielt zu haben. Darby, *Letters*, Bd. 3, S. 167.

356 Philpot, *William Tiptaft*, S. 43 (A. d. Ü.: Hervorhebungen hinzugefügt). Auch zitiert in: Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 262.

Mauern von St. Mary's vorgefunden hatte.«³⁵⁷ Die Predigt (ausgehend von 1Kor 2,12) war eine kühne Verlautbarung calvinistischer Lehren und eine Zurechtweisung der Staatskirche in verschiedenen Punkten, nicht zuletzt wegen ihres Abweichens vom Calvinismus der 39 Artikel. Bulteel beschuldigte sie zum Beispiel folgendermaßen: »Während die Lehrartikel der Kirche ganz und gar für die freie Gnade und gegen den freien Willen sprechen (und gegen das Wirken des Menschen in der ganzen Frage unseres Heils), ist es doch offenkundig, dass die große Mehrheit der Bischöfe und Pfarrer weder nach diesen Artikeln lehrt noch predigt, sondern sie dreist verleugnet und diejenigen mit dem Namen *Häretiker* brandmarkt, die daran festhalten.«³⁵⁸

Die nun folgende Kontroverse führte zu zahlreichen Reaktionen. Burtons offizielle Antwort im Namen der Universität wurde als nicht besonders kraftvoll beurteilt.³⁵⁹ Er warf Bulteel vor, er habe Rechtfertigung mit Errettung verwechselt,³⁶⁰ wobei er behauptete, Rechtfertigung gründe sich auf freien Willen, Gehorsam und Buße. Weiter meinte Burton, die englische Reformation sei eigentlich lutherisch und nicht calvinistisch ausgerichtet gewesen.

Eine der bekannteren Antworten auf Burton wurde von John Nelson Darby verfasst, der bei Bulteels Predigt in St. Mary's anwesend war.³⁶¹ Darby verteidigte darin den calvinistischen Charakter der englischen Reformation. Sein Artikel enthielt zahlreiche Zitate von Theologen wie Martin Bucer und Peter Martyr Vermigli, die eindeutig eine reformierte Sicht der Prädestination vertraten, wie sie auch im 17. Artikel zum Ausdruck kam. Darby offenbarte seine eigenen Überzeugungen, als er schrieb: »Was mich angeht, so denke ich bei nüchterner Betrachtung, dass Artikel XVII über-

357 Burton, *Remarks*, S. 3; zitiert in: Stunt, *From Awakening*, S. 254, Fußnote 52.

358 Bulteel, *Sermon*, S. 47-48. Hervorhebung im Original.

359 Siehe Burnham, *A Story of Conflict*, S. 67-68, und Stunt, *From Awakening*, S. 255.

360 A. d. H.: Internet-Recherchen zufolge hat Burton dies Bulteel tatsächlich vorgeworfen (obwohl man hätte vermuten können, dass er statt »salvation« [»Heil, Errettung«] »sanctification« [»Heiligung«] gemeint hatte). Vgl. den englischen Wortlaut auf folgender Website: https://books.google.com/books?id=N_BvGOpn_K4C&printsec=frontcover&hl=ar#v=onepage&q&f=false (abgerufen am 22. 7. 2019).

361 Darby, *CW*, Bd. 3, S. 1-43.

aus weise ist, vielleicht sollte ich sagen, die weiseste und am besten zusammengefasste menschliche Wiedergabe der in ihm enthaltenen Ansichten, die ich kenne.«³⁶²

Nach einer umstrittenen Predigtreise in Westengland wurde Bulteels Lizenz als Vikar von St. Ebbe's eingezogen, und im Herbst 1831 verließ er die Kirche von England. Die Bulteel-Episode war eine bedeutsame Entwicklung. Die gemäßigten Calvinisten innerhalb der Staatskirche hatten sich jahrelang bemüht, für den Evangelikalismus ein gewisses Maß an Respekt zu erreichen; nun schien Bulteel jedweden erreichten Fortschritt ins Gegenteil verkehrt zu haben. Carter fasst die Auswirkung folgendermaßen zusammen:

Die Bulteel-Affäre vertiefte nicht nur die schon lange bestehende Spannung zwischen den Oxford-Evangelikalen und ihren Kritikern an der Universität, sondern offenbarte auch einige Risse, die sich nun innerhalb der evangelikalen Welt selbst auftraten. Die Strömung des Hoch-Calvinismus, die bis dahin eher eine Randerscheinung unter den wenig bekannten »Evangeliums-Geistlichen« gewesen war, tauchte nun inmitten der zentralen Festung der anglikanischen Kirche auf, und zwar in einer provokanten und kraftvollen Weise, die einen hohen Bekanntheitsgrad garantierte.³⁶³

Für die vorliegende Untersuchung liefert die Bulteel-Affäre eindeutige Belege dafür, dass zwei der bedeutendsten Führer unter den frühen *Brüdern*, Newton und Darby, enge Verbindungen zum Hoch- (und Hyper-) Calvinismus hatten.³⁶⁴ Keiner von beiden übernahm jedoch den extremeren Calvinismus von Bulteel oder Hawker.

362 A. a. O., Bd. 3, S. 3.

363 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 266.

364 Ein dritter wichtiger Führer unter den *Brüdern*, George Vicesimus Wigram (1805–1879), der später eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Versammlung in Plymouth spielte, war von 1826 an ebenfalls in Oxford, obwohl er nicht graduierte. Wigram war für Newton ein wertvoller Freund in Oxford; seine prägende geistliche Erfahrung machte er jedoch erst später in Genf in Verbindung mit dem *Réveil*. Stunt, *From Awakening*, S. 198–200.

Bis zur Mitte der 1830er-Jahre hatten sich die meisten Hyper-Calvinisten, die bisher in der Staatskirche waren, von ihr getrennt. Sie befanden sich nun hauptsächlich bei den strikten und den Partikular-Baptisten und verbreiteten ihre Version des Calvinismus durch verschiedene Zeitschriften, vor allem durch den *Gospel Standard*, der nach 1857 eine Auflage von über 17 000 erreichte.³⁶⁵ Die Hyper-Calvinisten zogen Aufmerksamkeit auf sich, indem sie den vielleicht berühmtesten Evangelikalen jener Zeit kritisierten: C. H. Spurgeon (1834 – 1892).³⁶⁶

Spurgeon war strikter Calvinist, aber auch vollmächtiger Evangelist. Er war ein scharfer Kritiker der hyper-calvinistischen Einschränkungen des Evangeliumsangebots.³⁶⁷ 1874 beschrieb Spurgeon die Lage des Calvinismus als »im Schwinden begriffen«. Er schrieb: »Die führenden calvinistischen Pastoren sind in letzter Zeit gefallen wie Blätter im Herbst, und Nachfolger tauchen keine auf.«³⁶⁸ Doch zu diesem Zeitpunkt war sogar der evangelikale Calvinismus, wie in Spurgeon vertrat, im Schwinden begriffen.

Calvinismus im Schottland des 19. Jahrhunderts

Die Lage des schottischen Calvinismus im 19. Jahrhundert ist komplex und verdient eigentlich eine eigenständige Untersuchung in Buchlänge. Dennoch ist es hilfreich, an dieser Stelle einigen Entwicklungen nachzuspüren, da die schottischen *Brüder* – besonders die *offene* Richtung – eine entscheidende Rolle in der weiteren Entwicklung der Bewegung im Verlauf des Jahrhunderts spielten.³⁶⁹

Das Bekenntnis von Westminster [*Westminster Confession of Faith*, WCF] war in lehrmäßiger Hinsicht der Maßstab der calvinistischen Orthodoxie in Schottland. Von 1647 an mussten alle Geist-

365 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 302.

366 Siehe I. Murray, *Spurgeon v. Hyper-Calvinism*, und Oliver, *History*, S. 342-352.

367 Siehe z. B. seine Predigt über Apostelgeschichte 3,19 in: *Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Bd. 14, S. 194.

368 *The Sword and the Trowel* (Febr. 1874), S. 50.

369 Siehe Dickson, *Brethren in Scotland*.

lichen der Kirche von Schottland das Bekenntnis unterschreiben, und diese Verpflichtung wurde in den 1690er-Jahren und wiederum 1711 bekräftigt. Auch die verschiedenen separatistischen Gruppen hielten am lehrhaften Kern des Bekenntnisses das ganze 18. Jahrhundert hindurch fest.³⁷⁰ Das 19. Jahrhundert jedoch erlebte mancherorts ein allmähliches Abdriften von jenem Herzstück lehrmäßiger Aussagen, sodass z. B. ab 1879 in der United Presbyterian Church ein striktes Festhalten am Westminster-Bekenntnis nicht mehr verlangt wurde. Um der neuen »Freiheit der Meinung« zu entsprechen, wurde von Geistlichen nur noch das Unterschreiben einer nicht näher bestimmten »Grundlage des Glaubens« [»substance of faith«] in Verbindung mit der WCF gefordert.³⁷¹ Bei der Free Church kam es 1892 zu einem ähnlichen »Deklarations-Erlass« [»Declaratory Act«], obwohl dies heftigen Widerstand unter den konservativen Gläubigen des Hochlands hervorrief, die dem Westminster-Bekenntnis gegenüber loyal blieben.³⁷²

Am bedeutungsvollsten für die vorliegende Untersuchung sind mit James Morison (1816–1893) verbundene Entwicklungen. Morison galt als »Schottlands prominentester arminianischer Prediger und Theologe«³⁷³. Nach dem Studium an der Universität von Edinburgh (1830–1834) ließ er sich am theologischen Seminar [*Theological Hall*] der United Secession Church für den geistlichen Dienst ausbilden, wo er sich mit Professor John Brown anfreundete. In der Kontroverse um die Versöhnung, die in der United Secession Church (1841–1845) ausgetragen wurde, spielte Brown eine wichtige Rolle, weil er dafür eintrat, die Reichweite der Versöhnung umfassender zu sehen, als dies traditionell gemäß dem Westminster-Bekenntnis der Fall war.

370 Dennoch lehnten manche die Lehre dieses Bekenntnisses hinsichtlich der Rolle der weltlichen Behörden in kirchlichen Angelegenheiten ab.

371 Siehe I. Hamilton, *Erosion*, S. 137-160. Zu den lehrhaften Trends dieser Zeit siehe auch: Cheyne, *Transforming of the Kirk*, S. 60-87.

372 Siehe J. MacLeod, *The Second Disruption*, S. 179-232.

373 *DSCHT*, s. n. »James Morison«, Morisons Lebensdaten sind hier fälschlicherweise mit 1816 bis 1863 angegeben; in Wirklichkeit lebte er bis 1893. Hilfreiche Zusammenfassungen über Morison finden sich auch in *BDE*, *BDEB* und *ODNB*.

Morison erhielt 1839 seine Predigtlizenz und wurde in den Norden Schottlands gesandt, wo er mit großem Interesse einige Erweckungen beobachtete. Er las Charles Finneys *Lectures on the Revival of Religion*³⁷⁴, was einen tiefen Einfluss auf ihn ausübte – und zwar in einem solchen Maße, dass er in einem Brief an seinen Vater erklärte: »Ich habe aus diesem Buch mehr Nutzen gezogen als aus allen anderen menschlichen Ausarbeitungen zusammengenommen.«³⁷⁵ Dementsprechend begann er, seine Ansichten zu ändern, wozu auch gehörte, dass er fortan ein universales Verständnis der Versöhnung hatte. Morison wurde an die Clerk's Lane Church in Kilmarnock berufen, aber bald schon tauchten Fragen hinsichtlich seiner calvinistischen Orthodoxie auf. Er wurde im März 1841 vor das Presbyterium von Kilmarnock bestellt und umgehend von seinem Dienst suspendiert, wobei er gegen diese Entscheidung Berufung vor der Synode der United Secession Church einlegte, die im Juni zusammentrat. Die Berufung wurde abgewiesen und Morison aus seinem geistlichen Amt entlassen. Daraufhin folgten viele Mitglieder von Morisons Gemeinde ihm in die Sezession. Sein ehemaliger Professor, John Brown, distanzierte sich öffentlich vom Beschluss der Synode, Morisons Berufung abzuweisen, was von einigen als Browns Billigung der Ansichten seines ehemaligen Studenten interpretiert wurde. Dies führte zu einer lang anhaltenden Kontroverse in der United Secession Church über die Reichweite der Versöhnung.³⁷⁶

Bis 1843 hatte Morison die arminianische Theologie vollends übernommen, wobei er in diesem Jahr mit drei anderen suspendierten Geistlichen, die seine Ansichten teilten (darunter sein Vater)³⁷⁷, die Evangelical Union gründete – einen Verband von Gemeinden,

374 A. d. Ü.: Deutsche Ausgabe: *Erweckung – Gottes Verheißung und unsere Verantwortung*, Siegen: Bernard, 1987. A. d. H.: Hinsichtlich des Originaltitels gibt es verschiedene Versionen. Neben dem oben angegebenen findet sich im Internet z. B. die Variante *Lectures on Revivals of Religion*.

375 Adamson, *Life*, S. 55.

376 In Bezug auf eine ausführliche Diskussion der Kontroverse siehe I. Hamilton, *Erosion*, S. 43-81.

377 Morison verfasste eine biografische Skizze seines Vaters, Rev. Robert Morison (1782 – 1855), in: Morison, *Worthies*, S. 9-23.

die sich durch evangelistische Verkündigung im Stil von Finney und eine Ablehnung des Calvinismus vereint wussten.³⁷⁸ Zu ihrer Version des Arminianismus – oft als »Morisonianismus« bezeichnet – gehörte eine Betonung der Liebe Gottes zu allen, bedingte Erwählung, universale Versöhnung sowie das allumfassende Wirken des Heiligen Geistes in allen Menschen, obwohl dieses Werk letztendlich abhängig sei vom freien Willen der Menschen, die Heilbotschaft anzunehmen oder zu verwerfen. Was Morison während seines Dienstes tat, war erheblich. Er verhalf dem Arminianismus zur Akzeptanz in einem Land, das lange vom Calvinismus dominiert worden war. Foster merkt an: »Seine Lehrtätigkeit hatte beträchtlichen Einfluss über die Grenzen der Evangelical Union hinaus, besonders unter den schottischen Kongregationalisten und Baptisten. Gegen Ende seines Lebens durfte Morison erfahren, wie seine Ideen zu weitverbreiteter Akzeptanz in Schottland gelangten; sogar in presbyterianischen Kreisen war er respektiert.«³⁷⁹

1851 verließ Morison Kilmarnock, um in der Glasgower Gemeinde der Evangelical Union zu dienen. Das Werk gedieh, und 1853 wurde in der North Dundas Street ein Gemeindehaus errichtet. Morison führte dort seinen Dienst weiter, bis ihn seine nachlassende Gesundheit 1884 zwang, in den Ruhestand zu gehen. Eine der aktiven Familien in der North Dundas Street Church war die Familie Marshall. John Wallace Marshall war Laienprediger und Ältester. Nachdem sich sein Sohn Alexander Marshall

378 Siehe *DSCHT*, s. v. »Evangelical Union«; F. Ferguson, *History*. Vgl. Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 41-47.

379 *BDEB*, s. n. »James Morison«, S. 792. Dies soll nicht heißen, dass Morison und sein Kreis die Einzigen in ganz Schottland gewesen wären, die für den Arminianismus eintraten. John MacLeod Campbell (1800 – 1872) und Thomas Erskine (1788 – 1870) hatten schon früher (1828 – 1831) eine Kontroverse über die Versöhnung aufgrund ihrer Befürwortung einer universalen Versöhnung ausgelöst, und Erskine veröffentlichte 1837 eine Ablehnung der calvinistischen Erwählungslehre in Buchlänge. Campbell verwarf später das Konzept des stellvertretenden Strafleidens [*penal substitution*] und befürwortete eine Auffassung, die Christi Leiden als stellvertretende Buße [*vicarious repentance*] für die ganze Menschheit ansah. Sowohl Campbell als auch Erskine spielten eine Rolle in dem Bemühen, die schottische Theologie in freiere Bahnen zu lenken. Im Blick auf wichtige diesbezügliche Studien siehe P. Stevenson, *God in Our Nature*, und Horrocks, *Laws of the Spiritual Order*. Zu Erskine und Campbell siehe Torrance, *Scottish Theology*, S. 263-317.

(1847³⁸⁰ – 1928) im Jugendalter bekehrt hatte, engagierte auch er sich aktiv in der Evangelical Union. Alexander Marshall entfaltete schon bald seine Gaben als Evangelist und diente schließlich als Leiter der Heimatmission der Evangelical Union. Bald wurde er bekannt als »einer ihrer feurigsten Prediger«³⁸¹. Als Mitglied der Gemeinde in der North Dundas Street genoss Marshall Morisons Freundschaft. Morison empfahl ihn persönlich als Seelsorgehelfer für die evangelistische Kampagne von Moody in Glasgow im Jahr 1874 und druckte einige von Marshalls Artikeln in den Veröffentlichungen der Evangelical Union.³⁸² Marshall widerstand aber dem Drängen seiner Freunde, sich innerhalb der Evangelical Union zum Prediger ausbilden zu lassen, und fing um 1874 an, sich mit einer kleinen Gruppe von *Brüdern* zu versammeln. Er wurde vom Biblizismus der *Brüder*, ihrer urchristlichen Ekklesiologie und ihrem evangelistischen Eifer angezogen. 1876 war er bereits vollzeitlicher Evangelist unter den *Brüdern* geworden und wirkte bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein als geschätzter Arbeiter im Werk des Herrn und als populärer Autor.³⁸³ Bezeichnenderweise gab Marshall seinen Arminianismus nicht auf, als er sich den *Brüdern* anschloss; er führte ihn vielmehr in der Bewegung ein. Die folgenden Kapitel beschäftigen sich unter anderem mit Marshalls Denken über entscheidende soteriologische Lehren und damit, inwieweit sie mit dem Gedankengut einer großenteils calvinistischen Bewegung vereinbar waren.

Obwohl sich also manche von den Lehren der Gnade bewegten, war der Westminster-Calvinismus immer noch die »vorherrschende Theologie« unter den konservativen Evangelikalen. Cheyne behauptet: »Selbst noch in den 1860er- und 1870er-Jahren war die zahlenmäßige Mehrheit in jeder presbyterianischen Denomination, theologisch gesprochen, eindeutig auf der konservativen

380 A. d. H.: Manche Quellen, darunter das *Brethren Archive*, geben den 13. 12. 1846 als sein Geburtsdatum an.

381 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 27.

382 A. a. O., S. 30, 115.

383 Pickering, »Home-Calling of a True Gospel Warrior«, S. 411-412.

Seite.«³⁸⁴ In der Mitte des 19. Jahrhunderts demonstrierte die Free Church z. B. ihren Calvinismus durch ihr »striktes Festhalten an den Lehren der Prädestination und der göttlichen Ratschlüsse«³⁸⁵. Thomas Chalmers war eine wichtige Stimme unter den Vertretern eines eher gemäßigten Calvinismus; er trug dazu bei, »den dogmatischen Charakter« des Calvinismus abzumildern, »sodass er den praktischen Bedürfnissen der zeitgenössischen Evangelisation angepasst werden konnte«³⁸⁶. Ein kraftvoller Calvinismus dominierte weiterhin in bestimmten Gemeinden des Hochlands, verteidigt von John Kennedy (1819–1884), dem einflussreichsten Geistlichen, der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im schottischen Hochland wirkte.³⁸⁷ Kennedy setzte neuen Trends in der Ekklesiologie, der Liturgie, der Verkündigung und der Lehre heftigen Widerstand entgegen.³⁸⁸ Dies wurde besonders sichtbar in seiner Ablehnung der Moody-Kampagne in Schottland in den Jahren 1873–1874. Ihm waren die neuen Methoden zuwider, und er war sicher, dass die Schwärmerei der Erweckungsversammlungen keine dauerhaften Ergebnisse hervorbringen würde.³⁸⁹ Vor allem aber fürchtete er, die Neuerungen der Kampagne würden die calvinistische Orthodoxie unterminieren. Er meinte, die neuen Evangelisationsmethoden »ignorierten die Souveränität und Macht Gottes bei der Austeilung seiner Gnade«. Indem er über Evangelisten wie Moody schrieb, erklärte er:

Menschen, die darauf bedacht sind, ein bestimmtes Ergebnis zu sichern, und entschlossen sind, es selbst hervorzubringen, denken nicht gern an einen alles beherrschenden Willen, dessen

384 Cheyne, »The Place of the Confession«, S. 22.

385 Drummond und Bulloch, *The Church in Victorian Scotland*, S. 21.

386 A. a. O., S. 17.

387 Macleod nannte Kennedy »den großen Prediger seiner Generation in Schottland« und behauptete: »Die großen Puritaner hatten keinen herausragenderen Nachfolger im geistlichen Dienst im Schottland des 19. Jahrhunderts.« Macleod, *Scottish Theology*, S. 327. William Cunningham (1805–1861) war eine andere wichtige Stimme für den traditionellen Calvinismus in der Free Church.

388 Siehe besonders Sell, *Defending and Declaring*, Kapitel 2 (»John Kennedy of Dingwall [1819–1884]: The Old Paths«), S. 17–38.

389 K. Ross, »Calvinists in Controversy«, S. 53.

souveränem Geheiß sie sich beugen müssen, und an die Notwendigkeit des Wirkens einer allmächtigen Kraft, deren Handeln durch einen anderen Willen als den ihren gesteuert werden muss. Bestimmte Vorgehensweisen müssen auch zu bestimmten Resultaten führen. Für diesen selbstsüchtigen Eifer, für diese arrogante Entschlossenheit, aus dem Werk der Bekehrung ein kontrollierbares Geschäft zu machen, ist jede Anerkennung der Souveränität Gottes unerträglich.³⁹⁰

Auch das Phänomen »plötzlicher« Bekehrungen war verdächtig – sie erweckten eher den Eindruck menschlicher Manipulation, als dass sie auf das souveräne Werk Gottes hindeuteten. Kennedys Protest erfuhr Widerspruch von seinem calvinistischen Glaubensbruder Horatius Bonar, der wie er Geistlicher in der Free Church war. Bonar wies darauf hin, dass die im Neuen Testament beschriebenen Bekehrungen plötzlich und deshalb ein Resultat des souveränen Wirkens Gottes waren. Außerdem stehe es Gott frei, sein Werk auf verschiedene Weisen zu vollbringen, wie durch die Evangelikale Erweckung im 18. Jahrhundert bewiesen worden sei: »Er hat nicht nur durch den Calvinisten Whitefield, sondern auch durch den Arminianer Wesley gewirkt.«³⁹¹

Kenneth Ross vermutet, dass die unterschiedliche Sichtweise zum Teil darin liegt, dass traditionelle Muster geistlichen Dienstes immer noch relativ wirksam waren in konservativen Hochland-Gemeinden wie Dingwall, wo Kennedy arbeitete, während solche Methoden in den städtischen Zentren des Tieflands, wo Bonar wirkte, ineffektiv geworden waren. Daher »bedeutete das Organisieren spezieller evangelistischer Kampagnen für Bonar nicht das Leugnen der Souveränität Gottes, sondern – in demütiger Abhängigkeit von ebendieser Souveränität – den Versuch, den missionarischen Anforderungen einer veränderten Zeit zu entsprechen«³⁹². Der Hochland-Calvinismus hatte seinen eigenen Charakter, sein

390 Kennedy, *Hyper-Evangelism*, S. 13.

391 Bonar, *The Old Gospel*, S. 10.

392 K. Ross, »Calvinists in Controversy«, S. 55.

eigenes Ethos und seine eigene Tradition – alles Merkmale, die mit der Moody-Kampagne unvereinbar waren.³⁹³ Das soll nicht heißen, dass der Hochland-Calvinismus notwendigerweise Hyper-Calvinismus gewesen wäre. Kennedy praktizierte und verteidigte das freie Angebot des Evangeliums für alle. Sell erklärt: »Kennedy bot die Errettung in Christus allen an, die kamen, um die Heilsbotschaft zu hören. Er ermunterte nicht zu ungueter Selbstbetrachtung; er verkündete nicht, das Evangelium sei lediglich für »empfindsame Sünder«; und er war kein Antinomist. Hoch-Calvinist war er sehr wohl; aber ein Hyper-Calvinist war er nicht.«³⁹⁴ Die jeweilige Sichtweise von Kennedy bzw. Bonar macht deutlich, dass es innerhalb des Westminster-Calvinismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Spektrum sowohl traditioneller als auch progressiver Ansätze gab.

Auf diesem Hintergrund lässt sich die Verbindung zu den *Brüdern* auf mindestens zweierlei Weise herstellen, die uns zur Diskussion in den nächsten Kapiteln führt. Erstens war John Nelson Darby, ein leidenschaftlicher Calvinist, kritisch gegenüber Moodys Arminianismus und skeptisch angesichts der Evangelisationskampagne in Schottland – er bezweifelte, dass die Arbeit dauerhafte Ergebnisse zeitigen würde. Darby schrieb: »Ich bin völlig überzeugt, dass sie die Weltförmigkeit bei den Heiligen nähren wird; sie wird Häresie und falsche Lehre fördern.« Er glaubte durchaus, dass auch wirkliche Bekehrungen geschehen waren, aber er hielt den Anteil echter Bekehrungen für gering – »vielleicht fünfundsiebzig von fünfzehnhundert angeblichen Bekehrungen«³⁹⁵. Zweitens: Wenn wir das Ethos des Hochland-Calvinismus etwas verstehen, dann hilft uns das bei der Erklärung, warum *Brüder*-Evangelisten wie Donald Ross, Donald Munro (und besonders Alexander Marshall) so viel Widerstand gegen ihre dortige Verkündigung erfuhren. Auf dieses Thema werden wir in Kapitel 7 zurückkommen.

393 A. a. O., S. 60.

394 Sell, *Defending and Declaring*, S. 33-34.

395 Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 257-259 (1874).

Die Erweckungen von 1859 bis 1860

Die Erweckungen in Ulster und im Nordosten Schottlands waren ein wichtiger Katalysator für das Wachstum der Evangelikalen – und, im engeren Sinne, der *Brüder* – in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.³⁹⁶ Viele Führer unter den *Brüdern* nahmen an der Erweckungsbewegung Anteil oder wurden durch sie bekehrt.³⁹⁷ Andere wirkten im Umfeld der Erweckung, indem sie deren segensreiche Auswirkungen nutzten und vollzeitliche Evangelisten wurden. Dadurch trugen sie sehr dazu bei, die Bewegung in Großbritannien und darüber hinaus zu verbreiten. Die Erweckungen formten auch das Ethos der Brüderbewegung, besonders der *offenen* Richtung, die Coad insgesamt als »Evangeliums-Mission« beschreibt³⁹⁸, wobei es auch Reise-Evangelisten gab, die unter freiem Himmel oder in Zelten und gemieteten Hallen predigten.

Aber was können wir über die Theologie sagen, die durch die Erweckungen hervorgebracht wurde? Wie wir in Kapitel 7 sehen werden, gab es viele Kritiker aus der reformierten Tradition, die nicht nur gegen die neuen Methoden Einwände hatten, sondern auch gegen den arminianischen Charakter der Verkündigung.³⁹⁹ Andererseits nahmen viele Calvinisten an den Erweckungsversammlungen teil und hielten dabei konsequent an ihren Prinzipien fest, einschließlich der Lehren der menschlichen Unfähigkeit und der bedingungslosen Erwählung. McKee beschreibt die Situation in Ulster und verweist dabei auf »eine beträchtliche Menge an Belegen für orthodoxe calvinistische Lehre während dieser Erweckungszeit, und darüber hinaus bezeugt die so oft auf die souveräne Gnade Gottes gelegte Betonung

396 Siehe Grass, *Gathering to His Name*, S. 117-128; Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 59-75; Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 116-117. Siehe auch: Jeffrey, *When the Lord Walked the Land*.

397 Die *Brüder*-Zeitschrift *The Harvester* schätzte, dass etwa 80 Prozent derjenigen Führerpersönlichkeiten, die in dem von Henry Pickering herausgegebenen Werk *Chief Men among the Brethren* skizziert werden, »im Blick auf ihre Bekehrung oder ihren christlichen Dienst durch die Erweckung »nachhaltige Impulse empfangen«. Mills und Sookhdeo, »Revival and the Brethren«, S. 262.

398 Coad, *History of the Brethren*, S. 185.

399 Z. B. W. Hamilton, *Inquiry*, S. 174-176.

ein weitverbreitetes calvinistisches Ethos. Es herrschte bei einer großen Anzahl von Presbyterianern vor, die an der Erweckung beteiligt waren.«⁴⁰⁰ Carson vermutet: »Das Werk war so sehr das Werk Gottes, dass es vergleichsweise wenig der Begabung außergewöhnlicher Prediger verdankte.«⁴⁰¹ In diesem ganzen Buch werden wir die Soteriologie der *Brüder* untersuchen und der Frage nachgehen, wie sie ihre Verkündigung beeinflusste.

Der Calvinismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts schien der Calvinismus im Schwinden begriffen. Er wurde bei konservativen Gruppen am Leben erhalten und durch Spurgeon, »den strahlendsten Stern des Evangelikalismus«, vor dem Vergessen bewahrt. Doch selbst Spurgeons Einfluss konnte nicht verhindern, dass die Lehren der Gnade bei den Evangelikalen zunehmend an den Rand gedrängt wurden.⁴⁰² Schon 1858 veröffentlichte Silas Henn *Spurgeon's Calvinism Examined and Refuted*⁴⁰³, worin er die Verteidigung des Calvinismus durch den schon damals bekannten Prediger als eine Art altertümliche Kuriosität ansah. Er schrieb:

Für viele ist die calvinistische Debatte seit Langem beigelegt, und vergleichsweise wenige wagen es in unserer Zeit, inmitten all der aufgeklärten christlichen Sichtweisen, offen und ohne Maske die sonderbaren Lehren Johannes Calvins zu verkündigen. Selbst auf vielen erklärtermaßen calvinistischen Kanzeln sind die Lehren weitgehend abgewandelt, und echter Calvinismus ist in den Hintergrund getreten. Aber es gibt einige, die ihn in all seiner

400 McKee, »Revivals«, S. 98.

401 J. T. Carson, *God's River in Spate*, S. 112.

402 J. C. Ryle (1816–1900) war der herausragendste evangelikale Calvinist innerhalb der Kirche von England. Siehe besonders Ryle, *Light from Old Times*.

403 A. d. Ü.: Svw. *Spurgeons Calvinismus geprüft und widerlegt*. A. d. H.: Die Formulierung »durch den schon damals bekannten Prediger« bezieht sich darauf, dass Spurgeon zu diesem Zeitpunkt gerade einmal 24 Jahre alt war.

Länge und Breite vertreten, und von diesen ist Pastor C. H. Spurgeon, der bekannte Prediger in der Music Hall in den Royal Surrey Gardens, der prominenteste.⁴⁰⁴

Diese Meinung teilte auch 15 Jahre später R. W. Dale, ein führender kongregationalistischer Pastor, der einen progressiveren Evangelikalismus vertrat. Im *Daily Telegraph* legte Dale im Dezember 1873 die Einschätzung vor, »dass der Calvinismus unter Baptisten beinahe als veraltet ausgemustert wäre, wenn er nicht durch Mr Spurgeons kraftvollen Einfluss noch verteidigt werden würde«⁴⁰⁵.

Spurgeon schrieb eine Antwort auf Dale in *The Sword and the Trowel* (»The Present Position of Calvinism in England«⁴⁰⁶), worin er einer optimistischeren Beurteilung Ausdruck gab: »Unsere Einschätzung ist das genaue Gegenteil dessen, was Mr Dale meint ... Wir sind überzeugt, dass der Calvinismus, den wir mit Freuden predigen – weit davon entfernt, eine veraltete Theorie zu sein –, in zunehmendem Maße die Gedanken vieler Christen beschäftigt.«⁴⁰⁷ Jedoch erwies sich Spurgeons Optimismus als Irrtum. Murray stellt fest: »In den 1880er-Jahren kam Spurgeon zu der Einsicht, dass der Strom der Zeit gegen und nicht für den Calvinismus war. Als Dale 1881 seine Ansicht wiederholte, dass »Mr Spurgeon unter den modernen Führern der evangelikalen Freikirchen mit seiner Treue zum alten calvinistischen Bekenntnis völlig allein steht«, versuchte Spurgeon nicht mehr, diese Aussage zu widerlegen.«⁴⁰⁸ Er bekannte 1884: »In puncto Theologie stehe ich, wo ich stand, als ich zu predigen begann, und ich stehe fast allein ... Ich könnte meine frühesten Predigen jetzt genauso ohne Abänderung halten, was die grundlegenden Lehren betrifft. Ich stehe fast exakt da, wo Calvin stand ... [aber] diese Position wird von wenigen eingenommen.«⁴⁰⁹

404 Zitiert in: I. Murray, *Forgotten Spurgeon*, S. 53-54. Deutsche Ausgabe: C. H. Spurgeon, wie ihn keiner kennt, Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1992, S. 53-54.

405 A. a. O., S. 170. Deutsch: a. a. O., S. 170.

406 A. d. Ü.: Svw. »Die gegenwärtige Position des Calvinismus in England«.

407 Spurgeon, »Present Position«, S. 50.

408 I. Murray, *Forgotten Spurgeon*, S. 176. Deutsch: a. a. O., S. 176.

409 Spurgeon, *Autobiography*, Bd. 2, S. 393. Zu Spurgeons »Defence of Calvinismus« [A. d. Ü.: svw. »Verteidigung des Calvinismus«] siehe Spurgeon, *Autobiography*, Bd. 1, S. 163-175.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts übte die allmählich vordringende liberale Theologie einen immer stärkeren Einfluss auf den Evangelikalismus aus.⁴¹⁰ So veröffentlichte z. B. der in London wirkende kongregationalistische Pastor James Baldwin Brown 1859 sein Werk *The Divine Life in Man*⁴¹¹. Das Buch forderte »einen Bruch mit dem lehrhaften Erbe des gemäßigten Calvinismus« und betonte stattdessen die Vaterschaft Gottes, die Freiheit des Menschen und die Verantwortung, der Gerechtigkeit nachzujagen.⁴¹² Andere Fragen beschäftigten die Aufmerksamkeit der Evangelikalen, wie z. B. die Bibelkritik⁴¹³, eine abgemilderte Version der Versöhnung, eine nachgiebigere Haltung gegenüber der ewigen Verdammnis und die Evolutionslehre Darwins.⁴¹⁴ In der Downgrade-Kontroverse von 1887 bis 1888 trat Spurgeon dem vordringenden Liberalismus in seiner eigenen Denomination entschlossen entgegen, und doch hielt er es für notwendig, sich von der Baptist Union zu trennen.⁴¹⁵ Spurgeons Haltung war dabei kein Protest gegen die arminianische Theologie; es ging um etwas Grundlegenderes. Spurgeon »kritisierte diejenigen, die – beeinflusst von zeitgenössischen intellektuellen Strömungen – ›das stellvertretende Sühneopfer aufgaben, die Inspiration der Heiligen Schrift leugneten und die Rechtfertigung aus Glauben verunglimpften«⁴¹⁶.

Am Ende des Jahrhunderts war das Interesse an einer Fortführung der Calvinismus-Arminianismus-Debatte in erheblichem Maße geschwunden, sodass sich 1891 die traditionell calvinistische Baptist Union mit den evangelikalen Arminianern der New Con-

410 Siehe Bebbington, *Dominance of Evangelicalism*, S. 163-183.

411 A. d. Ü.: Sw. *Das göttliche Leben im Menschen*.

412 Bebbington, a. a. O., S. 166.

413 A. d. H.: Hier ist diejenige Bibelkritik gemeint, die im 18. Jahrhundert als Pentateuchkritik entstanden war und inzwischen auch Großbritannien erfasst hatte.

414 Bebbington, a. a. O., S. 259.

415 Zur Downgrade-Kontroverse siehe Hopkins, *Nonconformity's Romantic Generation*, S. 193-248, und Nettles, *Living by Revealed Truth*, S. 541-578.

416 Bebbington, »Evangelicalism«, S. 248. Originalzitat: *The Sword and the Trowel* (April 1887), S. 195.

nexion⁴¹⁷ zusammenschließen konnte.⁴¹⁸ Für unsere Zwecke stellen wir hier fest, dass die *Brüder* den liberalen Tendenzen des »neuen Evangelikalismus« hartnäckig widerstanden, doch werden wir in den folgenden Kapiteln untersuchen, ob auch der vom Calvinismus zunehmend abrückende Trend seinen Niederschlag in der Theologie der *Brüder* fand oder nicht.

Abschließende Bemerkungen

Obwohl sich dieses und die vorangehenden Kapitel mit einem weiten Bereich befasst haben, sind die darin behandelten Themen keineswegs erschöpfend behandelt worden. Unser Ziel war es vielmehr, grundlegende Hintergrundinformationen zum Wesen calvinistischer Soteriologie zu liefern und einen allgemeinen Eindruck von der Calvinismus-Debatte unter den Evangelikalen ab dem 17. Jahrhundert zu vermitteln. Dazu wollten wir einige Trends im Calvinismus des 19. Jahrhunderts beleuchten, um den Rahmen für unsere Untersuchung der Entwicklung bei den *Brüdern* abzustecken. Wir haben festgestellt, dass die calvinistisch-arminianische Debatte einen zentralen Aspekt evangelikaler Theologie darstellte und dass es auch innerhalb der calvinistischen Tradition ein breites Spektrum von Denkansätzen gab. Diese waren jedoch nicht auf die rein akademischen Debatten der Gelehrten beschränkt – sie waren vielmehr entscheidend für das richtige Verständnis des Evangeliums selbst, das den Evangelikalen so sehr am Herzen lag. Im Mittelpunkt der Debatte standen das Wesen und die Reichweite der göttlichen Souveränität, das Wesen der Prädestination und des Werkes Christi in der Erlösung sowie die Rolle der menschlichen Verantwortung angesichts der Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menschen. Alle

417 A. d. Ü.: Die 1770 gegründete New Connexion of General Baptists, eine Richtung der arminianisch-baptistischen Tradition, hatte ihre meisten Gemeinden in den industriell-urbanen Zentren Mittelenglands. Unter John Clifford, dem Präsidenten der Baptist Union – der aber innerhalb der New Connexion getauft und ordiniert worden war –, schlossen sich 1891 Baptist Union und New Connexion zusammen.

418 Sell, *Great Debate*, S. 95.

diese Fragen hatten unmittelbare Relevanz im praktischen Dienst der Verkündigung und Evangelisation und konnten nicht einfach ausgeklammert werden.

Obwohl die *Brüder* sich in ihrem Selbstverständnis oft abseits der Einflüsse der Welt und manchmal sogar außerhalb der Evangelikalen sahen (also darauf bedacht waren, sich von »den Sekten und Parteiungen« fernzuhalten), offenbarten sie dennoch Wesenszüge sowohl des gemäßigten als auch des Hoch-Calvinismus – d. h. von Strömungen, die wir in diesen einleitenden Kapiteln beleuchtet haben. In den folgenden Kapiteln werden wir zu zeigen versuchen, dass eine calvinistische Soteriologie in der Tat ein Wesensmerkmal des Denkens der *Brüder* war, und wir werden die genaue Ausformung erkunden, in die sich der Calvinismus der *Brüder* im 19. Jahrhundert kleidete.

4. »Der völlige Ruin des Menschen«

Die gefallene menschliche Natur im Denken der *Brüder*

*Wer war'n wir, die ans Licht gebracht
Du hast aus Tod und Grabesnacht?
Aussätzig außen, voller Sünde,
Und ganz und gar verderbt von innen.*

William Kelly⁴¹⁹

*Der Mensch hat ... kein Herz, um Gott lieben, keine Kraft,
um Gott verstehen, keinen Willen, um Gott gehorchen zu kön-
nen. Er ist unheilbar und heillos böse; weil es seine einzige
moralische Kraft ist, dem zu folgen, was seine Natur ihm ge-
bietet, [ist er darauf bedacht,] fortwährend Gott zu hassen,
Gott zu missachten und Gott zu misstrauen.*

John Eliot Howard⁴²⁰

Historischer Hintergrund

In vieler Hinsicht ist die Frage, bis zu welchem Grad der Sündenfall die menschliche Natur in Mitleidenschaft gezogen hat, die fun-

419 Kelly, *Hymns and Poems*, S. 13. A. d. Ü.: Originaltext: »For what were we whom Thou didst save / But helpless victims of the grave? / Our outer life oerspread with sin, / And not a jot of good within.«

420 Howard, »*New Views*«, S. 7. A. d. Ü.: Vgl. das Konzil von Arausio/Orange (s. u.): »... dass der freie Wille durch die Sünde des ersten Menschen so gebeugt und geschwächt wurde, dass hernach keiner Gott lieben, wie es sich gehörte, an Gott glauben oder Gottes wegen wirken kann, was gut ist, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit zuvorkommt ...« A. d. H.: Der Wortlaut findet sich auf folgender Website: <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekennnisse:arausiicum> (abgerufen am 22.7.2019).

damentale Frage der Calvinismus-Arminianismus-Debatte. Haben die Menschen noch ein Stück weit die moralische oder geistliche Fähigkeit behalten, um sich Gott zuwenden zu können? Oder hat die Sünde derart auf den menschlichen Willen eingewirkt, dass jegliche geistliche Fähigkeit verloren ist? Kann das menschliche Herz aus seiner eigenen Kraft heraus Gott annehmen, oder ist es lediglich in der Lage, ihn zu verwerfen? Aus historischer Sicht haben sich in der Theologie drei wichtige Positionen in den Diskussionen über die menschliche Sündhaftigkeit und den Zustand des Willens herausgebildet. Diese Positionen werden hier kurz zusammengefasst, damit wir uns nach dieser erforderlichen Vorarbeit einer Untersuchung im Blick darauf zuwenden können, was die *Brüder* über diese Themen gelehrt haben.

Pelagianismus

Am Ende des 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts lehrte Pelagius, dass die Menschen einen absoluten freien Willen besitzen, was die Fähigkeit einschließt, Gott zu gehorchen und sich von Sünde zu enthalten. Nach Pelagius ist es absurd, wenn Gott Gehorsam gebietet und die Menschen dennoch unfähig sind, diesen Geboten zu gehorchen. Während Gottes Gnade in Form des Gesetzes und der Lehre Christi als äußere Hilfe zur Verfügung steht, ist dies streng genommen nicht nötig, weil die Menschen die angeborene Fähigkeit haben, Gott vollkommen zu gehorchen. Zur Frage der Erbsünde lehrte Pelagius, dass Adams Sünde nur ihn selbst schädigte. Niemand ererbt von Adam eine verderbte Natur oder eine Neigung zu sündigen; vielmehr wird jeder Einzelne im gleichen Zustand geboren wie Adam vor dem Sündenfall. Der Pelagianismus wurde auf dem Konzil von Karthago im Jahr 418 verurteilt, wobei das Konzil von Ephesus (431) und wiederum das Konzil von Orange (529) diese Entscheidung bestätigten.

Augustinismus

Augustinus bekämpfte den Pelagianismus energisch. Er behauptete, dass der menschliche Wille – als Resultat des Sündenfalls – irreparabel beschädigt sei. Durch Adams Sünde ererben die Menschen eine verderbte Natur und eine Neigung zu sündigen. Der Zustand des gefallen Menschen wird sogar beschrieben als *non posse non peccare* («nicht in der Lage sein, nicht zu sündigen»). Die Menschen besitzen einen freien Willen in dem Sinn, dass sie zu willensgesteuerten Entscheidungen in der Lage sind. Jedoch strebt in ihrem gefallen Zustand ihr Wille von Gott weg und ist zur Sünde hin gerichtet. Wären sie ihrer eigenen Kraft überlassen, würden sie niemals Christus aufnehmen. Wenn es nun um die Errettung geht, beschließt Gott, einige zu erretten, indem er ihnen zuvorkommende Gnade⁴²¹ gewährt – d.h. Gnade, die vor irgendeiner Reaktion des Sünders kommt. Diese Gnade ist wirksam in dem Sinn, dass sie stets ihr Ziel erfüllt: die Bekehrung des Willens. Gottes Gnade erweckt den erwählten Sünder und gestaltet seinen Willen um, sodass er jetzt *willentlich* Christus aufnimmt.

Semipelagianismus

Nicht alle, die den Pelagianismus verurteilten, waren mit der Gesamtheit der von Augustinus vorgebrachten Alternativen zufrieden. Der hauptsächliche Wortführer der Richtung, die man später als »Semipelagianismus«⁴²² bezeichnete, war Johannes Cassianus,

421 A. d. H.: Dieser Begriff findet sich auch bei Calvin. Vgl. dazu sein Hauptwerk *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, a. a. O., II,3,7 (S. 157).

422 Der eigentliche Begriff wurde erst im 16. Jahrhundert geprägt. Pelikan kommentiert ironisch: »Die Neigung, jede lehrmäßige Position mithilfe eines entsprechenden Namens einer bestimmten theologischen Richtung zuzuordnen, führte zur Erfindung des Begriffs ›Semipelagianismus‹, der sogar noch weniger nützlich ist als die meisten derartigen Bezeichnungen« (Pelikan, *Emergence*, S. 318). Manche bevorzugen den Begriff »Semi-Augustinismus«, wobei Augustinus selbst die Semipelagianer als »Brüder von uns« bezeichnete [*isti fratres nostri*], wenn er auch meinte, sie seien immer noch »im Dunkel bezüglich der Frage der Prädestination der Heiligen« [*adhuc quippe in quaestione caligant de praedestinatione sanctorum*]. Außerdem »unterscheidet sie« nach Augustinus ihre

Gründer und Abt des Klosters St. Viktor bei Massilia (Marseille). Diejenigen, die wie er Augustinus kritisierten, behaupteten, dass die Menschen beim Sündenfall weder den freien Willen noch die Fähigkeit verloren hätten, das Gute zu wählen. Aber – im Gegensatz zu Pelagius – glaubten sie auch, dass die Gnade Gottes zur Unterstützung des Willens nötig sei. Nach der Vorstellung einiger geht die Gnade einem guten Willen voraus und fördert ihn; andere wieder meinen, sie käme einem bereits vorhandenen Willen zu Hilfe.⁴²³ Für Cassianus gilt: »In all dem bestätigt es sich, dass die göttliche Gnade den freien Willen des Menschen immer so anrege und ihn in allem so beschütze und verteidige, dass sie ihn auch mit eigenen Versuchen gegen die geistigen Feinde kämpfen lässt.«⁴²⁴ Im Semipelagianismus ist der menschliche Wille durch den Fall geschwächt (*infirmitas liberi arbitrii*⁴²⁵) und muss hinsichtlich der Errettung mit der Gnade Gottes zusammenwirken. So besteht also eine synergistische (= zusammenwirkende) Beziehung zwischen dem Willen des Menschen und der Gnade Gottes. Die Synode von Arles (473) verwarf den augustinischen Monergismus (= Alleinwirksamkeit) und bekräftigte den semipelagianischen Synergismus: »So aber behaupte ich die Gnade Gottes, dass ich die Anstrengung des Menschen und den Antrieb der Gnade immer verbinde und verkünde, dass die Freiheit des menschlichen Willens nicht ausgelöscht, sondern geschwächt und entkräftet [sei] ...«⁴²⁶ Das Vordringen des

Akzeptanz der Erbsünde und der Notwendigkeit der Gnade »mehr als deutlich vom Irrtum der Pelagianer« [*plurimum eos a pelagianorum errore discernunt*]. Augustinus, (*Tractatus*) *de praedestinatione sanctorum*, 1.2.

423 »Ja, wenn er [Gott] nur einen Anfang des guten Willens in uns sieht, so erleuchtet er ihn sogleich, stärkt ihn und regt ihn zum Heile an, demjenigen Wachstum verleihend, was er selbst in uns gepflanzt hatte oder was er durch unsern Versuch aufkeimen sah.« Johannes Cassianus, *Dreizehnte Unterredung, welche die dritte des Abtes Chaeremon ist, über die Hilfe Gottes*. Kapitel 8, in: *Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern*, in: Bibliothek der Kirchenväter, Erste Serie, Bd. 59, Kempten 1879, S. 68.

URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel3063-7.htm> (abgerufen am 22.7.2019).

424 A. a. O., Kapitel 14, S. 86.

URL: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel3063-13.htm> (abgerufen am 22.7.2019).

425 A. d. Ü.: Svw. »Schwäche/Krankheit des freien Willensvermögens«

426 »Ita autem assero gratiam Dei, ut adnsum hominis et conatum gratiae semper adiungam, et libertatem voluntatis humanae non exstinctam, sed adtenuatam et infirmatam esse pronuntiem.« Synode von Arles 473, Unterwerfungsschreiben des Priesters Lucidus, in: H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*,

Semipelagianismus wurde durch das Konzil von Arausio/Orange jedoch aufgehoben. Es verwarf den Gedanken, dass der Mensch in der Frage der Errettung die Initiative ergreifen könne, und bekräftigte: »So müssen wir gemäß den oben niedergeschriebenen Sätzen der heiligen Schriften bzw. Bestimmungen der alten Väter mit Gottes Huld dies verkünden und glauben, dass der freie Wille durch die Sünde des ersten Menschen so gebeugt und geschwächt wurde, dass hernach keiner Gott lieben, wie es sich gehörte, an Gott glauben oder Gottes wegen wirken kann, was gut ist, wenn ihm nicht die Gnade der göttlichen Barmherzigkeit zuvorkommt.«⁴²⁷

Spätere Kirchengeschichte

Diese verschiedenen Positionen wurden im Lauf der Geschichte der westlichen Kirche immer wieder in zu- und abnehmender Intensität diskutiert. Die Reformation war Zeugin einer Erneuerung der augustinischen Position, als Luther das »unfreie Willensvermögen« – vor allem – gegen Erasmus verteidigte, der auf dem »freien Willensvermögen« beharrte.⁴²⁸ Luther sah dies sogar als zentrales Thema der Reformation.⁴²⁹ Er schrieb in seinem diesbezüglichen

Freiburg: Herder, ⁴⁴2014, S. 143. A. d. H.: Die Quellenangaben des Originals, die sich auf englischsprachige Dokumente beziehen, wurden hier und im Folgenden weggelassen.

427 »*At sic secundum supra scriptas sanctorum Scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est, possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenierit.*« Bekenntnis des Konzils von Orange (»Arausiacum«) von 529 (aus dem Schlusswort des Bischofs Caesarius von Arles). In: H. Denzinger, a. a. O., S. 169. Vgl. auch: Hans Steubing (Hrsg.), *Bekanntnisse der Kirche*, Wuppertal: R. Brockhaus, ²1997, S. 25ff. A. d. H.: Vgl. dazu: <http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=bekanntnisse:arausiacum> (abgerufen am 22.7.2019).

428 Rupp und Watson, *Luther and Erasmus*.

429 B. B. Warfield hebt die Wichtigkeit dieser Frage für die Reformation hervor und sagt von Luthers Schrift *Vom unfreien Willensvermögen*: »Es ist die Verkörperung von Luthers Reformationskonzepten und kommt von allen seinen Aussagen einer systematischen Darstellung am nächsten. Es ist die erste Auslegung der grundlegenden Ideen der Reformation in einer zusammenfassenden Darlegung und ist daher im eigentlichen Sinne das Manifest der Reformation.« Warfield, *Works*, Bd. 9, S. 471.

Werk: »Daher sage ich dir – und ich bitte dich, dir dies ganz tief ins Bewusstsein dringen zu lassen! –: Mir geht es um eine ernste, notwendige und ewige Sache. Die ist so beschaffen und so bedeutend, dass sie auch durch den Tod hindurch als Wahrheit bezeugt und verteidigt werden muss, auch wenn die ganze Welt nicht nur bedrängt und in Unruhe versetzt werden muss, sondern darüber hinaus in ein einziges Chaos stürzte und zunichte würde.«⁴³⁰

Das war für Luther keine literarische Übertreibung. Er war überzeugt: Der Zustand des Willens – frei oder unfrei – war die Kernfrage der Reformation. In seinem Schlusswort dankte Luther Erasmus dafür, dass er das Thema zur Sprache gebracht habe, denn – so Luther – »darum lobe und preise ich dich auch deswegen außerordentlich, dass du als Einziger von allen die Sache selbst angegangen bist, das heißt: den Inbegriff der Verhandlung, und mich nicht ermüdest mit jenen nebensächlichen Verhandlungen über das Papsttum, das Fegefeuer, den Ablass und ähnliche Verhandlungsgegenstände – oder vielmehr: dummes Zeug –, mit denen mich bisher fast alle vergeblich verfolgt haben. Nur du allein hast den Dreh- und Angelpunkt der Dinge gesehen und den Hauptpunkt selbst angegriffen, wofür ich dir von Herzen Dank sage.«⁴³¹

Luther war hier nicht allein. In der Einführung zu ihrer Übersetzung von Luthers *Vom unfreien Willensvermögen* bekräftigen J. I. Packer und O. R. Johnson:

430 »Ideo dico tibi, atque hoc sensibus imis reponas oro, Mihi rem seriam et necessariam, aeternamque in hac causa peti, talem ac tantam ut eam assertam et defensam oporteat per mortem quoque, etiam si mundus totus non solum conflictari et tumultuari debeat, verum etiam in unum cahos [sic!] ruere et in nihilum redigi.« Athina Lexutt (Übers.), *De servo arbitrio/Vom unfreien Willensvermögen*, in: Wilfried Härle (Hrsg.), *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Bd. 1, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, S. 266-267. A. d. H.: Primärquelle: WA 18, 625, 13-17.

In anderen Ausgaben dieses Luther-Werkes ist sonst oft der Titel *Vom unfreien Willen* zu finden. Dieser Hinweis gilt auch für alle anderen Bezugnahmen auf dieses Werk.

431 »Deinde et hoc in te vehementer laudo et praedico, quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est, summam caussae [sic!], nec me fatigaris alienis illis caussis [sic!], de Papatu, purgatorio, indulgentiis, ac similibus nugis potius quam caussis [sic!], in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra. Unus tu et solus cardinem rerum vidisti, et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago.« A. a. O., S. 658-659. A. d. H.: Primärquelle: WA 18, 786, 26-31.

Historisch gesehen ist es einfach eine Tatsache, dass Martin Luther und Johannes Calvin – und, was das betrifft, übrigens auch Huldrych [Ulrich] Zwingli, Martin Bucer und alle führenden protestantischen Theologen der ersten Reformationsperiode – hier genau auf der gleichen Grundlage standen. Bezüglich anderer Punkte hatten sie ihre Meinungsverschiedenheiten, aber in der Betonung der Hilflosigkeit des Menschen in seiner Sünde und der Souveränität Gottes in Gnade waren sie völlig eins. Für sie alle waren diese Lehren geradezu das Herzblut des christlichen Glaubens.⁴³²

Die calvinistische Soteriologie wurde auf der Synode von Dordrecht 1618–1619 definiert. Bezüglich der Natur der gefallenen Menschheit stellte Dordrecht fest: »So werden denn alle Menschen in Sünde empfangen und als Kinder des Zorns geboren, unfähig zu allem selig machenden Guten, geneigt zum Bösen, in der Sünde tot und Knechte der Sünde; und ohne die Gnade des wiedergebärenden Heiligen Geistes wollen und können sie nicht zu Gott zurückkehren, die verderbte Natur verbessern oder sich zu ihrer Verbesserung fähig machen.«⁴³³

Ebenso wiederholte die *Westminster Confession of Faith* (1647) die orthodoxe calvinistische Position, indem sie bekräftigte, dass der Mensch »durch seinen Fall in den Stand der Sünde ... alle mit seiner Erlösung verbundene Fähigkeit verloren [hat], das geistlich Gute zu wollen«⁴³⁴.

Als sich im 18. Jahrhundert der Evangelikalismus entwickelte, wurde durch George Whitefield und John Wesley der Unterschied zwischen der calvinistischen und der arminianischen Position her-

432 J. I. Packer und O. R. Johnston (Übers. und Hrsg.), *Martin Luther, The Bondage of the Will*, Grand Rapids: Revell, 1957, S. 58.

433 Artikel III des dritten und vierten Lehrstücks (»Von der Verderbnis des Menschen und seiner Bekehrung zu Gott und der Art und Weise derselben«). A. d. H.: Vgl. dazu: <https://docplayer.org/24917861-Die-fuenf-dordrechter-lehrsaeetze.html> (abgerufen am 22.7.2019).

434 WCF, Artikel 9.3. A. d. H.: Vgl. dazu: <https://www.evangelischer-glaube.de/westminster-bekennnis/westminster-bekennnis/> (abgerufen am 22.7.2019).

ausgestellt und verdeutlicht, welche Positionen jeweils die beiden Grenzmarkierungen der Orthodoxie für die Bewegung bildeten. Wesley hielt an einer kraftvollen Sicht der Verderbtheit fest und bestritt sogar, dass die gefallene Menschheit einen freien Willen in Bezug auf Gott besäße. Er konnte sagen: »Ich glaube, dass Adam vor seinem Fall eine derartige Willensfreiheit hatte, dass er das Gute oder das Böse wählen konnte; dass aber seit dem Sündenfall kein Menschenkind eine natürliche Fähigkeit hat, etwas zu wählen, was wahrhaftig gut ist. Und doch weiß ich ... dass der Mensch immer noch Willensfreiheit hat in Dingen, bei denen es nicht um Errettung an sich geht.«⁴³⁵ Und wiederum: »... solcherart ist die Freiheit seines Willens; frei nur zum Bösen; frei, ›Unrecht [zu trinken] wie Wasser‹ [Hi 15,16]; sich weiter und weiter vom lebendigen Gott wegzubewegen.«⁴³⁶ Dennoch entfernte sich Wesley durch seine Lehre von der zuvorkommenden Gnade an diesem Punkt von der calvinistischen Position.⁴³⁷ Obwohl für Wesley der natürliche Mensch geistlich tot und unfähig ist, sich auch nur im Geringsten auf Gott zuzubewegen, so stellt doch die zuvorkommende Gnade die beim Sündenfall verlorene Willensfreiheit wieder her und befähigt so die Menschen, Gott entweder zu wählen oder abzulehnen. Wesley schrieb: »Ein gewisses Maß an freiem Willen wird auf übernatürliche Weise jedem Menschen wiedergegeben, zusammen mit jenem übernatürlichen Licht, ›welches jeden in die Welt kommenden Menschen erleuchtet‹ [Joh 1,9; so wörtlich].«⁴³⁸ Die zuvorkommende Gnade ist ihm zufolge Gottes Gabe für alle Menschen, wodurch die letztendliche Bestimmung über Heil oder Unheil der menschlichen Entscheidung überlassen wird.⁴³⁹

435 Wesley, *Works*, Bd. X, S. 350.

436 A. a. O., Bd. V, S. 104.

437 A. d. H.: Wenn zu Beginn dieses Kapitels auf die Rolle der zuvorkommenden Gnade im Augustinismus Bezug genommen wurde, dann muss man hier beachten, dass Calvin als in dieser theologischen Tradition Stehender diese Gnade anders verstand als Wesley.

438 Wesley, a. a. O., Bd. X, S. 229-230. A. d. H.: An dieser Stelle sei gesagt, dass die KJV, auf die sich Wesley wohl bezieht, hier etwas anders übersetzt als mehrere englische und deutsche Bibelversionen, die beide Verben dieses Verses dem Licht als Handlungsträger zuordnen. Außerdem verweist die Fußnote in der Elb 2003 darauf, dass »erleuchten« auch mit »ins Licht stellen« wiedergegeben werden kann.

439 Im Blick auf eine Bewertung aus calvinistischer Perspektive siehe Schreiner, »Does Scripture Teach«, Bd. 2, S. 365-382.

Der amerikanische Calvinist Jonathan Edwards versuchte, in seinem Werk *Freedom of the Will*⁴⁴⁰ arminianische Ideen zu widerlegen. Es wurde zuerst in Boston 1754 veröffentlicht und leistete einen bedeutenden Beitrag zur calvinistisch-arminianischen Debatte auf beiden Seiten des Atlantiks. Wie bereits in Kapitel 2 erwähnt, hatte Edwards' Werk einen tief greifenden Einfluss auf Andrew Fuller und seinen Kreis in dem Maße, wie sich unter ihnen ein evangelistischer Calvinismus herausbildete, der den Hyper-Calvinismus ihres partikular-baptistischen Erbes infrage stellte.⁴⁴¹ Edwards' Darstellung des Unterschieds zwischen natürlicher [physischer] und moralischer Unfähigkeit »war der Schlüssel, der die Frage der Pflicht des Glaubens« für Fuller und seine Freunde »aufschloss«⁴⁴². Edwards beschrieb, worin die moralische Unfähigkeit besteht: »Die [entsprechende] Neigung ist nicht vorhanden, oder eine gegenteilige Neigung ist [zu] stark, oder es fehlen ausreichende wahrnehmbare Motive, um den Willensakt anzuregen oder zu verursachen, oder wahrnehmbare gegenteilige Motiven erweisen sich als [zu] stark«⁴⁴³. Für Fuller und andere bedeutete dies, dass Sünder (im Gegensatz zum Hyper-Calvinismus) aufgefordert werden konnten, auf das Evangelium zu reagieren, da es ihnen nicht an *natürlichem* [physischem] Vermögen fehlte, seinen Forderungen nachzukommen. Das Problem lag vielmehr darin, dass es allen Menschen – als Folge der Erbsünde – an *moralischem* Vermögen fehlte, das Evangelium anzunehmen. Gefallene Menschen hatten schlichtweg nicht den Wunsch, Buße zu tun und Christus nachzufolgen; ihre Neigung zur Sünde war größer, und daher waren sie verantwortlich für ihren Unglauben. Diese Erkenntnis ermöglichte es evangelikalen Calvinisten, an ihrer Lehre der Verderbtheit fest-

440 Der volle Titel lautet: *A Careful and Strict Enquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will, which Is Supposed To Be Essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame* (A. d. Ü.: svw. *Eine sorgfältige und strenge Untersuchung der heutzutage vorherrschenden Ansichten hinsichtlich jener Willensfreiheit, die für grundlegend gehalten wird in Bezug auf moralisches Handeln, Tugend und Laster, Belohnung und Bestrafung, Lob und Tadel*).

441 Siehe Hindmarsh, »Reception of Jonathan Edwards«, S. 207-212.

442 A. a. O., S. 208.

443 Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, S. 159.

zuhalten und doch gleichzeitig das Evangelium ohne Unterschied allen Menschen anzubieten.

Wie wir bereits in Kapitel 3 gesehen haben, spielten schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts Calvinismus und Arminianismus herausragende Rollen in der evangelikalen Diskussion. Die Fragen im Blick auf Freiheit oder Gebundenheit des Willens erlangten zur Mitte des Jahrhunderts noch größere Bedeutung, als bei den Evangelisationen, die im Zuge der Erweckung stattfanden, neue Methoden verwendet wurden. Die einflussreichste und umstrittenste Gestalt der transatlantischen evangelikalen Bewegung war Charles Grandison Finney (1792–1875). Finney glaubte, dass Bekehrung und Erweckungen auf sorgfältige Planung und die Verwendung der richtigen Methoden zurückzuführen seien. Seine Vorgehensweise wurde von Calvinisten oft abgelehnt, aber sie gefielen Evangelikalen, die Resultate sehen wollten; 1850 waren in Großbritannien schon über 80 000 Exemplare von Finneys *Lectures on Revivals of Religion* verkauft worden.⁴⁴⁴ Finneys Erfolg als Evangelist machte ihn zu einem Pragmatiker, wenn es um theologische Fragen ging. Ja, »seine Theologie war passend auf seine Tätigkeit als Erweckungsprediger zugeschnitten«; und konsequenterweise legte er wenig Geduld mit »dem calvinistischen theologischen System«⁴⁴⁵ an den Tag.

Finney berichtet, ihm sei die traditionelle calvinistische Lehre von der Verderbtheit des Menschen »peinlich« gewesen – und zwar besonders, weil dabei betont werde, dass die gefallenen Menschen eine ererbte sündige Natur und einen von moralischer Unfähigkeit geschädigten Willen besäßen. Als er daraufhin diese Fragen persönlich studierte, sei er zu dem Urteil gekommen, dass solche Lehren unbiblisch seien.⁴⁴⁶ In seinen *Lectures on Systematic Theology* legte Finney seine ganz eigene Position dar und unterschied zwischen physischer und moralischer Verderbtheit. Physische Ver-

444 Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, S. xiv. A. d. Ü.: Charles Grandison Finney, *Lectures on Revivals of Religion*, New York: Leavitt, Lord & Co./Boston: Crocker & Brewster, 1835. Deutsche Ausgabe: *Erweckung – Gottes Verheißung und unsere Verantwortung*, Siegen: Bernard, 1987.

445 Johnson, »Charles G. Finney«, S. 338.

446 Finney, *Lectures on Systematic Theology*, S. ix.

derbtheit bezieht sich demzufolge auf den Verfall der leiblichen und geistigen Kräfte des Menschen durch Krankheit und Alter. Diese Art von Verderbtheit »kann für sich genommen keine moralischen Aspekte aufweisen, und zwar aus dem einfachen Grund, dass sie unfreiwillig und ihrem Wesen nach Krankheit und nicht Sünde ist«⁴⁴⁷.

Moralische Verderbtheit andererseits komme in der freien moralischen Entscheidung des Einzelnen zum Ausdruck. »Moralische Verderbtheit«, erklärte Finney, »ist die Verderbtheit des freien Willens – nicht des Willensvermögens selbst, sondern des freien Handelns, das daraus entspringt. Sie besteht darin, dass man gegen das Moralgesetz verstößt.« Er argumentierte, dass zwar alle Menschen moralisch verderbt seien, doch dies bedeute nicht, dass die Einzelnen eine angeborene sündige Natur besäßen. Auch sei der Wille an sich nicht verderbt, denn dies würde physische Verderbtheit einschließen, die aber per Definition nicht mit Fragen der Moral in Verbindung gebracht werden kann. »Moralische Verderbtheit – wie ich den Begriff verwende – besteht in Selbstsucht; in einem Zustand freiwilliger Hingabe des Willens an das Verlangen, die eigenen Bedürfnisse zu befriedigen.«⁴⁴⁸ Lucas fasst Finneys Position und ihre Auswirkung auf die Evangeliumsverkündigung wie folgt zusammen: »Eine sündige Natur als solche existiert nicht; vielmehr besteht Sünde lediglich im Sündigen, in den Entscheidungen des Willens, das Ich zu befriedigen, anstatt Gott zu verherrlichen. Wenn man also eine Bekehrung herbeiführen will, ist es notwendig, den Betreffenden zu überzeugen, er solle aufhören, Entscheidungen zur Selbstbeglückung zu treffen, und stattdessen beginnen, Entscheidungen zur Verherrlichung Gottes zu treffen.«⁴⁴⁹ Nicht jeder, der von Finney beeinflusst wurde, übernahm auch seine Ansicht über Verderbtheit im Sinne des Pelagianismus, aber seine Ideen

447 A. a. O., S. 229.

448 A. a. O., S. 231.

449 Lucas, »Charles Finney's Theology«, S. 203. Vgl. J. E. Smith, »Theology of Charles Finney«, S. 75-76.

stellten ohne Frage eine Herausforderung für den traditionellen Calvinismus dar.

Charles Finney war keineswegs der Einzige, der die calvinistische Sicht von der moralischen Unfähigkeit des Menschen aufzuheben versuchte.⁴⁵⁰ So förderte in den 1820er-Jahren in Schottland – wo der Calvinismus lange vorgeherrscht hatte – Thomas Erskine eine positive Haltung gegenüber dem freien Willen und anderen arminianischen Lehren.⁴⁵¹ Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatten verschiedene Trends in der Evangelisation, der Theologie und den Naturwissenschaften den Niedergang calvinistischer Anthropologie zur Folge, selbst unter den Evangelikalen.⁴⁵²

Die Brüder über den »völligen Ruin des Menschen«

An dieser Stelle setzt unsere Untersuchung im Blick darauf ein, wie die *Brüder*-Autoren mit der Frage der Sündhaftigkeit des Menschen und dem Zustand des Willens umgegangen sind. Wir beginnen mit drei der produktivsten und einflussreichsten *Brüder*-Autoren des 19. Jahrhunderts: Darby, Kelly und Mackintosh. Da alle drei *exklusive Brüder* waren, wurde ihre Ekklesiologie nicht vom *offenen* Zweig der Bewegung geteilt.⁴⁵³ Im Blick auf andere lehrhafte Themen wurden sie jedoch von den *offenen Brüdern* in hohem Maß respektiert und sogar viel und ausführlich gelesen.⁴⁵⁴ Das vorliegende Kapitel behandelt auch eine repräsentative Auswahl anderer einflussreicher Lehrer der Bewegung, ehe wir unsere Aufmerksamkeit einigen Schlüsselfiguren unter den *Brüder*-Evangelisten zuwenden.

450 Doch andererseits »hatte Finney auf populärer, intellektuell weniger anspruchsvoller Ebene keinen, der ihm ebenbürtig war«. Carwardine, *Transatlantic Revivalism*, S. 97.

451 Siehe Horrocks, *Laws of the Spiritual Order*, S. 154-155, 168-169, 173.

452 Hinsichtlich einer Diskussion naturwissenschaftlicher Auffassungen über den Willen und der Auswirkung des Darwinismus auf die Theologie siehe Livingston, *Religious Thought*, S. 150-229.

453 Z. B. [Ritchie], »Young Believer's Question Box«, 1893, S. 70.

454 Siehe Grass, *Gathering to His Name*, S. 4, 199.

Einflussreiche Lehrer unter den Brüdern

John Nelson Darby (1800 – 1882)

Darby ist in der theologischen Fachwelt wahrscheinlich am ehesten für seine Entwicklung des Dispensationalismus bekannt. Weniger bekannt ist allerdings die Grundlage, auf der sein dispensationales System ruhte, nämlich der Calvinismus. George Marsden konnte sagen: »Darby selbst war ein unnachgiebiger Calvinist. Seine Auslegung der Bibel und der Geschichte ruhte fest auf der massiven Säule der göttlichen Souveränität, und er maß den Fähigkeiten des Menschen so wenig Bedeutung wie möglich bei.«⁴⁵⁵

Darbys bevorzugter Ausdruck zur Beschreibung der Natur der gefallenen Menschheit war »der völlige Ruin des Menschen« [*the total ruin of man*]⁴⁵⁶, womit er »völlige Verderbtheit« im heutigen calvinistischen Sprachgebrauch meinte. An dieser Lehre hielt er mit tiefer Überzeugung fest – und zwar so sehr, dass er oft seiner Sorge Ausdruck verlieh, die Evangelikalen würden an diesem Punkt in Richtung Arminianismus abdriften.⁴⁵⁷ In einem vom 23. Oktober 1861 datierten Brief antwortete Darby auf eine Frage bezüglich des »freien Willens«. Er schrieb: »[Dieses neuerliche Aufbrechen der] Lehre vom freien Willen ist ganz in Übereinstimmung mit den Anmaßungen des natürlichen Menschen, der sein ganzes Verlorensein leugnet [denn darauf läuft eine solche Lehre letztlich hinaus]«. Er fügte hinzu, dass der freie Wille »die Lehre der Wesleyaner oder Methodisten, die Lehre aller [Rationalisten und] Philosophen« sei,

455 Marsden, *Fundamentalism*, S. 46. Marsden fügt hinzu: »Für John Nelson Darby war es ein Rätsel, wie [D. L.] Moody einerseits die prophetischen Wahrheiten über Gottes Souveränität in der Geschichte annehmen konnte und doch – völlig inkonsequent – imstande war, einer nicht-calvinistischen Sicht menschlichen Vermögens Raum zu geben, wenn es um die persönliche Errettung ging. Aber Moody war eben viel zu sehr Amerikaner ... er bevorzugte Aktion gegenüber intellektuellen Systemen und Freiheit gegenüber dem Grundsatz der Anerkennung von Autoritäten.« Ebenda.

456 Zusätzlich zu den in diesem Abschnitt zitierten Beispielen siehe Darby, *Additional Writings*, Bd. 2, S. 248; Darby, *Synopsis*, Bd. 4, S. 392; Darby, *CW*, Bd. 13, S. 296; Bd. 14, S. 352; Bd. 34, S. 264. Er verwendete auch ähnliche Ausdrücke wie »der äußerste Ruin des Menschen« [*the utter ruin of man*]. Siehe Darby, »Utter Ruin«, S. 258.

457 Z. B. Darby, *Letters: Supplement*, Bd. 2, S. 320.

aber für Darby »verändert« diese Lehre »den Haupt- und Grundsatz des Christentums [*the whole idea of Christianity*] und wirft ihn ganz über den Haufen«⁴⁵⁸. Dies war also eindeutig keine zweitrangige Frage.

Stattdessen glaubte Darby, dass das Herz des Menschen »so verdorben ist und sein Wille so entschieden dem Willen Gottes entgegenstehe, dass nichts ihn bewegen kann, den Herrn anzunehmen und sich von der Sünde loszusagen«⁴⁵⁹. Hinsichtlich der Wesleyaner musste Darby ihnen vorwerfen, dass sie »durch ihr Vertrauen auf ihre eigene Kraft und durch ihre Furcht vor der unvermischten Gnade sehr von ihrer Lehre eingenommen« seien und »die gänzliche Verdorbenheit des Menschen [leugnen]«⁴⁶⁰. Im Gegensatz dazu bekräftigte er: »Was mich betrifft, so sehe ich in der Schrift und erkenne in mir selbst den vollkommenen Fall des Menschen. Ich sehe, dass das Kreuz das Ende aller Mittel ist, deren Gott sich bediente, um das Herz des Menschen zu gewinnen, und es beweist, dass das menschliche Herz für Gott verschlossen ist. Gott hat alle seine Mittel erschöpft; und der Mensch hat gezeigt, dass er unverbesserlich schlecht ist. Das Kreuz Christi verurteilt den Menschen – die Sünde im Fleisch.«⁴⁶¹

Was den Zustand des Willens betrifft, so bekräftigte Darby, dass der Mensch frei ist *zu* wollen, in dem Sinn, dass es keine äußere Einschränkung oder keinen Zwang gibt, womit er zu seinen Entscheidungen gezwungen wird. Jedoch ist der Mensch nicht frei *in* seinem Wollen, »weil das Gesetz in seinen Gliedern [den Willen] in Gefangenschaft bringt, was nichts anderes heißt, als dass er eine

458 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 314-316. Dieser Brief wird mit geringfügigen Änderungen als »Letter on Free-Will« wiedergegeben in: *CW*, Bd. 10, S. 185-187. Deutsch: *Botschafter des Heils in Christo*, Jahrgang 25, Elberfeld 1877, S. 332-336.

URL: www.soundwords.de/ein-brief-ueber-den-freien-willen-a2615.html (abgerufen am 22.7.2019).

A. d. H.: Die Quellenangabe am Anfang der Fußnote bezieht sich offenbar auf den gesamten Brief und nicht nur auf das eigentliche Zitat – eine Annahme, die aufgrund von Internet-Recherchen hinsichtlich des englischen Originals gestützt wird.

459 A. d. H.: Vgl. den deutschen Wortlaut auf der angegebenen Website.

460 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 315.

461 Ebenda.

sündige Natur hat«⁴⁶². Die sündige Natur neigt den Willen zum Bösen, und deshalb ist es richtig zu sagen, der Wille sei in Knechtschaft. Darby ging so weit, dass er in Abrede stellte, der Mensch habe vor dem Sündenfall einen Willen besessen – in dem Sinn, dass es ein von Gott unabhängiger Wille gewesen wäre: »Moralisch gesehen hatte der nicht gefallene Mensch keinen Willen, denn geschöpfliche Vollkommenheit ist Gehorsam; der gefallene Mensch wird in Ungehorsam von verderbten Motiven regiert und ist deshalb nichts als ein Sünder, und sein Wille ist *unter der Sünde*.«⁴⁶³ Deshalb ist für Darby der Begriff eines moralisch freien Willens »reiner Unsinn«. Freiheit bedeutet schlicht, dass »Gott [den Menschen] nicht hindert, das Gute zu wählen, bzw. ihn nicht zwingt, das Böse zu wählen«⁴⁶⁴. Aber seit dem Sündenfall ist der Wille des Menschen zum Bösen geneigt und wählt dementsprechend.⁴⁶⁵ Infolgedessen haben die gefallen Menschen kein Verlangen nach Christus. Er schrieb: »Wenn Christus vorgestellt wird, dann ist der Mensch frei, ihn anzunehmen ... aber sein tatsächlicher Zustand beweist sich dadurch, dass er in ihm keine Schönheit sieht, dass er seiner begehren würde«⁴⁶⁶.⁴⁶⁷ Um diesen Zustand zu ändern, ist göttliche und souveräne Gnade nötig.

462 Darby, *Notes and Comments*, Bd. 1, S. 162.

463 Ebenda. Ähnliche Gedanken werden ausgedrückt in: Newberry »God's Will«, S. 125. Newberry (1811 – 1901) verließ 1866 die *exklusiven Brüder* und ging zu den *offenen Versammlungen*.

464 Darby, *Notes and Comments*, Bd. 1, S. 163.

465 Darbys Ansicht ist verwandt mit dem, was heute allgemein als »Kompatibilismus« oder »weicher Determinismus« bezeichnet wird. Siehe Feinberg, *No One Like Him*, S. 637. Paul Helm erklärt den Kompatibilismus wie folgt: »Menschen handeln frei, wenn sie tun, was sie tun wollen – nicht [erst dann,] wenn sie die Fähigkeit der Selbstverursachung haben – oder wenn eine andere Form von Indeterminismus vorliegt. Das heißt, sie sind in ihren Handlungen nicht eingeschränkt oder gezwungen, sondern das, was sie tun, geht ungehindert aus ihren Wünschen, Begierden, Vorlieben, Zielen und dergleichen hervor.« Helm, *Providence of God*, S. 67. Es ist bemerkenswert, dass Darby die beiden Begriffe »Einschränkung« [»constraint«] und »Zwang« [»compulsion«] in genau der gleichen Weise verwendet, wie es heutige Kompatibilisten tun.

466 A. d. Ü.: Vgl. Jesaja 53,2.

467 Darby, *Notes and Comments*, Bd. 1, S. 164. »Der Mensch im Fleisch kann in Christus keine Schönheit sehen, genauso wenig, wie er das Gesetz halten kann.« Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 502 (9. Mai 1879).

In Darbys Augen leugneten die Befürworter des freien Willens die Notwendigkeit der Gnade bei der Bekehrung. Es war unbegreiflich für ihn, wie Sünder aus ihrem eigenen – gefallenen – Antrieb heraus Christus annehmen könnten. Er betonte: »[Die Arminianer, oder vielmehr] die Pelagianer, behaupten, dass der Mensch wählen könne und dass, wenn dieses geschehen sei, der alte Mensch verbessert werde durch die Sache, der er sich angeschlossen habe. In diesem Fall aber würde der erste Schritt ohne die Gnade stattfinden; und es ist der erste Schritt, worauf hier alles ankommt.«⁴⁶⁸ Darbys Gleichsetzung des Arminianismus mit dem Pelagianismus zeigt, wie sehr er die arminianische Lehre ablehnte und wie ernst dieses Thema für ihn war.⁴⁶⁹

In einem anderen Brief, datiert vom 17. April 1872, kehrte Darby zum Thema des Willens zurück. Seine Bemerkungen sind es aufgrund ihrer Klarheit wert, ausführlich wiedergegeben zu werden.

Wenn der Herr also sagt: »Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht« [Joh 6,44], dann ist es nicht so, dass Gott jemanden aufhält oder hindert, sondern dass der Mensch in seinem Eigenwillen so böse und verdorben ist, dass er nicht kommen kann (er hat niemals den moralischen Drang dazu), wenn nicht eine Macht, die außerhalb von ihm selbst liegt, auf ihn einwirkt. Was Gott angeht, so ist der Mensch heute völlig frei zu kommen, und er wird zum Kommen eingeladen, ja, angehalten ... Aber dann gibt es da noch die andere Seite: des Menschen Eigenwille und sein Zustand. Er will nicht kommen, sondern genau das Gegenteil ... Der Mensch möchte nicht bei Gott sein ... Die Kreuzigung des Herrn ist der

468 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 315-316. Dieser Brief wird mit geringfügigen Änderungen als »Letter on Free-Will« wiedergegeben in: *CW*, Bd. 10, S. 185-187. Deutsch: *Botschafter des Heils in Christo*, Jahrgang 25, Elberfeld 1877, S. 332-336.
URL: www.soundwords.de/ein-brief-ueber-den-freien-willen-a2615.html (abgerufen am 22. 7. 2019).

469 Vgl. Darby, *CW*, Bd. 3, S. 19. An anderer Stelle verwarft sich Darby heftig gegen die pelagianische Grundannahme: »Die Leute sagen: Gott kann dir keine Vorschrift [rule] geben, die du nicht einhalten kannst. Aber ich sage: Gott gibt dir niemals eine Vorschrift, die du einhalten kannst – niemals!« *CW*, Bd. 27, S. 275 (1875).

Beweis dafür, dass der Mensch Gott nicht haben wollte ... Wenn man sagt, dass er [der Mensch] nicht zum Bösen strebt, muss man die ganze Bibel und alle Fakten leugnen. Wenn man aus ihm jemanden macht, der frei wählen kann, dann muss er bisher gleichgültig gewesen sein, gleichgültig (d. h. keine Sache vorziehend) gegenüber Gut und Böse, was aber nicht wahr ist, denn böse Lust und Eigenwille, die beiden großen Charakterzüge der Sünde, sind vorhanden ... durch Erfahrung und unter göttlicher Belehrung habe ich gelernt, dass ich *nicht* frei bin und mich nicht selbst befreien kann.⁴⁷⁰

Die Menschen haben also keinen »freien Willen«; ihr Wille ist an die Sünde versklavt. Dies traf nicht auf den Anfangszustand nach der Schöpfung zu, sondern ist eine Folge des Sündenfalls.⁴⁷¹ In ihrem gefallenem Zustand haben die Menschen eine grundlegend feindliche Einstellung Gott gegenüber. Sie nehmen keine neutrale Haltung ein, sondern sind »geneigt [*disposed*] ... , dem Bösen zu folgen«⁴⁷². Wenn er deshalb vor einer Wahl steht, dann weist der Wille eines gefallenem Menschen Gott jedes Mal zurück.⁴⁷³ In einem Kommentar zu Römer 8,6-7 beschrieb Darby »die auf das Fleisch gerichtete Gesinnung« mit eindeutigen Worten: »Die Gesinnung des Fleisches ist Feindschaft gegen Gott, widersteht seiner Autorität, verwirft seinen Willen, erhebt sich gegen ihn und seine Autorität; ihr missfällt, dass diese überhaupt existiert, und sie hasst [Gott] infolgedessen. Sie ist deswegen dem Gesetz nicht untertan und kann es auch gar nicht sein. Ihre Begierden wollen nichts von den Forderungen [des Gesetzes] wissen, noch will ihr Eigenwille

470 Darby, *Letters* Bd. 2, S. 164-165. Deutsch auf folgender Website: www.bibelpraxis.de/index.php?article.2674 (abgerufen am 22.7.2019 [übersetzt von Martin Arhelger]).

471 Darby, a. a. O., Bd. 2, S. 166-167.

472 Darby, a. a. O., Bd. 1, S. 316.

URL: www.soundwords.de/ein-brief-ueber-den-freien-willen-a2615.html (abgerufen am 22.7.2019). A. d. H.: Diese Internet-Quelle gilt auch für die nächste Fußnote.

473 »Gott hat ... ihm die Wahl überlassen; jedoch [keineswegs, weil er wählen kann, sondern] um sein Gewissen von der Tatsache zu überzeugen, dass er in keinem einzigen Fall an dem Guten oder an Gott ein Wohlgefallen habe.« Ebenda.

sich der Forderung selbst beugen. Gott kommt [zu ihr] durch das Gesetz, besteht auf seiner Autorität, und verbietet die Begierde; aber das Fleisch kennt keinen Gehorsam, liebt seinen [eigenen] Willen und seine Begierde und hasst Gott.«⁴⁷⁴

Darby argumentierte, dass der Mensch niemals den Wunsch hat zu glauben, »weil ihm das Objekt des Glaubens verhasst ist«⁴⁷⁵. Er führte als Bibelstellen häufig Johannes 1,13 und Jakobus 1,18 an, wo betont wird, dass die Errettung durch den Willen Gottes und nicht durch den Willen des Menschen bewirkt wird.⁴⁷⁶ Als Antwort auf den Gedanken, dass der Glaube schlichtweg darin bestehe, seine Hand zu öffnen, um Gottes Gabe der Errettung zu empfangen, schrieb Darby: »Aber die Herzen sind nicht dahin gehend geneigt [*disposed*]; sie wollen die Hand nicht öffnen.«⁴⁷⁷ Er fuhr fort:

Beachten wir, dass Jesus [im Blick auf Menschen damals wie heute] sagt: »Ihr wollt nicht zu mir kommen« [Joh 5,40]. Ich glaube völlig, dass sie verantwortlich dafür sind; aber wo finden wir »Ihr wollt«? Das Wort Gottes sagt ausdrücklich »Nein«. »Da ist keiner, der Gott sucht.«⁴⁷⁸ Er kam, um sie zu suchen, Gott sei es gedankt, aber als er kam, wurde er abgewiesen; er wurde nicht aufgenommen, außer von denen, die aus Gott geboren sind⁴⁷⁹ ... Nun hindert Gott gewiss niemanden daran zu kommen, aber die Neigung [*disposition*] des Herzens des Menschen ist derart, dass er nicht will. Das ist der Grund, weshalb das Werk Gottes nötig ist und warum gesagt wird: »Niemand kann

474 Darby, *Exposition*, S. 79.

475 Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 478 (Februar 1879).

476 Ein Beispiel: Als Darby an einer Stelle Johannes 1,11-13 zitiert (V. 13 sagt: »... die nicht aus Geblüt noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind«), fügt er hinzu: »Das Johannesevangelium ist durch und durch das, was die Leute als ›calvinistisch‹ bezeichnen« [*John's Gospel is thoroughly what men call Calvinistic*]. Darby, *CW*, Bd. 26, S. 249 (1871).

477 Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 479. Einige Monate später, im Mai 1879, betonte Darby das Gleiche, fügte aber hinzu, dass nur die Gnade jemanden dazu befähigt, die Hand zu öffnen. (A. d. H.: »Es heißt, dass der Glaube nur die Hand ist, die die Errettung empfängt, aber was befähigt uns, die Hand zu reichen? Es ist die Gnade, die in uns wirkt.«) A. a. O., Bd. 2, S. 503.

478 A. d. Ü.: Römer 3,11 (vgl. Ps 14,2; 53,3).

479 A. d. Ü.: Vgl. Johannes 1,11-13.

zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht« [Joh 6,44].⁴⁸⁰

Trotz seiner Bekräftigung, die Menschen seien dafür verantwortlich, zu Christus zu kommen, könnte man vielleicht argumentieren, dass Darbys nachdrückliche Betonung der menschlichen Unfähigkeit zu einer Aufweichung der moralischen Verantwortlichkeit führt. Er verwarf diese Vorstellung jedoch vehement und erklärte mit deutlichen Worten: »Ich bestreite, dass moralisches Verhalten von Wahlfreiheit abhängt.«⁴⁸¹ Menschliche Freiheit kann demnach allenfalls darin bestehen, dass man in Übereinstimmung mit seiner Natur handelt. Darby konnte sagen: »Der Mensch hat sich (in einem gewissen Sinn) [durch den Sündenfall] selbst frei gemacht, aber er machte sich von Gott frei und ist deshalb [bis heute] sittlich abtrünnig [d. h. moralisch von Gott abgefallen] und ein Sklave der Sünde. Von diesen Dingen befreit uns Christus völlig, und er heiligt uns zum Gehorsam, nachdem er die Strafe der Frucht unseres eigenen Willens getragen hat.«⁴⁸²

Die moralische Verantwortung besteht nach wie vor, auch wenn unsere moralische Fähigkeit durch den Sündenfall verloren gegangen ist. Darby erklärte, »in der Argumentation der Arminianer« läge »ein völlig falsches Prinzip, nämlich dahin gehend, dass unsere Verantwortung von unserer Fähigkeit«⁴⁸³ abhinge. Um diesen Punkt zu illustrieren, nimmt Darby das Beispiel eines Mannes, der ihm eintausend Pfund schuldet, aber nicht von seiner Verantwortung befreit ist, weil er ein Verschwender ist und kein Geld mehr hat, um seiner Verpflichtung nachzukommen. Und außerdem muss man berücksichtigen, dass der Gläubiger nicht gezwungen ist, seinen Anspruch auf Begleichung der Schuld aufzugeben.⁴⁸⁴ Aber,

480 Darby, a. a. O., Bd. 2, S. 479-480.

481 A. a. O., Bd. 2, S. 167 (17. April 1872). A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf der nachfolgend angegebenen Website.

482 Ebenda. Deutsch auf folgender Website: www.bibelpraxis.de/index.php?article.2674 (abgerufen am 22. 7. 2019 [übersetzt von Martin Arhelger]).

483 A. a. O., Bd. 2, S. 501 (9. Mai 1879).

484 A. a. O., Bd. 2, S. 168 (Datum unsicher). Er verwendete eine ähnliche Illustration in seinem Brief vom 9. Mai 1879 (S. 501), erhöhte aber die Schuld auf £ 100 000.

so könnte jemand entgegnen, die Situation sei doch ganz anders, wenn jemand mit dieser Unfähigkeit geboren ist. Darby antwortete darauf wie folgt:

Ich weiß, dass der Mensch sich ein anderes Argument gegen Gott zurechtlegt, wonach Gott ihn in diese Situation gebracht hat, oder dass er da hineingeboren wurde und infolgedessen nicht verantwortlich sei. Dies wirft einen anderen Punkt auf, nämlich dass Verantwortung mit dem Willen zu tun hat, nicht mit der Fähigkeit. Wir tun das, was unser eigenes Gewissen verurteilt, weil wir es so möchten. Mein Junge weigert sich, mit mir zu kommen, wenn ich ihn rufe ...; ich bestrafe ihn, weil er nicht wollte: Er verteidigt sich damit, dass er gefesselt gewesen sei oder die Tür nicht hätte öffnen können. Aber ich bestrafe ihn, weil er sich willentlich geweigert hat, seiner Verpflichtung nachzukommen: Ich hatte ein Messer zur Hand, um seine Fesseln durchzuschneiden, einen Schlüssel zum Öffnen der Tür: Aber er widersetzte sich willentlich meiner Aufforderung und damit meinem Anspruch an ihn. Mit einem Wort: Verantwortung ergibt sich aus dem Anspruch an uns, der wiederum aus der Beziehung hervorgeht, in der wir stehen.⁴⁸⁵

Darby glaubte, die Frage der Verantwortung liege »im Fundament [*root*] von Calvinismus bzw. Arminianismus«⁴⁸⁶, und er ließ keinen Zweifel daran, dass er in dieser Frage auf der Seite des Calvinisten stand. Die natürliche Reaktion des Menschen besteht in einem von zwei Irrtümern: Entweder behauptet man die menschliche Fähigkeit auch nach dem Sündenfall und leugnet dadurch die vollen Auswirkungen der Erbsünde; oder die menschliche Verantwortung wird ganz und gar abgestritten. Darby schrieb: »Der Mensch ist verantwortlich, das Gesetz vollkommen zu halten, aber durch den Sündenfall hat er die Kraft und Fähigkeit dazu verloren. Das kann

485 A. a. O., Bd. 2, S. 168, vgl. Darby, *CW*, Bd. 25, S. 242 (1871).

486 Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 477, in einem von Elberfeld [heute Stadtteil von Wuppertal] aus geschriebenen Brief (verfasst im Jahr 1869).

das Herz des natürlichen Menschen nicht verstehen. Der eine leugnet seine Verantwortlichkeit, der andere meint, er habe die Kraft [zum Halten des Gesetzes]; die Gnade, und nur sie allein, bringt den Menschen in beiden Punkten zurecht.«⁴⁸⁷

Darbys Überzeugungen im Blick auf den »völligen Ruin des Menschen« waren tief eingeprägt und zeigen keinen Hinweis auf eine Änderung im Lauf der Zeit. Im Gegenteil, diese Überzeugungen waren grundlegend für seine Theologie, und zwar so sehr, dass er gelegentlich über dieses Thema mit anderen aneinandergeriet. W.G. Turner berichtet in seiner Biografie über Darby von folgendem Disput, den dieser mit dem amerikanischen Evangelisten D.L. Moody in Chicago hatte:

Mr Darby war von Mr Moody eingeladen worden, eine Reihe von Bibelvorträgen in der Farwell Hall zu halten. Diese wurden von vielen besucht, die das Wort Gottes liebten, kamen aber leider zu einem abrupten Ende, als die beiden über die Frage der Willensfreiheit aneinandergerieten. Mr Darby vertrat in dieser Hinsicht eine Überzeugung, die Mr Moody als extremen Calvinismus ansah, und erklärte, der Wille des Menschen sei so verderbt, dass er nicht einmal imstande sei, sich erretten lassen zu »wollen« ... Mr Moody bestand darauf, dass der Mensch als verantwortliche Person von Gott aufgerufen würde, sich zu ihm zu wenden, und verdammt würde, wenn er dies nicht tue ... die Auseinandersetzung wurde eines Tages so hitzig, dass Mr Darby plötzlich seine Bibel schloss und sich weigerte fortzufahren.⁴⁸⁸

H.A. Ironside berichtet, nach der Auseinandersetzung mit Moody hätte Darby eine ähnliche Kontroverse mit einem prominenten

487 Darby, *CW*, Bd. 12, S. 276 Fußnote (vor 1846).

488 Turner, *John Nelson Darby*, S. 21-22 (deutsche Ausgabe: E. V. Tanner [Übers.], *John Nelson Darby: Ein Lebensbild*, Huttwil/Bern: Müller-Kersting, 1928 [A. d. H.: ohne Seitenzahlangebe hinsichtlich des Zitats]). Der Bericht findet sich auch in: Veitch, *Story of the Brethren*, S. 65-66. Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: Ironside, *Historical Sketch*, S. 81 (deutsche Ausgabe: *Die Brüderbewegung. Ein historischer Abriss*, Bielefeld: CLV, 2018, S. 133-134), und in: Findlay, *Dwight L. Moody*, S. 126-127. Vgl. Darbys Bezugnahme auf Moody's Arminianismus in: Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 193, 257-259, 327-328.

Führer der *exklusiven Brüder* in Nordamerika, F. W. Grant, gehabt – obwohl dies, im Gegensatz zum Moody-Zwischenfall, eine private Meinungsverschiedenheit war.⁴⁸⁹

In vieler Hinsicht offenbart Darbys Position hinsichtlich des Ruins des Menschen das Fundament, auf dem sein dispensationales System fußte. Jede Dispensation war eine göttliche Prüfung Gottes, die der Mensch aber nicht bestand, sodass er dadurch die menschliche Unfähigkeit bewies, Gott gehorchen zu können.⁴⁹⁰ R. A. Huebner, der sich in jüngerer Zeit dem Erbe Darbys verpflichtet wusste, erklärte: »Bis hin zum Kreuz hat Gott den Menschen immer wieder geprüft und auf die Probe gestellt, um zu sehen, ob der gefallene Mensch wieder in seine ursprüngliche Stellung gebracht werden könnte ... Die Epoche der Prüfung, die sich von Adam bis hin zum Kreuz erstreckte, war nicht dazu da, um Gott über das Ergebnis in Kenntnis zu setzen ... sie sollte vielmehr völlig und gründlich demonstrieren, dass der gefallene Mensch eben nicht in seine ursprüngliche Stellung gebracht werden kann und dass er – konsequenterweise – ›verloren‹ ist.«⁴⁹¹ Grass argumentiert so: Darbys Ansicht, dass »am Ende jeder Dispensation jeweils das Versagen stand, kann als Anwendung radikaler calvinistischer Soteriologie gesehen werden – ganz besonders der Lehren von der Souveränität Gottes, der Erbsünde und der Unfähigkeit des Menschen –, die demzufolge auch für die Gebiete der Heilsgeschichte und der Ekklesiologie gilt«⁴⁹². Dies ist eine wichtige Einsicht, denn sie offenbart, dass sowohl manche Dispensationalisten als auch reformierte Kritiker

489 Ironside, *Historical Sketch*, S. 81 (S. 134 in der deutschen Ausgabe). John Reids Bericht in *F. W. Grant*, S. 57-63, ist nicht völlig zuverlässig, da Darby und Grant über die Lehre von der Versöhnung größere Meinungsverschiedenheiten hatten, als Reid andeutet. Laut Ironside geriet Darby auch mit dem amerikanischen Methodistenführer Daniel Steele über die »Lehren der Gnade« aneinander (Ironside, *Historical Sketch*, S. 82 [S. 135 in der deutschen Ausgabe]). Dies wird bestätigt in: Steele, *Substitute for Holiness*, S. 131.

490 Darby, *CW*, Bd. 1, S. 124-130.

491 Huebner, *God's Sovereignty*, S. 15. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:

<https://www.soundwords.de/gottes-souveraenitaet-bei-der-erloesung-des-menschen-1-a4031.html> (abgerufen am 22.7.2019).

Dieses Thema erscheint auch bei anderen *Brüdern*, z. B. Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. vii; Kelly, *Lectures on the Church*, S. 8; [Trotter], »No Man«, S. 308-318.

492 Grass, »The Church's Ruin«, S. 96. Vgl. Clarke, »A Critical Examination«, S. 260.

(die beide meinen, Dispensationalismus und Calvinismus seien miteinander unvereinbar) das Fundament nicht verstanden haben, auf dem der Überbau von Darbys dispensationalem System ruhte.⁴⁹³

Außerdem liegt Darbys Verständnis in Bezug auf den Ruin des Menschen auch seiner Ekklesiologie zugrunde, wie in seiner Lehre vom »Ruin der Kirche« deutlich wird.⁴⁹⁴ Er schrieb z. B.: »Auch an der Kirche ist die Auswirkung jenes Prinzips in der armen menschlichen Natur nicht vorübergegangen, nämlich dahin gehend, dass das Erste, was sie tut, darin besteht, sich von Gott zu entfernen und das zugrunde zu richten, was er eingesetzt hat.«⁴⁹⁵ Deshalb entdecken wir in Darbys Lehre vom völligen Ruin des Menschen einen Schlüssel zu seiner Theologie.

William Kelly (1821 – 1906)

Obwohl er nicht zur Gründergeneration gehörte, wurde William Kelly eine der wichtigsten Gestalten in der Geschichte der Brüderbewegung. Edwin Cross meint, Kelly könne »als der herausragendste Autor und Herausgeber unter den *Brüdern*«⁴⁹⁶ angesehen werden. Wenn Darby der »Luther« (der kühne Pionier und Aktivist) der *Brüder* war, dann war Kelly der »Calvin« (der biblische Systematiker und Lehrer).⁴⁹⁷

493 Z. B. Dunlap, *Limiting Omnipotence*, und Gerstner, *Wrongly Dividing*.

494 Der Ruin der Kirche ist ein häufiges Thema in Darbys umfangreichem Schrifttum. Siehe zum Beispiel Darby, *CW*, Bd. 32, S. 392-407. Bezüglich einer Analyse dieses Themas siehe Grass, »The Church's Ruin«, Kapitel 4: »The Ruin of the Church«, S. 96-128.

495 Darby, *CW*, Bd. 32, S. 381. Grass macht geltend, Darbys Glaube an den Ruin der Kirche sei »in einer grundsätzlich calvinistischen Anthropologie verwurzelt«. Grass, »The Church's Ruin«, S. 100.

496 Cross, *Irish Saint and Scholar*, S. 114. A. d. H.: Siehe Bibliografie in Bezug auf die deutsche Ausgabe.

497 »Darby ging in der Gemeindegründung voran und war ein Evangelist und eine Persönlichkeit mit Weitblick, Kelly dagegen primär ein Gelehrter und Bibellehrer.« Critchlow, »William Kelly«, S. 37. Anne-Louise Critchlow hat vor Kurzem ihre Dissertation über Kelly unter dem Titel »Against the Trend« publiziert. Leider wurde das entsprechende Buch veröffentlicht, als das vorliegende Werk bereits vom Verlag für den Druck vorbereitet wurde, sodass ich es nicht mehr zurate ziehen konnte. A. d. Ü.: Dissertation: Anne-Louise Critchlow, *William Kelly (1821 – 1906): Biblical Literalist, Conservative Intellectual, and Mystic* (209 S.), University of Manchester 2015.

Kelly vermied – wie viele *Brüder* – die Bezeichnungen »Calvinismus« und »Arminianismus«, weil er glaubte, beide Systeme gingen über das hinaus, was die Schrift lehrte. Er schrieb: »Wie andere Systeme sind auch [Calvinismus und Arminianismus] teilweise wahr und teilweise falsch – wahr in dem, was sie von der Schrift her glauben, und falsch, insoweit sie sich menschlichem Gedankengut außerhalb der Schrift unterwerfen: Glückliche sind diejenigen, die sich als Christen mit der Wahrheit Gottes zufriedengeben und sich dem Parteilichheit der Menschen auf der einen oder anderen Seite verweigern! Unsere Weisheit ist es, unser Denken für alles in der Schrift offenzuhalten und uns dabei zu weigern, auch nur um Haaresbreite weiterzugehen.«⁴⁹⁸ Dennoch kann Kellys Soteriologie – trotz seiner Ablehnung der entsprechenden Bezeichnung – insgesamt als calvinistisch beschrieben werden.

Wie für Darby war auch für Kelly der bevorzugte Ausdruck für die menschliche Verderbtheit »der völlige Ruin des Menschen«⁴⁹⁹. Er war überzeugt, die Menschen hätten keine Kraft, sich auf Gott zuzubewegen, sondern seien – getrennt von der Gnade – in einem hoffnungslosen Zustand. In einem Kommentar zu 1. Korinther 15,50-58 (»... dass Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, auch die Verwesung nicht die Unverweslichkeit erbt« [V. 50]) schrieb er: »Hier bricht der Mensch völlig zusammen. Er empört sich gegen das, was seinem Vermögen und seinen Verdiensten keinerlei Bedeutung beimisst, ja, was seine völlige Un-

URL: www.escholar.manchester.ac.uk/uk-ac-man-scw:274408 (abgerufen am 22.7.2019).
 Buchversion: Anne-Louise Critchlow, *Against the Trend. The Spirituality of William Kelly (1821 - 1906)* (217 S.), Eugene, OR: Wipf & Stock, 2016.

498 Kelly, *Notes ... Romans*, S. 220. Vgl. Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. 9-10. Ähnliche Auffassungen äußert der exklusive Autor F. G. Patterson in: Patterson, »Editor's Preface«, S. vi-viii.

499 Der Römerbrief beschreibt »den völligen Ruin des Menschen und die Notwendigkeit dieses machtvollen Eingreifens Gottes im Evangelium«. Kelly, *Notes ... Romans*, S. 2. Andere Stellen, wo Kelly diesen Ausdruck gebrauchte, sind unter anderem: Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. vi, x; Kelly, *Exposition of the Gospel of Luke*, S. 119; Kelly, *Exposition of the Gospel of John*, S. 95, 114; Kelly, *Exposition of the Acts*, S. 22, 50; Kelly, *Notes on the First Epistle ... to the Corinthians*, S. 24, 132; Kelly, *Lectures ... Ephesians*, S. 2; Kelly, *Lectures ... Colossians*, S. 63; Kelly, *Exposition of the Epistles of John*, S. 281, 310, 365; Kelly, *Lectures on the Church*, S. 168; [Kelly] »Early Chapters of Genesis«, S. 210; [Kelly] »The Intermediate State«, S. 80; Kelly, »Synoptical Study«, S. 30.

fähigkeit bloßstellt und seinen Ruin aufgrund der Sünde erkennen lässt, während es die freie und volle und triumphierende Gnade offenbart, die errettet.«⁵⁰⁰ Das Gesetz bietet hier keine Hilfe, denn es dient nur dazu, »das elende, völlige, hoffnungslose Versklavtsein an die Sünde« zu demonstrieren, »worin unsere Natur gefangen ist«⁵⁰¹. Dies ist der Zustand aller, die ohne Christus sind. Kelly bekräftigte: »Im Fleisch sein« bedeutet also hoffnungsloser Ruin, da seine [des Fleisches] Gesinnung Gott gegenüber feindlich ist und in äußerster Auflehnung gegen sein Gesetz lebt; und dies ist der traurige Zustand aller Kinder des gefallenen Adam.«⁵⁰²

Kellys klarste Aussage über den Zustand der gefallenen Menschen ist in seinen Anmerkungen zu Epheser 2,1-3 zu finden, wo Paulus diejenigen, die Gott »lebendig gemacht« hat, als einst »tot ... in ... Vergehungen und Sünden« beschreibt. Kelly merkte dazu an:

Es ist nicht nur eine Frage von Krankheit, wenn es um den moralischen Zustand der Menschen geht; sondern sie sind »tot«. Welch ein Schlag für alles Denken des Menschen, [für die Vorstellung ...] er befinde sich lediglich in einem kränklichen Zustand der Seele; und wenn man ihn nur ein wenig besänftigt und beruhigt und erzieht – dann ist er letztendlich doch nicht so schlecht! Manche Leute denken, es bestehe ein Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen in ihrem unbekehrten Zustand: Dies stelle ich in Abrede. Was den Gedanken betrifft, dass nach der Geburt manche Menschen würdiger seien als andere dahin gehend, dass ihnen Barmherzigkeit erzeigt wird, so steht dies jedem Wort Gottes diametral entgegen, das dieses Thema behandelt. Ganz im Gegenteil, was der Heilige Geist nachdrücklich betont, ist der wirkliche Tod und der Ruin von allen gleichermaßen. Im Römerbrief wird gesagt, dass wir »kraftlos« waren [Röm 5,6], aber hier heißt es, wir waren »tot« ... Es war der Ausdruck dessen, was Gott über den extremen Ruin

500 Kelly, *Notes on the First Epistle ... to the Corinthians*, S. 282.

501 Kelly, *Notes ... Romans*, S. 107.

502 A. a. O., S. 127.

denkt, in dem wir lagen. Wir finden also sowohl Juden als auch Nationen ... – den Menschen als solchen – moralisch tot; sodass es nun eine Frage dessen wird, was Gott tun kann ... wenn der Mensch tot ist. Dank sei Gott! Er weckt die Toten auf und kann die Toten lebendig machen, und er tut es auch ... Was die Schrift jedoch als »Leben« bezeichnet, ist nicht bloße Existenz, sondern eine beglückende [*blessed*] geistliche Natur, die dem Menschen gegeben wird, der von Natur aus ohne sie war und dessen Fühlen und Handeln nur von einer Sündennatur bestimmt wurde. Dies ist der Zustand jedes Menschen, bis der Geist Gottes dieses gute Werk an der Seele gewirkt hat.⁵⁰³

An anderer Stelle beschrieb Kelly die gefallen Menschen in ihrer Gesamtheit als diejenigen, die »im Hinblick auf Gott ohne jeden Zweifel tot« waren. Er fuhr fort: »Sie waren sich ihres eigenen Zustands nicht bewusst; sie waren auf keinerlei Weise mit Gott vertraut; und in ihrem moralischen Ruin waren sie beidem gegenüber gleichgültig. Vielleicht waren intellektuelle Vorstellungen in ihrem menschlichen Denken vorhanden, aber es gab nicht den leisesten Pulsschlag eines Lebens im Blick auf Gott.«⁵⁰⁴

Die einzige Hoffnung für die gefallene Menschheit liegt in »dem machtvollen Eingreifen der Gnade Gottes«⁵⁰⁵. Diese Gnade bewirkt Glauben an Christus. Für Kelly kann solcher Glaube nicht aus einem gefallen und sündigen Herzen kommen. Vielmehr ist er das Ergebnis der Wirkungen des Heiligen Geistes. Indem er über das Werk der Gnade im menschlichen Herzen nachsann, schrieb Kelly: »Erst wenn sich [das Werk] Christi der Seele allmählich erschließt, werden wir uns darüber klar, dass wir in all dem gefangen waren, was finster und abscheulich ist, obwohl vielleicht ein Schimmer der Hoffnung durch die Wolken bricht. Wir werden uns ernsthaft der bösen Dinge bewusst, denen gegenüber wir früher empfindungslos waren. Das ist eine Folge des mächtigen und gnä-

503 Kelly, *Lectures ... Ephesians*, S. 64-65.

504 Kelly, *Exposition of the Epistles of John*, S. 280.

505 Kelly, *Lectures ... Ephesians*, S. 76.

digen Wirkens Gottes.« Wenn man neue Empfindungen des Hasses gegen die Sünde bekommt und wenn einen die Sehnsucht nach Gott ergreift, dann wird all dies nicht durch den freien Willen des Menschen hervorgebracht, sondern durch Christus – und zwar mithilfe des Wirkens des Geistes Gottes –, und durch nichts anderes.⁵⁰⁶ In Anmerkungen zu Epheser 2,8-9 machte Kelly klar: »Der Geist schließt jeden Gedanken aus, der Mensch würde oder könne den Glauben beisteuern oder es sich als Verdienst anrechnen, dass er zu Christus kommt; denn [Gott] sagt unmittelbar danach: ›... und das nicht aus euch; Gottes Gabe ist es.« Dies bezieht sich wahrscheinlich nicht nur auf die Errettung, sondern [auch] auf den Glauben; es ist alles die Gabe Gottes und nicht das Wirken [*production*] des Menschen.«⁵⁰⁷

Obwohl Kelly wiederholt das calvinistische System als solches kritisierte, stand er in seinem Verständnis des Zustands des gefallenen Menschen eindeutig in der augustinisch-calvinistischen Tradition.

Charles Henry Mackintosh (1820 – 1896)

C. H. Mackintosh, gewöhnlich schlicht als CHM bekannt, war einer der populärsten und produktivsten Autoren unter den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts. Mackintosh selbst war kein originaler Denker, sondern wurde entscheidend von Darbys Denken beeinflusst. Als Verfasser entsprechender Werke war er jedoch viel klarer und verständlicher als Darby und deshalb in der Lage, »die Theologie Darbys einer größeren Leserschaft«⁵⁰⁸ zu vermitteln, als dies bei anderen Autoren der Fall war. Es überrascht deshalb nicht, dass Mackintoshs

506 A. a. O., S. 92-93.

507 A. a. O., S. 94.

508 Grass, *Gathering to His Name*, S. 151, Fußnote 27. Der Biograf Edwin Cross beschreibt Mackintosh als den »überragenden Vermittler [*arch communicator*] der Lehren J.N. Darbys und anderer für eine Leserschaft, die ansonsten den tiefgründigeren Dienst der führenden Lehrer unter den *Brüdern* vielleicht nicht verstanden hätte. Er hatte den meisten Anteil daran, dass Darbys Lehren in der ganzen Welt verbreitet wurden. Er entwickelte keine neuen lehrmäßigen Linien ... aber er konnte mit einfachen Worten erklären, was er

Verständnis der gefallenen Natur des Menschen den Auffassungen Darbys ähnelte. Er schrieb: »Was unseren wirklichen Zustand von Natur aus betrifft, so stellt ihn das Wort Gottes als [einen Zustand] völligen und nicht wiederherstellbaren Ruins dar.«⁵⁰⁹

Mackintosh stimmte mit den Calvinisten darin überein, dass die Bibel »die völlige Macht- und Kraftlosigkeit des Menschen lehrt und dass er nicht [zu Gott] kommen will und nicht kann, wenn er sich selbst überlassen bleibt, und dass es nur durch das machtvolle Wirken des Heiligen Geistes ist, dass überhaupt jemand jemals kommt, und dass, wäre da nicht die freie, souveräne Gnade [Gottes], keine Seele jemals errettet würde – dass, wären wir uns selbst überlassen, wir ausschließlich in die Irre gehen und niemals recht handeln würden«⁵¹⁰. Und doch wandte sich Mackintosh nachdrücklich gegen den Rückschluss der Hyper-Calvinisten, die Menschen seien nicht vor Gott verantwortlich, da sie ja kraftlos sind. Vielmehr glaubte er, dass die Bibel »mit gleichem Nachdruck und gleicher Klarheit ... die ernste und gewichtige Wahrheit von der Verantwortung des Menschen lehrt«⁵¹¹.

Mackintosh akzeptierte bereitwillig die Spannung zwischen diesen beiden Linien biblischer Wahrheit und sah keinen Sinn im Versuch, die beiden miteinander zu harmonisieren. Dies mag die theologisch Wissbegierigeren unter seinen Lesern vielleicht enttäuscht haben, aber sein Rat an sie war schlicht: »Es ist nicht unsere Aufgabe, [die Kraftlosigkeit und die Verantwortung des Menschen] miteinander in Einklang zu bringen. Gott hat das für uns getan,

zu Füßen von Männern wie Darby und Bellett erfasst hatte und genoss.« Cross, *Life and Times*, S. 44.

509 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 1, S. 4 (»Regeneration«). Anmerkung: Da die Seitennummerierung in *Miscellaneous Writings* sich auf jede einzelne Abhandlung bezieht, folgt der Titel der betreffenden Abhandlung nach dem zitierten Band und der Seitenzahl. A. d. Ü.: Mackintoshs *Miscellaneous Writings* (1898, 6 Bde.) sind unter dem Titel *The Mackintosh Treasury* in einem Band erschienen, z. B. als Hardcover-Ausgabe (1050 S.) bei: Neptune, NJ: Loizeaux, 1987.

510 Online unter: www.bookministry.org/Treasury_Complete.pdf (abgerufen am 22.7.2019). [Mackintosh], »Responsibility and Power«, S. 57. Mackintosh ist der Autor dieser Abhandlung, was daraus hervorgeht, dass sie in folgendem Werk zu finden ist: Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 1, S. 108-112.

511 A. a. O., S. 59.

indem er sie in seinem eigenen ewigen Wort nebeneinander hingestellt hat. An uns liegt es zu glauben; [wir sollten] nicht mithilfe unserer Vernunft darüber spekulieren.«⁵¹² Dennoch benutzte er eine Illustration, bei der er auf Darby zurückgegriffen hatte, um zu zeigen, dass Unfähigkeit die Verantwortung nicht aufhebt. Der Illustration zufolge ist ein Mann mit einer Schuld von einhundert Pfund Sterling, der aber nicht willens und nicht fähig ist, sie zu bezahlen, dennoch dafür verantwortlich. Er trägt zu Recht die Konsequenzen dafür, dass er sie nicht bezahlt.⁵¹³

Ehe ein Sünder die Liebe Gottes erfassen kann, muss er nach Mackintosh »dazu gebracht werden, seinen eigenen völligen und absoluten Ruin zu sehen, sein hoffnungsloses Elend, seine Schuld und Not, die Nichtigkeit und äußerste Wertlosigkeit von allem, was in ihm und um ihn her ist«⁵¹⁴. Aber der beunruhigte Sünder solle sich keine Sorgen wegen der Frage der Erwählung machen. Stattdessen solle er sich dem Kreuz Christi vom Standpunkt »bewussten Ruins« aus nähern. Mackintosh erklärte: »Die Gnade Gottes begegnet ihm, dem verlorenen, toten, schuldigen Sünder – nicht ihm, dem erwählten [Sünder]. Dies ist unaussprechliches Erbarmen, insofern er weiß, dass er Ersteres ist, aber er kann nicht wissen, dass er Letzteres ist, bis das Evangelium in Kraft zu ihm gekommen ist.«⁵¹⁵ Dies unterminiert nicht die Wahrheit der Erwählung, son-

512 A. a. O., S. 60. Vgl. Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 5 (»Great Commission«).

513 Mackintosh, »Responsibility and Power«, S. 62. In einem früheren Artikel meinte ich, Darby hätte bezüglich der Illustration auf Mackintosh zurückgegriffen [M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 33]. Aufgrund weiterer Nachforschung scheint es aber eher umgekehrt gewesen zu sein. Darby verwendete die Illustration (in einem geringfügig anderen Zusammenhang) in einem Artikel mit dem Titel »The Rule of Life: What Is It?« im Jahr 1867 (CW, Bd. 10, S. 172). Er gebrauchte sie erneut in einem Brief, der innerhalb einer Gruppe von Briefen aus dem Jahr 1872 zu finden ist (Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 168). Mackintosh benutzte die Illustration in »Responsibility and Power«, d. h. in einem Artikel, der 1874 erschien. Darby benutzte die Illustration wiederum in einem vom 9. Mai 1879 datierten Brief (Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 501). Da Darby die Illustration vor 1874 verwendete und da Mackintosh stark von Darbys Denken geprägt war, scheint es besser anzunehmen, Mackintosh habe bei der Illustration auf Darbys Beispiel zurückgegriffen.

514 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 15 (»Glad Tidings«). Ursprünglich in fünf Teilen publiziert in: TNO, Bd. 10 (Jg. 1867). Hinsichtlich weiterer Aussagen zum Zustand des gefallenen Menschen in der gleichen Abhandlung siehe S. 10-12. Siehe auch: Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 1, S. 3 (»The All-Sufficiency of Christ«).

515 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 24 (»Glad Tidings«).

dern weist ihr lediglich den richtigen Platz zu – als Trost für die Gläubigen, nicht als Stolperstein für die Unbekehrten.⁵¹⁶

Es ist die Aufgabe des Evangelisten oder Predigers, den Sündern zu begegnen, wo sie stehen, »auf dem breiten Boden unseres gemeinsamen Ruins, unserer gemeinsamen Schuld, unserer gemeinsamen Verdammung«. Der Prediger stellt »die Botschaft einer vollen, freien, unmittelbaren, persönlichen und ewigen Errettung«⁵¹⁷ vor. Mackintosh hatte kein Verständnis für solche, die das freie Heilsangebot des Evangeliums einschränkten und sich weigerten, die Zuhörer zu Buße und Glauben aufzufordern. Für ihn war eine derartige Vorgehensweise ein ernste Folgen nach sich ziehender Missbrauch der Lehren der Gnade, der sich zu Unrecht auf die menschliche Unfähigkeit berief.⁵¹⁸ Während Mackintosh, wie er selbst einräumte, an den fünf Punkten des Calvinismus festhielt, »soweit es eben möglich ist«⁵¹⁹, war er sehr bemüht, die biblische Ausgewogenheit zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung zu wahren.

John Gifford Bellett (1795 – 1864)

Ein wichtiger Führer aus den frühesten Tagen der *Brüder* war John Bellett.⁵²⁰ Belletts Bruder George, ein hochkirchlicher Anglikaner und Arminianer⁵²¹, sprach darüber, dass er und John in den 1820er-Jahren in Bezug auf Lehrfragen unterschiedlicher Meinung waren. Er schrieb über John: »Seine Auffassungen waren entschieden calvinistisch geworden, und die Freunde, mit denen er in Dublin verkehrte, waren, glaube ich, ausnahmslos von dieser Lehrrichtung

516 A. a. O., S. 26-27.

517 A. a. O., S. 22.

518 Siehe besonders [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 10-16, und Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 2, S. 264-272. Vgl. Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 28-29 (»Glad Tidings«).

519 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 11.

520 Zu Bellett siehe Pickering, *Chief Men*, S. 30-32; und L. Bellett, *Recollections*.

521 Stunt, *From Awakening*, S. 153-154.

[school].«⁵²² Wie Darby, Kelly und Mackintosh bekräftigte auch Bellett die calvinistische Sicht der Verderbtheit des Menschen. In einer Abhandlung mit dem knappen Titel »Der Mensch« betonte er nachdrücklich, die Menschen seien »jenseits [der Möglichkeit] moralischer Verbesserung«. Wenn Darbys bevorzugte Beschreibung menschlicher Verderbtheit »völliger Ruin« war, dann war Belletts Begriff dafür offensichtlich »unverbesserlich und unheilbar« [*incorrigible and incurable*]⁵²³ – ein Ausdruck, der in seiner kurzen Abhandlung durchgehend erscheint.⁵²⁴ Weiter schrieb er:

Es wurde von ihm gesagt: »Der Mensch hat eine Neigung zum Bösen, und dies ergibt sich aus der Ohnmacht des Willens, der – wendet er sich zum Bösen – eher passiv als aktiv ist. Allein durch die Gnade Christi wird er frei.« Sehr richtig. Nicht nur ist der Mensch von Gott abgefallen und ein Sünder geworden, sondern er ist [auch] der *Sklave der Sünde*. Er wurde von Satan überwunden und an ihn versklavt ... Der Mensch hat sich selbst als völlig unter die Sünde versklavt erwiesen, sodass er auf ihrem Weg weitergehen wird, in trotziger Missachtung jedweden Arguments und jeden Versuchs einer Einflussnahme ihm gegenüber.⁵²⁵

Für Bellett »verweist uns« die Unverbesserlichkeit des Menschen »auf die Notwendigkeit souveräner Gnade und des Eingreifens göttlicher Macht«⁵²⁶.

522 G. Bellett, *Memoir*, S. 42. Weremchuk meint, Darby sei »gewiss einer der ... ›Freunde‹« gewesen. Weremchuk, *John Nelson Darby*, S. 237, Fußnote 25 (deutsche Ausgabe: *John Nelson Darby und die Anfänge einer Bewegung* [256 S.], Bielefeld: CLV, 1988, S. 74, Fußnote a).

523 Obwohl Bellett auch von »ruinierten Sündern« sprach, so z.B. in: J. Bellett, *Paul's Apostleship*, S. 66, 87.

524 J. Bellett, *Miscellaneous Papers*, S. 104, 105, 107, 108. Diese Abhandlung erschien ursprünglich anonym in: *BT*, Bd. 2, S. 29 (Oktober 1858), S. 154-155.

525 J. Bellett, *Miscellaneous Papers*, S. 104-105.

526 A. a. O., S. 108.

Einer der meistgeachteten Führer unter den *offenen Brüdern* des 19. Jahrhunderts war R.C. Chapman. Er wurde weithin verehrt wegen seiner warmherzigen Frömmigkeit – Spurgeon nannte ihn »den heiligsten Mann, den ich jemals kannte«⁵²⁷. Die Versammlung in Barnstaple, die er entscheidend prägte, trug die Früchte seiner langjährigen Arbeit und zählte konstant um die vierhundert Glieder.⁵²⁸ Obwohl er nicht als typischer Theologe bekannt ist, wurde er als Prediger mit einem profunden Schriftverständnis geschätzt.⁵²⁹ Er war auch aktiver Evangelist⁵³⁰, dessen Leidenschaft für die missionarische Arbeit sich auch in seinem Anliegen für die Außenmission manifestierte. Er wurde der »Vater der spanischen Brüderbewegung« genannt und unternahm mehrere Missionsreisen nach Spanien (1834, 1838, 1863–1865 und 1871).⁵³¹ Grass fügt hinzu: »Er predigte über die Notwendigkeit der Mission in Spanien; er blieb in ständiger Verbindung mit den Missionaren, nachdem sie dort angekommen waren ... und die Festigung der Bewegung dort wurde als Erhörung seiner Gebete angesehen.«⁵³²

Seine Auffassungen hinsichtlich der sündigen Natur des Menschen stimmen mit denen der anderen bisher behandelten *Brüder* überein. So schrieb er zum Beispiel: »Der natürliche Mensch hat

527 Peterson, *Robert Chapman*, S. 14 (deutsche Ausgabe: *Robert Cleaver Chapman. Der Mann, der Christus lebte*, Bielefeld: CLV, 2000, S. 14).

528 Beattie, *Brethren*, S. 54.

529 Peterson, *Robert Chapman*, S. 15, 190. (A. d. H.. In der deutschen Ausgabe finden sich entsprechende Bezugnahmen auf S. 15 und auf S. 215, wobei es sich im Falle der letztgenannten Seitenzahlangabe *vermutlich* um die richtige Quelle handelt. Auch auf anderen Seiten dieser Biografie wird Chapmans Verwurzeltheit in der Schrift erwähnt.)

530 Siehe a. a. O., Kapitel 14 (»The Constant Evangelist«), S. 119-128 (deutsche Ausgabe: a. a. O., Kapitel 14 [»Der ständige Evangelist«], S. 133-144).

531 Berichte von seinem Wirken im Ausland sind zum Beispiel erschienen in: *The Missionary Echo* (1872), S. 8-9, 24, 30-31, 42-43.

A. d. Ü.: Vgl. Kent Eaton, *Protestant Missionaries in Spain, 1869–1936: »Shall the Papists Prevail?«*, Lanham, MD: Lexington Books, 2015, S. 3, 22, 23, 299, 300, 333; vgl. J. Henry Hake (Hrsg.), *Letters of Robert Cleaver Chapman*, Glasgow: Pickering and Inglis, 1903.

532 Grass, *Generations*, S. 16. Siehe auch: Peterson, *Robert Chapman*, S. 65-71 (deutsche Ausgabe: a. a. O., Kapitel 8 [»Ein Anliegen für Spanien«], S. 72-78). A. d. H.: Peterson geht in der angegebenen Quelle ausführlicher auf die Sachverhalte ein, die sich in dem von Grass im Haupttext angeführten Zitat finden.

keinen Begriff vom Evangelium. ›Was muss ich tun?‹, ist sein ständiger Ruf. Der Mensch hat sein Werk vollkommen getan – nämlich das der Selbstzerstörung. Er ist ganz und gar auf das Böse ausgerichtet, vollständig ruiniert.«⁵³³

In einer kurzen Betrachtung zu dem Thema »Der natürliche Mensch und seine Religion« erklärte Chapman: »Es liegt nahe, dass das verdorbene Herz des Menschen seine Schwachheit und Sündhaftigkeit leugnet und sich seiner Stärke und Gerechtigkeit [*righteousness*] rühmt ... Aber«, so fügte er hinzu, »wenn Adam sich in seinem Zustand der Rechtschaffenheit [*uprightness*] nicht selbst aufrechterhalten konnte, wie sollten wir, seine verderbten Nachkommen, uns je durch angeborene Stärke von unserem Fall erheben können?« Für Chapman war die einzige Antwort auf die Unfähigkeit des Menschen die Gnade Gottes.⁵³⁴

Ein Mensch mag vielleicht nicht immer verderbt erscheinen und mag seinem Nächsten – ob Mann oder Frau – sogar gerecht vorkommen. Dennoch ist das Herz voller Eigenwillen im Widerstand gegen den Willen Gottes.⁵³⁵ Chapman erklärte: »Der Wille des Menschen widersetzt sich stets dem Willen Gottes. Deshalb lesen wir: ›Die Gesinnung des Fleisches [ist] Feindschaft ... gegen Gott« [Röm 8,7]. Ein Mensch mag äußerst liebenswert sein, äußerst vorbildlich und voll guter Werke, was die Beziehung zwischen ihm und seinem Nächsten angeht, aber die Wurzel seines ganzen Inneren ist Feindschaft gegen Gott.«⁵³⁶

Die Lehre von der menschlichen Verderbtheit ist natürlich für die nicht Erretteten alles andere als angenehm – doch sie ist eine notwendige Voraussetzung für das Evangelium der Gnade, das Chapman gern entfaltete. Er fand auch großes Gefallen daran, die hohe Berufung des Gläubigen in Christus auszulegen. Dies brachte einen Biografen zu folgender Aussage über Chapman: »Niemand lehrte jemals deutlicher den völligen Ruin aller Menschen in Adam;

533 Chapman, *Choice Sayings*, S. 2.

534 A. a. O., S. 9-10.

535 Chapman, »Self-will and Sovereign Grace«, S. 113-114. Vgl. Bennet, *Robert Cleaver Chapman*, S. 135.

536 Bennet, *Robert Cleaver Chapman*, S. 137.

niemand konnte je eindrücklicher die erhabene Stellung schildern, zu der die Erlösten in Christus erhoben sind.«⁵³⁷

Henry Craik (1805 – 1866) und Georg Müller (1805 – 1898)

Ein weiterer bedeutender Führer der Frühzeit war Henry Craik.⁵³⁸ Wenn man sich an Müller erinnert, denkt man natürlich über die Brüderbewegung hinaus an den Mann, der einen bemerkenswerten Glauben hatte.⁵³⁹ Craik und Müller sind für immer mit der Geschichte der *Brüder* verbunden, weil sie die führenden Lehrer der Bethesda Chapel in Bristol waren. Die in dieser Versammlung entstandene »Bethesda-Frage« spaltete traurigerweise die Bewegung.⁵⁴⁰ Einsicht in Craiks Auffassung über die gefallene Menschheit erlangen wir durch seine veröffentlichten Bemerkungen zu Matthäus 4,16. (»Das Volk, das in Finsternis sitzt, hat ein großes Licht gesehen, und denen, die im Land und im Schatten des Todes sitzen – Licht ist ihnen aufgegangen.«) Craik wandte diese Stelle an »auf alle, die ohne Gott leben und denen jedes Wissen um das Evangelium Christi fehlt«. Er beschrieb solche Menschen mit folgenden Worten:

Ihre Herzen sind so verderbt, wie ihrem Verstand jegliche Erleuchtung fehlt. Sie sind ohne jeden Funken geistlichen Lebens; und das Dunkel gegenwärtiger Sündhaftigkeit und zukünftigen ewigen Elends hängt über ihnen ... Ihr Leib ist der Sklave sinnlicher Triebe und erniedrigender oder satanischer Lüste: Das Herz ist voll mit all den bösen Dingen, die dort ausgesät sind; und der Verstand, das Gute nicht kennend, ist lediglich geschickt

537 A. a. O., S. 68.

538 Zu Craik siehe Pickering, *Chief Men*, S. 84-87, und *BDEB*, Bd. 1, S. 266.

539 Siehe zum Beispiel B. Harvey, *George Müller*; B. Miller, *George Muller*; J. Piper, *A Camaraderie of Confidence* (deutsche Ausgabe: *Vereint im Vertrauen*, [224 S.], Bielefeld: CLV, 2018).

540 Einen kurzen Überblick bietet Grass, *Gathering to His Name*, S. 32-34, 43-48, 79-83. A. d. H.: Vgl. auch Ironside, *Die Brüderbewegung – ein historischer Abriss*, Bielefeld: CLV, 2018, S. 92-112.

im Sündigen ... So ist der Mensch ohne Gott – so ist der Sünder ohne einen Erretter.⁵⁴¹

Craik und Müller waren sich einig über die »kostbaren Lehren der Gnade Gottes«⁵⁴². In einer Ansprache über den »Ersten und den Zweiten Adam« beschrieb Müller diejenigen, die zum Ersten Adam gehören, als »tot in Vergehungen und Sünden«⁵⁴³ ... sie sind immer noch ruiniert; sie haben immer noch das Dunkel und die Finsternis der Verzweiflung vor sich«⁵⁴⁴. So, wie es dasteht, könnte auch ein Arminianer diese Aussage unterschreiben, aber Müller fügte in Bezug auf Gläubige hinzu: »Wie kommt es nun, dass wir an den Herrn Jesus glauben ... und ihm im Blick auf unsere Errettung vertrauen? ... Wahrhaftig, Brüder, wir haben es nicht selbst getan. Es ist ganz aus Gnade, dass es so ist – dass wir dazu gebracht wurden, an Jesus zu glauben [have been *made to believe* in Jesus].« Nur wer an einer calvinistischen Sicht geistlicher Unfähigkeit festhält, würde erklären, dass wir durch die souveräne Gnade *dazu gebracht wurden*, an Jesus zu glauben.⁵⁴⁵ Dies, so hatte Müller es inzwischen erkannt, war das Werk des Heiligen Geistes. Er schrieb: »Der Heilige Geist allein kann uns über unseren natürlichen Zustand belehren, uns zeigen, wie sehr wir einen Erretter brauchen, und uns befähigen, an Christus zu glauben.«⁵⁴⁶

John Eliot Howard (1807 – 1883)

John Eliot Howard⁵⁴⁷ war ein bedeutender Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts und »anerkannt als führende Autorität mit welt-

541 Craik, *Biblical Expositions*, S. 108.

542 Müllers Einführung zu Tayler, *Passages*, xii.

543 A. d. Ü.: Vgl. Epheser 2,1.

544 Müller, *Jehovah Magnified*, S. 22.

545 Im Blick auf eine starke Bekräftigung sowohl der menschlichen Verderbtheit als auch der souveränen Erwählung siehe a. a. O., S. 141.

546 Müller, *Narrative*, S. 46.

547 In seinen literarischen Werken bezeichnete er sich zuweilen als I. E. Howard.

weitem Ruf in Bezug auf die Herstellung von Cinchona⁵⁴⁸ und Chinin«⁵⁴⁹. Aber er war auch ein hingeebener evangelikaler Christ. 1830 verließ er die Quäker, unter denen er aufgewachsen war, und schloss sich den *Brüdern* an. Howard gründete eine Versammlung im Londoner Stadtteil Tottenham und wurde schließlich zu einer einflussreichen Persönlichkeit unter den *offenen Brüdern*.⁵⁵⁰

1843 veröffentlichte Howard die zweite Auflage einer Broschüre, der er folgenden Titel gab: »*New Views*«, *Compared with the Word of God*.⁵⁵¹ Es war eine Widerlegung von John Guthries Werk »*New Views, True Views*«⁵⁵². Zu dieser Zeit war Guthrie (1814 – 1878) Pastor der United Secession Church in Kendal, wurde aber 1843 abgesetzt, weil er die universale Versöhnung befürwortete. Danach schloss er sich James Morison an und gründete mit ihm die Evangelical Union. Seine theologischen Ansichten waren entschieden arminianisch (er veröffentlichte später eine Übersetzung des auf Latein verfassten Werkes *Leben des Jakob Arminius*), sodass sich auch von daher naheliegenderweise eine Beziehung zu Morison ergab.⁵⁵³ Howard fand Guthries arminianische Lehren derart irrig, dass er sich gezwungen sah, darauf zu reagieren.

Howards Reaktion auf Guthries Werk offenbart, dass seine eigenen lehrhaften Überzeugungen unverkennbar calvinistisch waren. Wie sein Zitat zu Beginn dieses Kapitels zeigt, betrachtete er die Auswirkungen des Sündenfalls auf die Menschen als total und all-

548 A. d. Ü.: Svw. Chinarinde (Wirkstoff gegen Malaria).

549 Dickson, »The Howards«, S. 4.

550 Die Verbindung von Howard und seiner Familie mit den *Brüdern* waren das Thema verschiedener biografischer Studien in neuerer Zeit. Siehe Dickson, »The Howards«; West, *From Friends to Brethren*; und West, »John Eliot Howard«. Vgl. Stunt, *Early Brethren*, S. 20-23, und Pickering, *Chief Men*, S. 202-204.

551 Ich bin Neil Dickson dankbar, dass er mich auf diese Schrift hingewiesen hat, und ebenso Graham Johnson, dass er mir eine Kopie besorgt hat. A. d. Ü.: Svw. »Die »Neuen Ansichten«, verglichen mit dem Wort Gottes«.

552 A. d. Ü.: Svw. »Neue Ansichten, wahre Ansichten«.

553 Guthrie wird ausführlich gewürdigt in: Morison, *Worthies*, S. 265-384. Die Auseinandersetzung mit Howard kommt auf S. 284-286 zur Sprache.

A. d. Ü.: Bibliografische Angaben zu der erwähnten Arminius-Biografie: *Historia Vitae Jacobi Arminii ... Auctore Casparo Brandio (Lebensgeschichte des Jakob Arminius ... von Caspar Brandt [228 S.]), Braunschweig 1725; The Life of James Arminius, D.D. ... Translated from the Latin of Caspar Brandt ... by John Guthrie, A.M. (325 S.), London: Ward & Co./Glasgow: Lang, Adamson & Co., 1854.*

umfassend. Der Ungläubige, so behauptete er, hat »genauso wenig Kraft zu glauben, wie ein toter Mann Kraft hat zu gehen«. Und doch unterminiert dies nicht die menschliche Verantwortung: »Lasst uns auch daran denken, dass die Verantwortung Gott gegenüber *nicht* auf der *Fähigkeit [power]* des Menschen zu gehorchen gründet.«⁵⁵⁴ Natürlich ist Gott in seiner Gnade willens, alle zu erretten, und natürlich solle das Evangelium allen gepredigt werden, »ja, es sollte ihnen eindringlich vor Augen gemalt werden mit tiefer leidenschaftlicher Sehnsucht nach [der Errettung] ihrer Seelen!«⁵⁵⁵ Dennoch – gleichgültig, mit welcher Beredsamkeit man die Botschaft verkündigt – wird das menschliche Herz das Evangelium ablehnen. Die einzige Hoffnung für Sünder besteht darin, dass der Heilige Geist in souveräner Weise wirkt, indem er ihren verhärteten und widerspenstigen Willen bricht und durchdringt.⁵⁵⁶

In einem Anhang beklagte Howard die moderne Tendenz, »die Kräfte des Menschen in Bezug auf das Werk der Religion«⁵⁵⁷ groß zu machen. Ganz besonders bedenklich in dieser Beziehung war der Einfluss Charles Finneys. Vielleicht war Guthrie nicht ganz so extrem wie Finney, aber in Howards Augen war er nicht weit davon entfernt. Er behauptete, dass »Mr. Guthrie die Seite der Pelagianer gegen Augustinus wähle, die Seite des Erasmus gegen Luther und die Seite der Gefühle und des der menschlichen Natur inwohnenden Stolzes, der sich in jedem Zeitalter gegen das Wort Gottes [erhoben hat]«⁵⁵⁸. Persönlich wählte Howard die Seite Luthers und zitierte ausführlich aus der Schrift *Vom unfreien Willen*⁵⁵⁹, die er als »unwiderlegbare Abhandlung« betrachtete. Gerald Wests Ausführungen zufolge hatte Howards Lektüre der maßgeblichen Reformatoren entscheidenden Einfluss darauf, dass er auf dem Hintergrund seiner Herkunft als Quäker zu evangelikalen Über-

554 Howard, »*New Views*«, S. 9. Hervorhebung im Original.

555 A. a. O., S. 16. Siehe auch S. 14 (Fußnote), wo Howard die allumfassende Verkündigung des Evangeliums mit der Tatsache begründet, dass der Prediger Gottes verborgene Ratschlüsse in der Erwählung nicht kennt.

556 A. a. O., S. 18.

557 A. a. O., S. 37.

558 A. a. O., S. 40-41.

559 A. d. H.: In Bezug auf den Titel dieser Schrift Luthers vgl. Fußnote 430 auf S. 130.

zeugungen gelangte.⁵⁶⁰ Dies hilft bei der Erklärung, warum er mehr als andere *Brüder* bereit war, sich in einem Lehrdisput auf Luther zu berufen. Seine Hauptargumente wurzelten in der Schrift, die ohne Frage die letztgültige Autorität in Lehrfragen darstellte, aber Howard hatte kein Problem damit, den deutschen Reformator als Unterstützer für seine biblische Position anzuführen.

Benjamin Wills Newton (1807 – 1899)

Wie wir im vorherigen Kapitel angemerkt haben, war eine der widersprüchlichsten Gestalten in den frühen Jahren der Brüderbewegung B. W. Newton. Ja, es war der Konflikt zwischen Darby und Newton, der letztendlich zur Spaltung der Bewegung in die *offene* und die *exklusive* Richtung führte.⁵⁶¹ Obwohl Newton schließlich die *Brüder* verließ, kann es keinen Zweifel darüber geben, dass er ein wichtiger Führer in den prägenden Jahren der Bewegung war – besonders in der einflussreichen Versammlung in Plymouth. Schon früh bestimmte ihn Darby zum vorsitzenden Ältesten [*appointed him as the presiding elder*] der Versammlung in Plymouth.⁵⁶²

Newton wurde in eine Quäker-Familie hineingeboren und erlebte eine Bekehrung im evangelikalen Sinne als Student in Oxford Anfang Januar 1827.⁵⁶³ Kurz darauf übernahm Newton calvinistische Auffassungen im Blick auf das Heil.⁵⁶⁴ In einem Brief an seine Mutter brachte er seine Sorgen über den gegenwärtigen Zustand des Christentums zum Ausdruck. Er schrieb: »Das Studium der Kirchengeschichte hat mir mehr Licht gebracht, als ich beschreiben kann, und es zeigt meiner Meinung nach unwiderlegbar, dass der Arminianismus nichts weiter als ein Pelagianismus mit

560 West, »John Eliot Howard«, S. 39. Vgl. West, *From Friends to Brethren*, S. 94.

561 Siehe Burnham, *A Story of Conflict*.

562 A. a. O., S. 81. In Bezug auf den offenen Dienst in Plymouth schrieb Newton: »Ich sollte an der Stirnseite des Tisches sitzen und entsprechend entscheiden [*to rule*], und jeder durfte sprechen, wenn er glaubte, es sei passend; und falls er nicht zur Erbauung sprach, sollte ich ihn zum Schweigen bringen.« Fry MS, S. 261. Vgl. Stunt, *Elusive Quest*, S. 53-54, 200-201.

563 Siehe Stunt, *From Awakening*, S. 194-200.

564 Zu dieser Entwicklung siehe M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 19-22.

neuem Anstrich ist.«⁵⁶⁵ Eine der eindeutigen Bekräftigungen seiner calvinistischen Auffassungen steht in einem Brief an seinen Onkel, datiert vom 15. August 1828. Die Aussage demonstriert, dass Newtons Calvinismus in seinem Verständnis des gefallenen Zustands der Menschheit verwurzelt war. Er schrieb, dass er seinem Onkel »eine schriftliche Darstellung meiner religiösen Auffassungen« vorlegen werde, »zumindest derjenigen, die als ungewöhnlich betrachtet werden«. Zu solchen Auffassungen rechnete er auch folgende:

Es wird nicht von vielen bereitwillig eingeräumt, aber ich kann nicht umhin zu denken, dass die große fundamentale Lehre, die das System der sogenannten Calvinisten charakterisiert, diejenige ist – »dass der Mensch tot ist in Vergehungen und Sünden«⁵⁶⁶. Und man möge bitte darauf achten, dass wir den Ausdruck *tot* in seiner umfassendsten und stärksten Bedeutung verwenden, und zwar verstehen wir ihn dahin gehend, dass der Mensch das geistliche Leben, das Adam besessen hatte, so umfassend verloren hat, dass er nicht nur unfähig ist, Gott zu lieben, sondern auch nicht zur geringsten Bewegung der Seele zu Gott hin in der Lage ist. Mit einem Wort, ihm fehlt jegliche Kraft, die Funktionen des geistlichen Lebens auszuführen, so sehr, wie ein toter Leib unfähig ist, diejenigen des physischen Lebens hervorzubringen.⁵⁶⁷

Wie wir gesehen haben, stimmten Darby und andere *Brüder* alleamt mit solchen Auffassungen überein und bekräftigten sie, auch wenn sie mit Newton bezüglich anderer Fragen später in Konflikt gerieten.

565 Fry MS, S. 143. Der Brief datiert vom 13. Januar 1828. Ohne Zweifel war es diese negative Sicht auf den Arminianismus, die ihn dazu brachte, im gleichen Brief zu sagen: »Der Methodismus ist in der Tat ein schrecklicher, schrecklicher Feind für die Wahrheit des Evangeliums« [*»a dreadful dreadful [sic!] foe to gospel truth«*] (a. a. O., S. 144).

566 A. d. Ü.: Vgl. Epheser 2,1.

567 Fry MS, S. 148.

H. H. Snell war nicht so prominent wie einige andere Führer unter den *Brüdern*, die wir bisher behandelt haben.⁵⁶⁹ Dennoch war er ein geschätzter Lehrer, der sich zum *exklusiven* Flügel der Bewegung hielt.⁵⁷⁰ Die Ähnlichkeit seiner Auffassungen zu den Ansichten Darbys über die menschliche Sündhaftigkeit offenbart sich in seinen Anmerkungen zu Jesu Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner in Lukas 18,10-14. Er schrieb:

In jener Zeit, ebenso wie heute, irrten viele, weil ... sie die Wahrheit vom völligen Ruin und der völligen Verderbtheit des Menschen nicht glaubten; infolgedessen überlegten sie ständig, was sie tun könnten, um die Gunst Gottes zu erlangen oder mit irgendwelchen geschöpflichen Verdiensten ihre Annahme bei ihm zu erkaufen, anstatt sich selbst als verlorene, hoffnungslose Sünder zu bekennen, die Gottes ewigen Zorn zu Recht verdienen. Die Menschen damals konnten deshalb Jesus nicht verstehen; sie sahen keine Schönheit in ihm [vgl. Jes 53,2]; beständig haben sie seine Worte missverstanden und nicht begriffen, dass er darauf bedacht war, ihnen Gutes zu tun, denn er kam, zu suchen und zu erretten, was verloren war [Lk 19,10].⁵⁷¹

568 A. d. H.: Zur Korrektur des Geburts- und Todesjahres von Snell vgl. die Ausführungen in folgender Quelle: »Die von Pickering [siehe diesbezügliche Quellenangabe in Fußnote 569] angegebenen Lebensdaten 1815 – 1891 sind beide falsch. Nach der Datenbank *England Births and Christenings 1538 – 1975* wurde Snell am 29. März 1817 geboren; diese Angabe wird von allen Volkszählungen bestätigt (...). Snells Todesjahr kann nicht 1891 sein, da er am 13. Januar 1892 noch einen Artikel schrieb (abgedruckt in *The Collected Writings of H. H. Snell*, S. 313f.). Wie seine Tochter berichtet, starb er jedoch bald darauf (...); der England and Wales Death Registration Index verzeichnet seinen Tod im ersten Quartal 1892.«

URL: <https://blog.bruederbewegung.de/tag/hugh-henry-snell/> (abgerufen am 22.7.2019).

569 Zu Snell siehe Pickering, *Chief Men*, S. 338-339. Snell wird auch erwähnt in: Noel, *History of the Brethren*, S. 140, 321, 434, 535-537. Seine Schriften wurden gesammelt und 2003 von Present Truth Publishers neu herausgegeben.

570 Edwin Cross sagt, dass Snell »ein fähiger Lehrer der biblischen Wahrheit [war], der von den *offenen Brüdern* gekommen war; er war ein enger Partner und Freund von Charles Stanley«. Cross, *Life and Times*, S. 55. A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt.

571 Snell, *Streams of Refreshing*, S. 96.

Für Snell illustriert die Geschichte, dass – wenn der Heilige Geist an Herz und Gewissen wirkt, wie es offensichtlich beim Zöllner der Fall war – man dann von seiner eigenen elenden Sündhaftigkeit und Verlorenheit überführt wird. Die Frage ist dann, ob es eine Hoffnung auf Errettung gibt. Snell antwortete: »Wenn es denn eine Hoffnung gibt, dann – davon ist er [der Zöllner] nun überzeugt – kann sie nur in Gott selbst zu finden sein; denn die Erfahrung, die er hinsichtlich seiner eigenen Kraftlosigkeit und Widerwärtigkeit gemacht hat, schließt alle Hoffnung [auf etwas] aus, was aus seinem eigenen Wesen hervorgeht. Die einzige Möglichkeit liegt in der Barmherzigkeit Gottes.«⁵⁷²

Das Gesetz wurde teils deswegen gegeben, um zu demonstrieren, dass der gefallene Mensch nicht in der Lage ist, Gott wohlzugefallen. Snell erklärte: »Was das Gesetz vom gefallenem, sündigen Menschen forderte, konnte dieser unmöglich erfüllen ... es stellte deshalb heraus, dass alle schuldig sind und unter dem Verdammungsurteil stehen.«⁵⁷³ Hoffnung gibt es allein in der Tatsache, dass »Gott in Christus zum Menschen herabgekommen ist, als dieser ein ruiniertes, hilfloser Sünder war, und ihm eine vollkommene und ewige Gerechtigkeit gebracht hat, und zwar auf dem Weg des Glaubens«⁵⁷⁴. Aber wenn die Menschen in ihrer Sünde ruiniert und unfähig und unwillig sind, auf Gottes Gnade zu reagieren, wie entsteht dann Glaube in ihnen? Snell argumentierte: »Der Glaube ist nicht ein Werk des Fleisches, sondern eine Frucht des Geistes. Glaube ist die Gabe Gottes. Glaube bedeutet stets Selbstverleugnung; er bewirkt ein zerbrochenes, leeres Herz, das bereit ist, Gottes gnadenreiche Gaben zu empfangen und in Anspruch zu nehmen. Der Glaube gibt deshalb *alle* Ehre Gott.«⁵⁷⁵

572 A. a. O., S. 102.

573 A. a. O., S. 59.

574 Ebenda.

575 A. a. O., S. 60.

William Trotter (1818 – 1865)

William Trotter wurde durch den Dienst des Methodistenpredigers William Dawson bekehrt.⁵⁷⁶ Nach seiner Ordination als methodistischer Geistlicher im Alter von 19 Jahren wurde Trotter selbst ein erfolgreicher Prediger.⁵⁷⁷ Aber er »begann schließlich, die zunehmende Verkirchlichung der [methodistischen] New Connexion⁵⁷⁸ zu hinterfragen, weil sich in ihr die Kluft zwischen Klerikern und Laien vertiefte und man darauf bestand, dass Gemeindeglieder Glaubensbekenntnisse unterschreiben mussten«⁵⁷⁹. Kurz darauf schloss er sich den *Brüdern* an und wurde schließlich ein Führer unter ihnen – Neatby behauptet sogar, dass von Trotter »jeder, der ihn kannte, mit größerer Hochachtung sprach als von fast jedem anderen Plymouth-Bruder«⁵⁸⁰.

Nun könnte man annehmen, dass Trotter eine Neigung zum Arminianismus gehabt hätte, weil er anfangs in mancherlei Hinsicht mit dem Methodismus in Verbindung stand.⁵⁸¹ Dies aber war nicht der Fall. Seine eigenen Ansichten kommen in einem Brief zum Ausdruck, veröffentlicht unter dem Titel »Kein Mensch wird ein Kind Gottes durch einen Akt seines eigenen Willens«⁵⁸². Hier greift Trotter das Thema auf, »wie ein Mensch ein Kind Gottes wird«. Er antwortet mit Johannes 1,13 und Jakobus 1,18 – mit Stellen, die betonen, dass es Gottes Wille ist, nicht menschlicher Wille, der die letzt-

576 Pickering, *Chief Men*, S. 381.

577 A. d. H.: Vgl.

<https://blog.bruederbewegung.de/tag/william-trotter/> (abgerufen am 22.7.2019). Dort ist zu lesen, dass er bereits mit 14 Jahren zumindest »inoffiziell« mit dem Predigtendienst begann.

578 A. d. Ü.: 1797 entstandene Abspaltung innerhalb des britischen Methodismus (A. d. H.: nicht zu verwechseln mit der New Connexion baptistischer Prägung [vgl. Fußnote 417 auf S. 122]).

579 Rowdon, *Origins*, S. 175. Vgl. Grass, *Gathering to His Name*, S. 58-59.

580 Neatby, *History*, S. 148.

581 Rowdon sagt, dass »Trotter einer der wenigen Methodisten war, die führende Gestalten in der frühen Geschichte der *Brüder* wurden«. Rowdon, *Origins*, S. 175.

582 [Trotter], »No Man«, S. 306-318. Obwohl der Aufsatz in der Zeitschrift *Present Testimony* anonym ist, wurde er als »Man's Will and God's Grace«, *BT*, Bd. 14 (1883), S. 362-364 und 373-375 unter den Initialen W.T. nachgedruckt. Er wird in der digitalisierten Sammlung seiner Schriften als von Trotter verfasst angegeben:

URL: <https://stempublishing.com/authors/trotter/> (abgerufen am 22.7.2019).

endliche Ursache der Wiedergeburt ist. Trotter schreibt offensichtlich an einen Freund, der – wie er selbst – zum Dienst in Methodis-
 tengemeinden ausgebildet worden war. Nach dem Zitieren der oben
 erwähnten Bibelstellen, die die Souveränität Gottes in der Errettung
 betonen, fügte er hinzu: »Hier könnte ich dieses Thema beenden,
 aber ich kenne die Überlegungen, die das Denken derer quälen, die
 die gleiche Art von Ausbildung wie Du und ich durchlaufen haben.
 (Nun gut, aber werden uns in der Schrift nicht Leben und Tod vor-
 gelegt? [5Mo 30,15.19] Und werden wir nicht aufgefordert, das Leben
 zu wählen, damit wir leben? [5Mo 30,16.19]) Daher möchte ich diese
 Frage nicht einfach so schnell abtun.«⁵⁸³ Trotter führte dann wei-
 ter aus, dass solche Einwände die Schrift missverstehen und die
 Neugeburt fälschlicherweise vom menschlichen Willen abhängig
 machen. Im Gegenteil, betonte Trotter, die Gesamtheit der Schrift
 lasse erkennen, dass die Menschen sich stets weigern, Gott Ant-
 wort zu geben. Was dagegen notwendig sei, sei »allmächtige Gnade,
 die den Widerstand [des Menschen] bricht und ihn willens macht,
 Christus und mit ihm die Errettung anzunehmen, die er gebracht
 hat. Solche Gnade ist es, und solche Gnade allein, durch die über-
 haupt jemand ein Kind Gottes werden kann.«⁵⁸⁴ Darauf schloss
 er: »Wenn wir wirklich Gäste an der Tafel Christi sind, dann ist es
 nicht, weil wir uns aus uns selbst heraus entschieden hätten, der
 Einladung zu folgen, nicht einmal, weil wir gedrängt wurden; son-
 dern es ist, weil wir *hineingebracht* oder *zum Kommen genötigt*
 wurden.⁵⁸⁵ Das heißt, der Widerstand unseres natürlichen Willens
 wurde von jener allmächtigen Gnade überwunden, die – indem sie
 auf diese Weise unseren Widerstand überwunden hat – uns willens
 gemacht und uns hineingebracht hat.«⁵⁸⁶

Eine ähnliche Position nahm Trotter in seinen veröffentlic-
 ten Gedanken zu Johannes 6 ein. Dort legte er dar, dass der Glaube
 zwar keinen Platz in den Herzen der Menschen fände, dass aber

583 [Trotter], »No Man«, S. 307.

584 A. a. O., S. 317.

585 A. d. Ü.: Vgl. Lukas 14,23: *anangkázo* = »nötigen«.

586 Trotter, a. a. O., S. 317; Hervorhebung im Original.

dennoch »Gott ihn geben kann und ihn auch souverän geben wird in seiner Gnade«⁵⁸⁷. In seinem Kommentar zu Vers 37 (»Alles, was mir der Vater gibt, wird zu mir kommen«) erklärte Trotter die Notwendigkeit souveräner Gnade in der Prädestination aufgrund des gefallenen Zustands aller Menschen – ganz gleich, ob Männer oder Frauen. Er legte dazu Folgendes dar:

Wie demütigend und herzerreißend ist es für uns, dass trotz der Gegenwart des Lebens und der Liebe – fleischgeworden in der Person des fleischgewordenen Sohnes Gottes – niemand zu ihm gekommen und niemandem seine Mission zugutegekommen wäre, wären nicht diejenigen gewesen, die ihm vom Vater gegeben waren und mit deren Kommen er deshalb sicher rechnen konnte. Der Wille des Menschen hätte – in jeder einzelnen Person – dauerhaft Christus widerstanden, wenn nicht der Vater beschlossen hätte, dass er [der Sohn] einige als Trophäen seines Sieges und als Lohn für sein Herabkommen vom Himmel haben sollte. Ach, dass unsere Kälte [*deadness*] gegenüber solcher Liebe derartige Seufzer hervorgerufen hat, wie sie aus diesen Worten Jesu zu sprechen scheinen. Ist es nicht so, als versuchte er, sich selbst das Unglaubliche des menschlichen Unglaubens zu erklären? – als würde er sagen: ... nichts wird das steinerne Herz des Menschen beeinflussen, außer wenn meines Vaters Gnade wirksam eingreift, und darauf kann ich sicher zählen ... »Wer zu mir kommt, den werde ich *nicht* hinausstoßen« [Joh 6,37b]. Kostbare Worte ... aber wie sehr wird ihr Wert noch gesteigert, wenn unser Kommen zu Christus nicht als Akt des wankelmütigen Willens des Menschen gesehen wird, sondern als Auswirkung dessen, dass der Vater mich zu Jesus zieht, weil ich einer bin, der dem Sohn in den Ratschlüssen der Liebe des Vaters vor Grundlegung der Welt gegeben wurde.⁵⁸⁸

587 Trotter, *A Full Christ*, S. 27.

588 A. a. O., S. 28-29.

Rowdon meint, dass Trotter »zu denen gehörte, die am treuesten zu Darby hielten«⁵⁸⁹. Dies war auf den Gebieten der Ekklesiologie⁵⁹⁰ und der Eschatologie⁵⁹¹ deutlich wahrnehmbar, aber es trifft offensichtlich auch auf die Lehren der Gnade zu – was wiederum besonders bezeichnend ist, wenn man bedenkt, dass Trotter im methodistischen Arminianismus aufgewachsen war und entsprechend ausgebildet wurde.

Edward Dennett (1831 – 1914)

Dennett war ein ehemaliger Baptistenpastor, der eine Broschüre gegen die *Brüder* geschrieben hatte, aber zu der Überzeugung kam, dass ihre Grundsätze tatsächlich richtig waren, und in der Folge schloss er sich 1874 den Versammlungen der *Exklusiven* an. Er war ein geschätzter Autor und diente als Herausgeber der *Brüder-Zeitschrift The Christian's Friend*.⁵⁹²

In einer an »beunruhigte« und junge Gläubige – die das Wesen ihrer Errettung verstehen wollten – gerichteten Schrift legte Dennett dar, dass jeder Mensch ohne Christus »sich in einem Zustand geistlichen Todes befindet, ohne Leben, und ohne Kraft zu einem Leben, das auf Gott hin ausgerichtet ist«⁵⁹³. Was deshalb nötig ist, ist eine neue Geburt, denn Sünder »haben eine böse, entartete und verderbte Natur; und diese unheilbar verderbte Natur ist der Baum, der all die bösen Früchte der Sünde hervorbringt«⁵⁹⁴.

Dennett stellte sich dann einen fiktiven Gesprächspartner vor, der fragte: »Sollen wir darunter verstehen, dass also alle Menschen, ohne Ausnahme, völlig verderbt und hoffnungslos böse sind?« Er antwortete: »Ja. Solcherart ist das Urteil Gottes über die Natur des

589 Rowdon, *Origins*, S. 175.

590 Trotter, *Origin*.

591 Trotter, *Plain Papers*.

592 Zu Dennett siehe Noel, *History of the Brethren*, S. 137. Zur Begründung für seinen Anschluss an die *Brüder* siehe Dennett, *The Step I Have Taken*. A. d. H.: Diese Schrift wurde auch unter dem leicht geänderten Titel *The Steps I Have taken* veröffentlicht.

593 Dennett, *Fundamental Truths*, S. 15.

594 A. a. O., S. 28.

Menschen.« Der Gesprächspartner verwies auf gute Taten im Verlauf der Geschichte und wandte ein, dass diese sicher nicht »von solchen« ausgeführt werden konnten, »die eine völlig verderbte Natur haben«. Dennett war davon jedoch nicht beeindruckt. Solange die Werke von nichtwiedergeborenen Menschen getan wurden, »sind sie nichts als böse in den Augen Gottes«. Und er fuhr fort: »Es ist daher, wie Luther sagte, nicht eine Frage des Tuns, sondern eine Frage des *Seins*;⁵⁹⁵ nicht eine Frage des Wesens unserer Handlungen, sondern eine Frage unserer Natur, und von dieser Natur sagt Gott, dass sie Fleisch ist, und das Fleisch ist nichts als böse in seinen Augen.«⁵⁹⁶ Für Dennett war es entscheidend, dass Sünder ihren wirklichen Zustand begreifen, um dadurch die Notwendigkeit zu verstehen, dass sie durch die Gnade Gottes allein errettet werden müssten.

Sir Robert Anderson (1841 – 1918)

Eines der Bücher über Soteriologie, das weite Verbreitung fand, war bei den *offenen Brüdern* das Werk *The Gospel and Its Ministry* von dem hochgeachteten Autor Sir Robert Anderson.⁵⁹⁷ Ursprünglich in den 1870er-Jahren veröffentlicht, erlebte es 1907 bereits seine 13. Auflage. Obwohl Anderson letztendlich die *Brüder* verließ, wurden seine Schriften weiterhin von ihnen geschätzt.⁵⁹⁸ In *The Gospel and Its Ministry* setzte sich Anderson mit dem Wesen des Glaubens im Licht des menschlichen Gefallenseins auseinander. Er schrieb:

595 A. d. H.: Dieser Grundsatz wurde von Luther bereits in seiner (ursprünglich lateinisch verfassten) »Disputation gegen die scholastische Theologie« (1517) formuliert (vgl. WA 1, 226, 8-9 [These 40]).

596 Dennett, a. a. O., S. 28-29. Ähnliche Auffassungen finden sich auch in folgendem Werk: Ritchie, *Foundation Truths of the Gospel*, S. 6.

597 Zu Anderson siehe Pickering, *Chief Men*, S. 12-15, und ODNB.

598 Wenige Monate vor seinem Tod erklärte Anderson gegenüber Henry Pickering, worin der Hauptgrund bestand, warum er nicht weiter bei den *Brüdern* verblieben war: Es »war ihre mangelnde Bereitschaft, bei Versammlungen, bei denen sie nicht am Tisch des Herrn zusammenkamen, für einen klaren und verständlichen [*intelligent*] Verkündigungsdienst zu sorgen, und die planlose und willkürliche [*haphazard*] Art und Weise, in der sie ihren Dienst taten«. Pickering, »Home-Call of Sir Robert Anderson«, S. 100.

»Ja, wenn – unabhängig vom Werk des Heiligen Geistes – niemand glauben kann, dann hängt die Schwierigkeit von keiner Besonderheit im Glauben selbst ab. Es ist keine Frage von Metaphysik, sondern von geistlicher Verderbtheit und Tod ... Das Hindernis liegt im Abfall vom Glauben, was das Herz des natürlichen Menschen betrifft.«⁵⁹⁹ Deshalb ist es nicht so, dass der Glaube ein geheimnisvolles Konzept jenseits aller menschlichen Begriffsfähigkeit ist. Vielmehr ist es so, »dass das Herz völlig von Gott abgefallen ist, und der natürliche Zustand des Menschen ist von nichts als von Misstrauen gegen Gott geprägt«⁶⁰⁰. Anderson zitiert Römer 8,7 (»Die Gesinnung des Fleisches [ist] Feindschaft ... gegen Gott«) und beschreibt mit eindeutigen Worten den gefallen Menschen: »Sein ganzes geistliches Wesen ist so umfassend von Gott entfremdet, dass er ihn nicht kennt – ja, noch viel mehr: dass er, sich selbst überlassen, auch unfähig ist, ihn kennenzulernen. Wie eine verzogene Fensterscheibe alle Gegenstände verzerrt, die man durch sie betrachtet, so pervertiert das Herz des Menschen selbst die Wahrheit Gottes und verwandelt sie in eine Lüge [vgl. Röm 1,25].«⁶⁰¹

Im bisherigen Verlauf dieses Kapitels haben wir anhand verschiedener Autoren gesehen, dass man an einer calvinistischen Anthropologie in der gesamten Brüderbewegung festhielt und diese verteidigte. Für alle diese Autoren war die Lehre von der menschlichen Verderbtheit eine fundamentale Lehre der Heiligen Schrift, und für einige – wie Darby – war sie ein Schlüssel zu ihrer gesamten Theologie.

599 Anderson, *The Gospel and Its Ministry*, S. 41-42.

600 A. a. O., S. 49.

601 Ebenda.

Evangelisten unter den Brüdern

Wie im vorigen Kapitel beschrieben, erwies sich die Erweckung von 1859 bis 1860 in Ulster und Teilen Schottlands als wichtiger Faktor im Wachstum der Brüderbewegung.⁶⁰² Roy Coad vermutet, dass die Erweckung den Charakter und den Einfluss der unabhängigen (d. h. *offenen*) Brüder umgestaltet hat.⁶⁰³ Ein Ergebnis der Erweckung war, dass fortan erstmals Reiseevangelisten in der Bewegung wirkten, von denen viele in der Pionier-Evangelisation engagiert waren. Eine Reihe dieser Evangelisten reisten auch ins Ausland und waren in hohem Maße mitverantwortlich für die Entwicklung der *offenen Versammlungen* in Nordamerika.⁶⁰⁴ Grass meint, »die Führer der *offenen Brüder* seien in beträchtlichem Maße entweder während der 1859er-Erweckung bekehrt worden oder hätten als Teil des Netzwerks von Erweckungsevangelisten, das sich daraus entwickelte, ihre ersten Erfahrungen gesammelt«⁶⁰⁵. Wie wir jedoch in Kapitel 7 zeigen werden, unterschieden sich manchmal sowohl der Inhalt als auch die Methodologie dieser Prediger von dem Verständnis führender Lehrer unter den *Brüdern*. Setzte »die zunehmende Erweckungstheologie [*revivalist theology*] der Bewegung«⁶⁰⁶ gegen Ende des 19. Jahrhunderts die von den anerkannten Lehrern vertretene kraftvolle Lehre hinsichtlich der Sündhaftigkeit des Menschen herab? War »der völlige Ruin des Menschen« nicht so umfassend, wenn es für die an der Front stehenden Evangeliumsprediger darum ging, darüber zu reden? In diesem Abschnitt beschäftigen wir uns mit einigen bekannten Evangelisten unter den *Brüdern*, indem wir diese Fragen im Blick behalten.⁶⁰⁷

602 Siehe Grass, *Gathering to His Name*, S. 117-118; Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 59-89.

603 Coad, *History of the Brethren*, S. 169.

604 Siehe McLaren, »Triple Tradition«, S. 25-34, und M. Stevenson, »Canadian Opposition«.

605 Grass, *Gathering to His Name*, S. 236. Grass weist auch darauf hin, dass sich die *offenen Brüder* erst in der Zeit nach 1860 ernsthaft in der Außenmission engagierten (S. 108).

606 A. a. O., S. 119.

607 Es muss natürlich eingeräumt werden, dass einige Evangelisten unter den *Brüdern* in der Bewegung auch als Lehrer und Autoren geschätzt wurden, ebenso wie die angesehenen Lehrer und Autoren sich oft in der evangelistischen Arbeit einsetzten.

Der Evangelist und Autor der *exklusiven Brüder*, Andrew Miller, ist heute am bekanntesten für seine *Short Papers on Church History*, die später in einem Band gesammelt und einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wurden.⁶⁰⁸ Er war ein enger Freund von C. H. Mackintosh und unterstützte ihn bei der Herausgabe der Zeitschrift *Things New and Old*. Miller finanzierte persönlich die meisten von Mackintoshs Veröffentlichungen.⁶⁰⁹ Aber er war auch ein wirkungsvoller und leidenschaftlicher Evangelist. Man sagte von Miller, dass er das Evangelium oft unter Tränen predigte.⁶¹⁰

Millers warmherzige Evangeliums predigt war gepaart mit kraftvollen Überzeugungen in puncto Lehre. Er sprach von der »völligen Verderbtheit«, um den gefallenen Zustand des Menschen darzustellen. Er schrieb: »Je gründlicher wir die Wertlosigkeit des Fleisches kennen, desto mehr werden wir die Würdigkeit und überragende Stellung Christi schätzen und desto besser werden wir das Werk des Heiligen Geistes verstehen. Wenn die völlige Verderbtheit der menschlichen Natur keine feste Realität in unserer Seele ist, werden wir in unserer Erfahrung die nichtigen Anmaßungen des Fleisches immer wieder mit der göttlichen Wirksamkeit des Heiligen Geistes durcheinanderbringen.«⁶¹¹

Wie wir auch bei anderen *Brüdern* gesehen haben, hinderte Millers feste Überzeugung hinsichtlich des Ruins des Menschen und seiner moralischen Unfähigkeit aufgrund der Sünde⁶¹² ihn keineswegs daran, das Evangelium als freies Angebot für alle zu predigen. Er konnte sagen: »[Das Evangelium] zurückzuhalten oder auf irgendeine Weise seine volle und freie Verkündigung zu behindern, bedeutet, den Sünder seiner einzigen Hoffnung auf den Himmel

608 A. Miller, *Miller's Church History*. Deutsche Ausgabe: Andrew Miller, *Geschichte der Christlichen Kirche. Eine kurzgefasste Darstellung der wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte der Kirche* (3 Bde., 656, 644, 740 S.), Elberfeld: R. Brockhaus, ²1908, zahlreiche Neuauflagen.

609 Cross, *Life and Times*, S. 69. Miller folgte Kelly in der Trennung unter den *Exklusiven* in den frühen 1880er-Jahren, und dies beendete seine Beziehung zu Mackintosh (S. 150).

610 Pickering, *Chief Men*, S. 259-260.

611 A. Miller, *Meditations on the Song of Solomon*, S. 23.

612 Z. B. A. Miller, *Meditations on the Grace and Glory*, S. 196-198.

zu berauben.«⁶¹³ In seiner evangelistischen Verkündigung drängte Miller die Sünder, zu Christus zu kommen. So bat er zum Beispiel in einer Predigt über Lukas 14,23 (»Nötige [dränge] sie hereinzukommen«) mit inständigen Worten: »Ach, hoffnungsloser Sünder, komm! O Sünder, dem Christus und die Gnade fehlt, du Heimatloser, komm! Dein Gott ruft dich, denn *schon* ist alles bereit [Lk 14,17]. Ein Zuhause, ein Festgewand, ein Willkommen, ein königliches Fest, alles das wartet auf dich. Warum willst du nicht kommen? Warum willst du nicht jetzt kommen? Denke daran, o denke daran, dass binnen Kurzem entweder der Festsaal des Königs oder der tiefe, finstere Abgrund ewiger Verzweiflung dein Teil sein wird.«⁶¹⁴

Eine derartige Verkündigung setzt jedoch keine Fähigkeit im Sinne des Pelagianismus oder keinen semipelagianischen Synergismus voraus. Um auf solche Aufrufe und Einladungen reagieren zu können, muss der Sünder zuvor von der Gnade erweckt worden sein. »Das Herz begehrt im Grunde niemals Christus, solange dort die Gnade Gottes nicht am Wirken ist. Das Begehren muss von *ihm* kommen.«⁶¹⁵

Charles Stanley (1821 – 1890)

Im Fall des Evangelisten Charles Stanley (*exklusive Brüder*) bestanden große Gemeinsamkeiten mit Darby, Kelly und Mackintosh, was die Lehre vom menschlichen Gefallensein betraf. Stanley war ein populärer Autor, dessen Traktate weit und breit verteilt wurden.⁶¹⁶ Er übernahm im Jahr 1879 auch die Herausgeberschaft von

613 A. a. O., S. x.

614 A. a. O., S. 33. Vgl. S. 82-83. Über den gleichen Text schrieb Stanley: »Von Gottes Seite gibt es kein Hindernis – die Errettung ist frei und umsonst wie die Luft, die wir atmen. Aber wie steht es mit dem freien Willen des Menschen? Hat auch nur einer die Einladung angenommen? Nicht ein Einziger ... die Gnade, die freie Gnade musste hinausgehen und die Gäste herbeibringen und sie nötigen hereinzukommen.« Stanley, »Free Will«, S. 30.

615 A. Miller, *Meditations on the Grace and Glory*, S. 75. A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt.

616 Einem Nachruf auf Stanley zufolge seien Millionen seiner Traktate verteilt worden, und ihr »[Segen]« habe sich dahin gehend erwiesen, dass »viele Seelen errettet und befreit«

Things New and Old, die bis dahin Mackintosh innehatte, und verblieb in dieser Stellung bis zu seinem Tod im Jahr 1890.⁶¹⁷ Auch er sprach vom »völligen Ruin des Menschen durch die Sünde«⁶¹⁸ und schrieb in einem Aufsatz, worin er die Ansicht des Konzils von Trient zur Taufwiedergeburt kritisierte: »Wir sind uns vollkommen eins bezüglich des völligen Ruins und der Sünde, worin das ganze Geschlecht Adams geboren ist ... Von Natur aus ist [der Mensch] ein Kind des Zorns [Eph 2,3]. Er wird mit einer sündigen Natur geboren. Wir stimmen auch darin überein, dass die Heilige Schrift nirgendwo lehrt, dass die Kräfte der menschlichen Natur den Menschen von dieser bösen Natur der Sünde befreien können.«⁶¹⁹

In einem Artikel (der zu seinen letzten veröffentlichten Schriften gehört) behandelte Stanley das Thema des freien Willens in einem zweiteiligen Aufsatz, der in den ersten 1890er-Ausgaben von *Things New and Old* erschien. Er führte das Thema mit folgenden Worten ein: »Was für heftige Diskussionen haben sich an dieser Sache schon entzündet, und man sagt, es gebe immer noch viele hitzige Dispute darüber, besonders im Süden von England.«⁶²⁰ Es ist schwierig, mit Sicherheit festzustellen, ob diese heftigen Diskussionen unter *Brüdern* oder Außenstehenden stattfanden. Doch sind die Dispute scheinbar nicht von denjenigen initiiert worden, die im Predigtamt der *Brüder* standen, da er »auf Bitten hin« schrieb, und zwar »zur Hilfe für die Evangelisten, örtlichen Prediger etc., die oft mit vielen Streitigkeiten bezüglich des Themas zu tun haben«⁶²¹. Angesichts der Tatsache, dass sich die Zeitschrift »einer großen, [fast] weltweiten Verbreitung«⁶²² erfreute, ist es wahrscheinlich, dass sowohl *Brüder* als auch Nicht-*Brüder* gleichermaßen Fragen

worden seien. »Einige seiner Traktate sind auch in verschiedene Sprachen übersetzt worden, und eines wurde vor Kurzem sogar auf Japanisch veröffentlicht.« *TNO*, Jahrgang 33 (1890), S. 139. Alexander Marshall, der den Artikel über Stanley in *Chief Men* verfasste, fragte: »Welcher christliche Arbeiter hat nicht von den ›C.S.‹-Traktaten gehört?« Pickering, *Chief Men*, S. 352.

617 Cross, *Life and Times*, S. 55.

618 Stanley, *The Way the Lord Hath Led Me*, S. 91, 118.

619 Stanley, *Plain Words*, S. 5.

620 Stanley, »Free Will«, S. 19.

621 A. a. O., S. 26.

622 Cross, *Life and Times*, S. 53-54.

hinsichtlich des freien Willens an Prediger stellten, die die Zeitschrift lasen und Stanleys Rat wünschten. Auf jeden Fall war Stanleys Position klar: Der Mensch hat keine Kraft in sich selbst, sich für die Errettung zu entscheiden. Gefallene Menschen haben eine böse Natur und »haben eine beständige Neigung, Böses zu tun«, und deshalb sind sie in ihrem unbekehrten Zustand lediglich frei, ihren sündhaften Neigungen und Begierden zu folgen.⁶²³ Für Stanley ist das Ausüben des freien Willens gleichbedeutend mit Handeln, das von Gott losgelöst ist; es ist nichts anderes als Ungehorsam. »Denken wir daran, dass es eben der freie Willensakt Adams war, der zur Sünde mit all ihren Konsequenzen führte.«⁶²⁴

Seiner weiteren Argumentation zufolge beweisen die Aufforderungen und Einladungen in der Schrift, dass Gott die Menschen in keiner Weise daran hindert, zu Christus zu kommen, um errettet zu werden. Das Problem ist, dass die gefallenen Menschen nicht kommen wollen oder zu kommen begehren. Außerdem sind sie moralisch unfähig zu kommen, wie Johannes 6,44 erkennen lässt, wo Jesus sagt: »Niemand *kann* [Hervorhebung von Stanley] zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht.« Von dieser Bibelstelle ausgehend, erklärte Stanley: »Dies ist der wirkliche Zustand des gefallenen, völlig verlorenen Menschen. Wenn unsere Errettung von uns selbst abhängt, von unserer freien Entscheidung zu kommen, dann sind wir eindeutig nicht verloren.«⁶²⁵ Um den Punkt ohne jeden Zweifel zu verdeutlichen, verwendete er folgende Analogie:

Ein Mann wird gefangen genommen; eine große Kette wird um sein Bein gelegt, und er wird in einen dunklen Kerker geworfen. Würden wir zu ihm etwa durch ein Loch in der Eisentür sprechen und ihm sagen, er habe ja einen freien Willen, und er könne herauskommen, wenn er möchte? Aber ist nicht unser Zustand weit schlimmer als dies? Wir waren nicht nur im dunklen Ker-

623 Stanley, »Free Will«, S. 19-20.

624 A. a. O., S. 20.

625 A. a. O., S. 24.

ker mit der Sünde, die wir wie eine Kette um unsere Beine trugen, sondern wir *liebten [diesen Zustand]*, die Finsternis und die Kette der Sünde, statt das Licht [zu suchen] [vgl. Joh 3,19].⁶²⁶

Die Menschen ohne Christus sind an die Sünde versklavt – wie also, fragte Stanley, können sie frei und gleichzeitig Gefangene der Sünde sein? Der freie Wille ist so weit von der Finsternis entfernt wie das Licht. Stanley zog sie Schlussfolgerung: »Niemand kann je vom freien Willen reden, wenn er um den völligen Ruin des Menschen durch die Sünde weiß und davon überzeugt ist.«⁶²⁷

Da die Menschen derart hoffnungslos verloren sind, kann die Errettung nicht aus dem menschlichen Willen kommen, sondern allein von Gott (Joh 1,13). Wenn Sünder den Punkt erreichen, an dem sie errettet werden wollen, dann ist es nur, weil »Gott in ihnen das Wollen bewirkt; er gibt ihnen einen neuen Willen und wirkt in ihnen durch das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus«⁶²⁸ [vgl. Röm 8,2]. Obwohl er den Ausdruck nicht gebrauchte, betrachtete Stanley die Neugeburt eindeutig als monergistisch.⁶²⁹

Natürlich könnte man gegen Stanleys Position Einwände erheben, und er ging auch bereitwillig darauf ein. Wenn es beispielsweise keinen freien Willen gibt, dann gibt es auch keine Verantwortung. Darauf antwortete Stanley mit zwei Analogien. Die erste: Ein Mann, der ein Schaf gestohlen hat und von der Polizei verhaftet wird, ist nach wie vor verantwortlich für sein Vergehen, auch wenn er nicht den Wunsch oder Willen hat, das Schaf zurückzugeben. Und die zweite Analogie: Der Mann, der sich einhundert Pfund Sterling leiht und das Geld rücksichtslos verschwendet, ist nach wie vor verantwortlich, die Schuld zurückzuzahlen, auch wenn er dazu nicht in der Lage ist.⁶³⁰

626 A. a. O., S. 30-31.

627 A. a. O., S. 31.

628 A. a. O., S. 26.

629 In der Errettung »tritt der Mensch, der sich seines [sogenannten] freien Willens rühmt, völlig in den Hintergrund, und Gott ist alles, durch Jesus Christus, unseren Herrn«. A. a. O., S. 33.

630 Stanley, a. a. O., S. 33-34. Die Ähnlichkeit zu Darbys (und Mackintoshs) Analogie ist offensichtlich.

Ein anderer verbreiteter Einwand fragt, warum man das Evangelium predigen solle mit den Worten: »Wer da will, der komme«⁶³¹, wenn es denn keinen freien Willen gibt. Stanley antwortete darauf mit dem Zitieren verschiedener Bibelstellen, die die Notwendigkeit der Verkündigung zeigen und verdeutlichen, wie Gott mittels der Schrift wirkt, um Sünder zu erretten. Er sprach die Prediger direkt an und sagte: »Gott gibt euch das große Vorrecht, die freie Vergebung der Sünden und die Rechtfertigung von allen [bösen] Dingen [vgl. Apg 13,38-39], durch Jesus, zu verkündigen. Und er gibt den Glauben durch den Heiligen Geist und verwendet dazu das Wasser, das ist das Wort [vgl. Eph 5,26; Joh 15,3; 1Petr 1,22-23], das er durch euch gibt. Es ist durch das Wort dessen, der sprach »Es werde Licht«, dass Licht und Leben geschenkt wird [vgl. 2Kor 4,6] ... Was für ein Vorrecht, dass wir Werkzeuge in seiner Hand sein dürfen.«⁶³²

Charles Stanley ist für die vorliegende Studie von Bedeutung, denn er war ein aktiver und populärer Evangelist der *Brüder*, der am Ende des 19. Jahrhunderts wirkte und nicht von der calvinistischen Soteriologie abwich, die Darby und andere führende Lehrer der Brüderbewegung nachdrücklich vertreten hatten.

George Cutting (1843 – 1934)

Tim Grass behauptet, dass die »*offenen Brüder* in Bezug auf die evangelistischen Aktivitäten der *Exklusiven* einen eindeutigen Standpunkt einnahmen, da dies ein Anliegen war, das beide Seiten teilten«⁶³³. Dies traf sicherlich im Fall von George Cutting zu, dem Autor der äußerst populären evangelistischen Broschüre *Safety, Certainty and Enjoyment*⁶³⁴. Laut *The Witness* waren davon bis 1932

631 A. d. Ü.: Eine ähnliche Formulierung findet sich in Offenbarung 22,17.

632 Stanley, a. a. O., S. 35-36.

633 Grass, *Gathering to His Name*, S. 199. A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt. Hier sei in Übereinstimmung mit den brüdergeschichtlichen Darstellungen angemerkt, dass das evangelistische Anliegen unter den *offenen Brüdern* noch stärker ausgeprägt war als unter den *Exklusiven*.

634 Deutsche Ausgabe: *Sicherheit, Gewisheit und Genuss der Errettung* [24 S.], Hückeswagen: CSV, 1962.

acht Millionen Exemplare gedruckt worden. Die Zeitschrift der *offenen Brüder* räumte ein, dass Cutting bei den *Exklusiven* sei, erklärte aber, er sei »von allen in Liebe geachtet um seines Werkes willen«⁶³⁵.

Cuttings Traktate, wie ein Großteil der evangelistischen Literatur der *Brüder*, stellen eine ziemlich große Herausforderung für diejenigen dar, die an theologischer Analyse interessiert sind: Die Traktate sind keine theologischen Abhandlungen; vielmehr zielen sie darauf ab, einfach das Evangelium für Ungläubige darzustellen. Außerdem glaubten die *Brüder* – wie wir in Kapitel 7 sehen werden –, dass tiefgründige theologische Fragen wie die Prädestination nicht in evangelistischen Zusammenhängen diskutiert werden sollten. Dies macht es manchmal schwierig zu unterscheiden, ob die theologischen Grundlagen der evangelistischen Darstellung eher in eine calvinistische oder in eine arminianische Richtung tendierten. Dennoch treten die theologischen Neigungen eines Autors gelegentlich zutage, so auch bei Cuttings Traktat, »*Good in Every Man*«. *Is it True according to God?*⁶³⁶ Er beantwortete seine eigene Frage klar und unmissverständlich: »Die Gnade Gottes, das Werk Christi, die Lebendigmachung des Heiligen Geistes [vgl. Joh 6,63; Röm 8,11; 2Kor 3,6], das alles wird missachtet, wenn die Antwort ›Ja‹ ist; aber es wird anerkannt, wenn als Antwort ein unverzügliches ›Nein‹ kommt.«⁶³⁷ Cutting argumentierte, dass der »ruinierte Mensch einen ›nicht unterworfenen Willen‹ besitzt – das Wesen dessen, was sündig ist in [Gottes] Augen«. Während der nichtwiedergeborene Mensch vielleicht »scharfsichtig« auf natürlichem Gebiet ist, »kann er das Geistliche nicht unterscheiden; er ist blind für die Dinge des Geistes Gottes«⁶³⁸ [vgl. 1Kor 2,13-15]. In der ganzen Schrift finden sich Stellen, die unmissverständlich die Sündhaftigkeit der Menschen und ihre Unfähigkeit herausstellen, sich selbst erretten zu können. Ebenso gibt es darin Aussagen, denen zufolge die pela-

635 W 62 (1932), S. 188. *The Witness* brachte einen sehr anerkennenden Nachruf auf Cutting heraus, und zwar in: W 64 (1934), S. 192. A. d. Ü.: Im Blick auf die im Zitat gebrauchte Formulierung vgl. 1. Thessalonicher 5,13; Philipper 2,29-30.

636 A. d. Ü.: Svw. »*Gutes in jedem Menschen*«. *Ist das wahr laut Gott?*.

637 Cutting, »*Good in Every Man*«, S. 3.

638 A. a. O., S. 17.

gianische Vorstellung (ein allerdings von Cutting nicht gebrauchter Ausdruck) nachdrücklich abgelehnt wird, dass die Menschen gut seien und zu ihrer eigenen Errettung beitragen könnten.

Donald Ross (1824⁶³⁹ – 1903)

Wenn wir uns den Evangelisten unter den *offenen Brüdern* zuwenden, liegt es nahe, dass wir mit Donald Ross beginnen, der den Charakter und die Auffassungen [*ethos*] der *offenen Brüderversammlungen* in Schottland und Nordamerika prägen half. Ehe er sich 1871 den *Brüdern* anschloss, leitete er die North-East Coast Mission (NECM), deren Reiseprediger in den Fischer-Siedlungen im Nordosten Schottlands in den späten 1850er- und frühen 1860er-Jahren arbeiteten. Um 1870 war Ross jedoch zunehmend desillusioniert geworden, was die institutionalisierte Kirche und die Opposition der Geistlichen gegen die Evangelisten betraf. Er trat aus der NECM aus und gründete die unabhängige Northern Evangelistic Society (NES); kurz darauf schloss er sich den *Brüdern* an. Ross' Führerschaft unter ihnen in der Pionier-Evangelisation, bei der Gründung von Versammlungen und bei der Herausgabe von Zeitschriften sorgte dafür, dass sein Einfluss allenthalben spürbar wurde, nicht zuletzt bei anderen Evangelisten, die mit Bewunderung zu ihm aufblickten.⁶⁴⁰

Ross' Calvinismus wurde von den *Brüder*-Historikern Neil Dickson und Tim Grass⁶⁴¹ gewürdigt und ist Thema einer neueren Untersuchung von James Harvey.⁶⁴² Ross wuchs in einem Zuhause auf, das »geprägt war von puritanischer Frömmigkeit und vorbildlicher Gottesfurcht«, und erhielt regelmäßige Unterweisung aus der

639 A. d. H.: Manche Quellen, darunter das *Brethren Archive*, geben den 11. 2. 1823 als sein Geburtsdatum an, obwohl die digitalisierte, von seinem Sohn herausgegebene Biografie in der gleichen Quelle den 11. 2. 1824 nennt.

640 Siehe die Erinnerungen von Ross' »Mitarbeitern« in: C. Ross, *Donald Ross*, S. 98-239.

641 Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 94; Grass, *Gathering to His Name*, S. 143.

642 J. Harvey, »Donald Ross«.

Bibel und dem *Westminster Shorter Catechism*.⁶⁴³ Er war offensichtlich ein aufmerksamer Zuhörer, denn Jahre später nannte Duncan Matheson, mit dem er befreundet war und der ebenfalls als Evangelist arbeitete, ihn »den wandelnden *Shorter Catechism*«⁶⁴⁴. Obwohl Ross sich – in guter *Brüder*-Manier – später von Katechismen und Bekenntnissen distanzierte,⁶⁴⁵ scheint er die grundlegende calvinistische Soteriologie des Katechismus nicht aufgegeben zu haben.

Als er noch Missionsinspektor der NECM gewesen war, hatte man Ross Morisonianismus vorgeworfen – mit diesem Begriff beschrieb man den Arminianismus der Evangelical Union in Schottland. Wie wir in Kapitel 3 gesehen haben, war James Morison vor seiner Gründung der Evangelical Union ein Geistlicher in der United Secession Church gewesen. Er wurde jedoch von den Schriften Charles Finneys beeinflusst, und seine Theologie und seine Methoden riefen zunehmende Opposition hervor.⁶⁴⁶ 1841 musste er vor dem Presbyterium von Kilmarnock erscheinen, wo ihm unter anderem vorgeworfen wurde, er lehre, »dass alle Menschen aus sich selbst heraus fähig seien, an das Evangelium zu glauben, um errettet zu werden«. Morisons Biograf räumte ein: »Diese Aussage wurde von Mr Morison als zutreffend akzeptiert, wobei er zu ihrer Rechtfertigung erklärte, er könne an der Verantwortlichkeit des Menschen nicht festhalten, wenn er nicht fest davon überzeugt wäre, dass der Mensch imstande sei, alles zu tun, was Gott ihm zu tun gebiete. Die natürliche und vollkommene Fähigkeit des Sünders, an den Herrn Jesus Christus zu glauben, muss von allen anerkannt werden, die daran festhalten, dass der Sünder für seinen Unglauben verantwortlich [*blameable*] ist.«⁶⁴⁷

Nachdem die Evangelical Union von Morison gegründet worden war, nahm ihr Lehrbekenntnis [*Doctrinal Declaration*] in die-

643 C. Ross, *Donald Ross*, S. 14-15; J. Harvey, »Donald Ross«, S. 14-15. A. d. H.: Dieser »kürzere Katechismus« wurde bereits 1647 zusammen mit der *Westminster Confession* und anderen Dokumenten verfasst.

644 C. Ross, *Donald Ross*, S. 130.

645 [D. Ross], »Salvation«, S. 44.

646 *DSCHT*, s. n. »James Morison«.

647 Adamson, *Life*, S. 127.

sem Punkt folgende offizielle Position ein: »Im Gegensatz zur Vorstellung eines unfreien Willens [*necessitated will*], wie sie nicht nur von Calvinisten, sondern (wie es scheint) auch von Ungläubigen aller Art vertreten wird, hält die Konferenz der Evangelical Union⁶⁴⁸ hartnäckig an der Lehre des freien Willens fest, da diese die Grundlage aller Religion bildet.«⁶⁴⁹ Wenn daher Ross Morisonianismus vorgeworfen wurde, bedeutete dies, dass er die arminianische Vorstellung von der menschlichen Fähigkeit [sich aus sich selbst heraus für den Glauben zu entscheiden] übernommen hätte. Diesen Vorwurf konnte Ross deshalb nicht stehen lassen. Er schrieb direkt an den Geistlichen, der ihn dieser Lehre bezichtigt hatte, und »stellte mit allem Nachdruck in Abrede«, dass er Morisonianer sei. Er erklärte: »Ihr⁶⁵⁰ Hauptirrtum, glaube ich, ist der folgende – ein spezielles Werk des Heiligen Geistes [gibt es für sie nicht]. Ich glaube daran, dass der Heilige Geist absolut notwendig ist ... Ohne ihn gab es nie eine Bekehrung und wird es auch nie eine geben.«⁶⁵¹

Nachdem er auf die anderen Vorwürfe geantwortet hatte, kam Ross auf den für ihn schwerwiegendsten zurück: »Im Blick auf den Morisonianismus, dessen Sie mich bezichtigen, lassen Sie mich hinzufügen, dass ich an das Beharren der Heiligen glaube ... Ich glaube an die partikuläre Erlösung, und – leider! – gibt es eine überwältigende Flut von Belegen, die die vererbte und allumfassende Verderbtheit beweisen.«⁶⁵²

Belege für Ross' calvinistische Anthropologie sind nicht schwer zu finden.⁶⁵³ In einem Artikel von 1872, der im *Northern Evangelistic Intelligencer* erschien, schrieb Ross über die Unbekehrten: »Sie ›sind tot‹ – moralisch – geistlich ›tot.« Im Gegensatz dazu hat

648 A. d. H.: Unter der »Konferenz« dieser Denomination ist hier deren maßgebliches Gremium bzw. deren verantwortliche Instanz gemeint, die Leitungsaufgaben wahrnahm und auch für die lehrmäßige Ausrichtung zuständig war.

649 Wie in der *Doctrinal Declaration*, S. 9, abgedruckt. A. d. H.: In Bezug auf weitere Angaben siehe Bibliografie.

650 A. d. H.: Damit sind die Morisonianer gemeint.

651 C. Ross, *Donald Ross*, S. 86. Diese Antwort kam in einem Brief, der vom 12. April 1867 datierte. A. d. H.: Die einfachen Anführungszeichen in diesem Zitat wurden weggelassen.

652 A. a. O., S. 88.

653 Siehe J. Harvey, »Donald Ross«, S. 36-38.

auf die Gläubigen »die machtvolle, lebendig machende Stimme des Sohnes Gottes eingewirkt«⁶⁵⁴ [vgl. Joh 5,25; 11,43]. Im weiteren Verlauf dieses Jahres beklagte sich Ross, dass die Verkündigung in den Denominationen die Unbekehrten als Gläubige behandle und Nachdruck lege auf das »Suchen, Versuchen, Tun, Beten – und was nicht alles betont wird –, als ob tote Leute irgendetwas im Fleisch tun könnten, um sich selbst zu helfen oder Gott wohlzugesfallen«. Das war für Ross inakzeptabel. Er glaubte stattdessen, »den Leuten sollte klar und deutlich gesagt werden, dass sie verloren und bereits jenseits der Möglichkeiten menschlicher Hilfe sind. Niemals werden sich Menschen der Gerechtigkeit Gottes unterwerfen und zu Christus gebracht werden, wenn sie nicht zuvor die erste Lektion gelernt haben, nämlich dass sie vollständig verdorben [*destroyed*] sind und dass allein in Gott ihre Hilfe ist.«⁶⁵⁵

Ross meinte, Evangelisten sollten vorsichtig sein und nicht allzu schnell annehmen, Menschen seien wahrhaftig bekehrt. Er war überzeugt: »Ein wenig mehr Kenntnis der menschlichen Natur in ihren Abgründen der Verderbtheit, der Heuchelei und des Hochmuts wäre [für diese Evangelisten] nützlich als Vorbeugungsmaßnahme, wenn sie unter solchen Menschen dienen.«⁶⁵⁶ Seine eigene Bekehrungserfahrung ist an dieser Stelle lehrreich. Sein Sohn berichtet: »Unser Vater pflegte zu erzählen, wie unwillig er war, sich erretten zu lassen, und wie die Gnade Gottes seinen Widerwillen überwunden und ihn zu [Gott] gebracht hatte. Und er tolerierte keine Redeweise, die damit in Konflikt stand oder die auch nur im Geringsten die Wahrheit abschwächte, dass der Mensch von Natur aus ein Feind Gottes ist. Nach seiner Ansicht war das nicht nur unwahr, sondern es verdunkelte auch die wahre Gnade Gottes [vgl. 1Petr 5,12] und beraubte ihn seiner Ehre als des alleinigen und völligen Erretters.«⁶⁵⁷

654 D. Ross, »Loose Him« [A. d. Ü.: svw. »Macht ihn los«, vgl. Joh 11,44], S. 5-6.

655 D. Ross, »The Lord's Work«, S. 59.

656 C. Ross, *Donald Ross*, S. 25.

657 A. a. O., S. 23; vgl. S. 35.

Ross ist also ein weiteres Beispiel für einen Prediger der *Brüder*, dessen nachdrückliche Sicht der menschlichen Verderbtheit ihn in keiner Weise an aktiver Evangelisation und leidenschaftlicher Evangeliumsverkündigung hinderte.⁶⁵⁸

Donald Munro (1839 – 1908)

Donald Munro war ein weiterer Pionierevangelist und als solcher mit Ross eng verbunden.⁶⁵⁹ Munro ist besonders dafür bekannt, dass er die ersten *offenen Versammlungen* in Kanada gründete und auf deren geistliches Wachstum bedacht war. John Ritchie, der durch Munro bekehrt worden war,⁶⁶⁰ fasste die Verkündigung von Munro und Ross folgendermaßen zusammen: »Die Evangelisten brachten keine neue Lehre, sondern sie verkündigten mit Feuereifer die alten fundamentalen Wahrheiten des Ruins durch die Sünde, der Erlösung durch Jesus Christus und der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist als lebendige Realitäten, und sie predigten sie in vollem Vertrauen darauf, dass Gott sein eigenes Wort gebrauchen würde, um sein eigenes Werk zu tun.«⁶⁶¹

Die Belege für Calvinismus sind bei Munro weniger zahlreich als bei anderen, die wir uns bisher angesehen haben. Es ist jedoch klar, dass er die Ungläubigen als unter der Macht ihrer gefallenen, sündigen Natur stehend betrachtete, ohne Neigung hin zu Gott. Bei einer Gelegenheit verfasste er einen Brief an einen Neffen, der ernstlich krank war und in Lebensgefahr schwebte, wobei er ihn drängte, den Tatsachen seines geistlichen Zustands ins Auge zu sehen. Er schrieb:

658 David Bebbington schlussfolgerte, dass Ross' Glaube an die Möglichkeit, Sünder könnten »eine sofortige Bekehrung und volle Gewissheit des Glaubens erfahren«, auf seine »hohe Meinung von den Kräften des Willens« zurückzuführen sei. Doch die oben befindlichen Belege deuten auf etwas anderes hin. Man sollte vielmehr schlussfolgern, dass Ross eine »sofortige Bekehrung« dem unmittelbaren Werk des Geistes am Herzen des Sünder zuschrieb. Für Ross war eine lange Periode der Vorbereitung auf die Bekehrung unnötig. Bebbington, *Victorian Religious Revivals*, S. 178-179.

659 Siehe Ritchie, *Donald Munro*.

660 C. Ross, *Donald Ross*, S. 157-158.

661 A. a. O., S. 159.

Die erste dieser Tatsachen, die Gott Dir in seinem Wort eindringlich vorstellt ... ist, DASS DU EIN SÜNDER GEGEN GOTT BIST. Dass Du so geboren wurdest und dass Du dein ganzes Leben damit verbracht hast, gegen Gott zu sündigen ... Sünde ist natürlich eine geistliche Krankheit, aber deshalb nicht weniger real, nur weil sie geistlich ist. Dein ganzes geistliches Wesen ist seit Deiner Geburt unter der Macht dieser Krankheit. Ein Beweis dafür ist, dass es Dir immer schon widerstrebte, über Gott nachzudenken oder über ihn zu sprechen. Ja, wie bei allen unbekehrten Sündern waren Deine glücklichsten Augenblicke dann, wenn *alle Deine Gedanken waren: Es ist kein Gott* [vgl. Ps 10,4].⁶⁶²

Er beschrieb dann die Strafe für die Sünde und drängte seinen Nefen, sich an Christus zu wenden, um errettet zu werden.

Ein presbyterianischer Geistlicher in Kanada, Rev. James Duncan, kritisierte die Verkündigung von Munro und John Carnie (1853–1922), der dessen Mitstreiter in der evangelistischen Arbeit war. Duncan meinte, dass »nicht im Entferntesten die Notwendigkeit des Einwirkens des Heiligen Geistes erwähnt wurde, der allein den Sünder in die Lage versetzen kann, seinen von Natur aus ruinierten und verlorenen Zustand zu sehen und an Christus zu glauben«⁶⁶³. Dies bedeutet jedoch nicht, dass Munro geglaubt hätte, das Werk des Heiligen Geistes sei nicht grundlegend notwendig bei der Bekehrung; er dachte lediglich, seine eigene Aufgabe sei es, Christus zu predigen und den Heiligen Geist durch das Wort wirken zu lassen.⁶⁶⁴ Außerdem betonte auch Ross in seiner oben zitierten Ablehnung des Morisonianismus mit allem Nachdruck die Notwendigkeit des Wirkens des Geistes bei der Bekehrung.⁶⁶⁵ Ross hatte als Missionsinspektor der NECM und später der NES die Auf-

662 Ritchie, *Donald Munro*, S. 66-67. (Die Hervorhebung im ersten Satz des Zitats befindet sich im Original.) Munro bezeichnete die Unbekehrten auch als »tote Seelen«. *NI*, No. 17 (Mai 1873), S. 78.

663 *Sarnia Observer* (28. März 1873), S. 2. Mehr zu dieser Episode bei: M. Stevenson, »Canadian Opposition«.

664 Z. B. C. Ross, *Donald Ross*, S. 103. Vgl. Marshall, *Review*, S. 5-6.

665 C. Ross, *Donald Ross*, S. 86.

sicht über Munros evangelistische Arbeit, und es ist äußerst unwahrscheinlich, dass Ross Munro unterstützt hätte, wäre seine Verkündigung morisonianisch gewesen, wie Rev. Duncan behauptete.

Munro veröffentlichte nicht viel; er war hauptsächlich in der Verkündigung aktiv, nicht in der schriftlichen Arbeit. In dem Material, das von oder über Munro erhältlich ist, findet sich weniger Nachdruck auf den Lehren der Gnade als bei anderen (wie Ross oder Stanley). Aufgrund des geringen Umfangs an relevantem Quellenmaterial ist es deshalb schwierig, aussagekräftige Schlussfolgerungen zu ziehen. Und doch wird damit vielleicht eine geringere Betonung einer eindeutig calvinistischen Soteriologie zugunsten einer breiteren evangelikalischen Akzeptanz angedeutet. Es ist auch möglich, dass Munro – als Reaktion auf seine negativen Erfahrungen mit dem Presbyterianismus in seiner schottischen Heimat und der beständigen Kritik vonseiten der bekenntnisgebundenen Geistlichen – es vorzog, calvinistische Kategorien zu vermeiden und die einfache Botschaft des Evangeliums zu verkündigen.⁶⁶⁶

Alexander Marshall (1847⁶⁶⁷ – 1928)

Obwohl der populäre Evangelist Alexander Marshall bis in das dritte Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts hinein wirkte, bleibt er doch eine relevante Gestalt für unsere Untersuchung der *Brüder* des 19. Jahrhunderts, da er seinen vollzeitlichen Dienst schon im Jahr 1876 begann. Außerdem repräsentiert er eine eher arminianische Stimme in der Bewegung, und da – wie F.F. Bruce es ausdrückte – Marshalls »arminianische Überzeugungen ... zu seiner Zeit unter den Predigern der *Brüder* die Ausnahme darstellten«⁶⁶⁸, lohnt es sich, diese Überzeugungen näher zu untersuchen.

666 Ritchie, *Donald Munro*, S. 32-34.

667 A. d. H.: Vgl. Fußnote 380 auf S. 114.

668 *DSCHT*, s. n. »Alexander Marshall«.

Marshall's Vater, John Wallace Marshall, war Laienprediger, wobei er James Morison nach Kräften unterstützte und hingebungsvoll in der Evangelical Union mitarbeitete – wozu auch die Übernahme der arminianischen Theologie Morisons gehörte.⁶⁶⁹ John Marshall diente ebenso als Ältester in einer Gemeinde der Evangelical Union.⁶⁷⁰ Nach Alexander Marshall's Bekehrung im Teenager-Alter übernahm er eine aktive Rolle in der Evangelical Union, und dort wurden auch »die theologischen Grundlagen [gelegt], die seine Verkündigung und Lehre charakterisierten«⁶⁷¹. Sein Biograf John Hawthorn merkte an: »Die Bände in seiner Bibliothek, verfasst von Morison, Ferguson, Adamson, Guthrie (der in Kendal wirkte) und anderen frühen Führern jener Bewegung, weisen zahlreiche unterstrichene Stellen und Randbemerkungen auf. Dies zeugt von seinem sorgfältigen Nachdenken über Themen wie das Wesen und die Reichweite der Versöhnung, die Erwählung und das Werk des Heiligen Geistes.«⁶⁷² In seinem Nachruf auf Marshall in *The Witness* bestätigte Henry Pickering den Einfluss der Evangelical Union auf Marshall. Er schrieb: »Der Hauptpunkt, an dem ihre Sichtweise von der Auffassung anderer abwich, war »die Reichweite des Sühnungswerks«, denn die ihr angehörenden Gläubigen waren tief überzeugte Arminianer bzw. diejenigen, die an dem »jeder, der da [will]« [*whosoever*]⁶⁷³ festhielten. Diese Art von Prägung in jungen Jahren offenbarte sich in allem, was Alex[ander] Marshall predigte oder schrieb, und er war stets bereit – auf freundliche Weise natürlich –, für diese Sicht der Wahrheit zu kämpfen.«⁶⁷⁴

Irgendwann um 1874 begann Marshall, sich mit einer kleinen Gruppe von *Brüdern* in Glasgow zu versammeln. Zu dieser Gruppe gehörte auch J. R. Caldwell, der von 1876 bis 1914 Heraus-

669 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 10-12. Siehe auch den in Kapitel 3 beschriebenen Hintergrund in Bezug auf Morison und die Evangelical Union.

670 Pickering, *Chief Men*, S. 249.

671 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 21.

672 Ebenda.

673 A. d. Ü.: Vgl. Johannes 3,15-16; 4,13-14; Offenbarung 22,17 u. v. a. A. d. H.: Die Belege beziehen sich auf den Wortlaut der KJV. In deutschen Bibeln wird der Ausdruck »whosoever« in den betreffenden Stellen verschieden wiedergegeben.

674 Pickering, »Home-calling of a True Gospel Warrior«, S. 411.

geber von *The Witness*, der populären Zeitschrift der *offenen Brüder*, war – einer Zeitschrift, für die Marshall regelmäßig Beiträge verfasste. Es ist also deutlich, dass Marshalls Arminianismus bereits seine feste Überzeugung war, ehe er sich den *Brüdern* anschloss.

Marshalls Haupteinwand gegen den Calvinismus bezog sich auf die Lehren der partikularen Erlösung und der bedingungslosen Erwählung.⁶⁷⁵ Aber was glaubte er hinsichtlich der gefallenen Natur des Menschen? Ein Kritiker der *Brüder* im Allgemeinen – und von Marshall im Besonderen – war Rev. Richard Strachan aus Ontario, Kanada, wo Marshall eine beträchtliche Zeit mit Predigen zugebracht hatte.⁶⁷⁶ Strachan beschrieb die Verkündigung der *Brüder* wie folgt:

Es gibt keine Notwendigkeit der Zerknirschung angesichts der Sünde vonseiten des Sünders, um errettet zu werden; und keine Notwendigkeit, um Vergebung zu flehen. Man soll einfach glauben, als ob es für einen Sünder möglich wäre zu glauben, der nicht das geringste Maß an Bußfertigkeit gezeigt hat. Nichts wird gesagt über die wahre Natur der Sünde und ihre überaus große Sündhaftigkeit [vgl. Röm 7,13] ... Nichts wird gesagt über die Notwendigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes, wenn es darum geht, den Sünder zu erwecken und von seinen Sünden zu überführen und sein Herz zu neigen, um Gottes Gnade zu suchen.⁶⁷⁷

Marshalls Antwort zufolge traf nicht zu, was ihm vorgeworfen wurde; er räumte aber ein, dass er den Heiligen Geist nicht den Ungläubigen gegenüber predige, was lediglich dazu dienen würde, in den Augen von Geistlichen wie Strachan »orthodox zu erscheinen«. Vor den Unbekehrten predige er vielmehr Christus.

675 Z. B. Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 4, 22-26; Marshall, »Hindrances to Progress«, S. 168. Diese Lehren werden in den nächsten beiden Kapiteln behandelt.

676 Strachan schrieb: »In diesem Land spielt in letzter Zeit ein Mr. Marshall eine herausragende Rolle in der Pionierevangelisation und dem Aufbau von [Brüdergemeinden] in einem großen Gebiet von Ontario, und nach seinem Namen werden seine Anhänger ›Marshalliten‹ genannt.« Strachan, *Wandering Lights*, (A. d. H.: svw. *Irrlichter* [!]), S. 4.

677 A. a. O., S. 17.

Marshall fügte hinzu: »Während wir anerkennen, dass der Mensch in seinem natürlichen Zustand völlig verderbt und unfähig ist, etwas zu tun, um sich zu erretten – und dass es das Werk des Geistes ist, von Sünde zu überführen und zu Christus zu bringen –, versuchen wir, uns doch vor Augen zu halten, dass Seelen nicht aufgrund eines Werkes errettet werden, das *in* ihnen durch den Heiligen Geist vollbracht wird, sondern aufgrund eines Werkes, das *für* sie durch den Herrn Jesus vor 1800 Jahren vollbracht wurde.«⁶⁷⁸ Während dies auf den ersten Blick wie eine kraftvolle Bestätigung der geistlichen Unfähigkeit des Menschen aussieht, lässt die Unterscheidung am Ende des Satzes – dass die Errettung durch ein *für* Sünder und nicht durch ein *in* Sündern vollbrachtes Werk geschieht – die Tür offen für eine Art semipelagianischen Synergismus. Dieser geht davon aus, dass der Geist zwar [von Sünde] überführt und [zu Jesus] führt, aber dennoch der Sünder letztendlich selbst entscheidet, ob er das Werk für sich akzeptiert oder nicht.

Marshall legte in der Tat Nachdruck auf die Sünde in seiner Verkündigung. In *God's Way of Salvation* (1888)⁶⁷⁹ betonte er, dass alle Sünder seien, und forderte seine Leser dazu auf, »eure Stellung als verloren und ruiniert in Gottes Augen einzunehmen und alle Versuche aufzugeben, eure Sünden zu entschuldigen oder zu vertuschen«⁶⁸⁰. Oder an anderer Stelle: »Du unerretteter Leser, das ›Beste‹, was du tun kannst, ist zuzugeben, dass du ruiniert, hilflos und verloren bist.«⁶⁸¹ Marshall betonte wiederholt, dass alles, was der Leser tun müsse, nur darin bestehe, an den Herrn Jesus Christus zu glauben. Um Errettung zu beten, sei unnötig; alles, was man tun müsse, sei, »die leere Hand des Glaubens auszustrecken und [die Errettung] als *eine Gabe* aus der durchbohrten Hand des Herrn Jesus entgegenzunehmen«⁶⁸².

678 Marshall, *Review*, S. 5-6.

679 Das war seine bekannteste Schrift [A. d. Ü.: swv. *Gottes Weg der Errettung*], von der bis 1928 über fünf Millionen Exemplare verkauft wurden. Pickering, »Home-Calling of a True Gospel Warrior«, S. 411.

680 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 5.

681 A. a. O., S. 7.

682 A. a. O., S. 20.

Natürlich ist ein Evangeliumstraktat nicht der Ort, um darüber zu diskutieren, ob die Menschen die natürliche Neigung oder Fähigkeit haben, »die leere Hand des Glaubens auszustrecken«. Dennoch ist es wichtig, sich an den Einfluss von Morison auf Marshalls Denken zu erinnern. Morisons Position war bekanntlich folgende: »Die natürliche und vollkommene Fähigkeit des Sünders, an den Herrn Jesus Christus zu glauben, muss von allen anerkannt werden, die daran festhalten, dass der Sünder für seinen Unglauben verantwortlich [*blameable*] ist.«⁶⁸³ Außerdem konnte Morison »niemals glauben, dass der Geist die Kraft vermittele, um zu glauben. Der Geist befähigt nicht, sondern er ›öffnet das Herz‹ des Sünders, damit dieser glauben kann, indem er ihn dazu bewegt, auf die Wahrheit zu achten, wie sie in Jesus zu finden ist«⁶⁸⁴ [vgl. Eph 4,21]. Demnach ist das Werk des Geistes notwendig, aber die Ausübung des Glaubens liegt immer noch innerhalb der Fähigkeit des Sünders.

Verschiedene Kommentare Marshalls lassen vermuten, dass er hierin seinem Mentor folgte. So erklärte er zum Beispiel: »Die Errettung oder Verdammung eines Menschen hängt von seinem Glauben ab.«⁶⁸⁵ Und wiederum: »Wenn du in deiner Sünde stirbst [vgl. Joh 8,21.24], dann nicht deswegen, weil Gott dich nicht geliebt hätte oder weil Christus nicht für dich gestorben wäre oder weil der Heilige Geist nicht mit dir gerechtet⁶⁸⁶ hätte.«⁶⁸⁷ Ähnlich drückte er sich in einer anderen Schrift aus: »Was könnte Gott noch mehr für DICH tun? ... Er hat den Heiligen Geist gesandt, um dich von Sünde zu überführen [vgl. Joh 16,8-11], und hat dir sein herrliches Evangelium bekannt gemacht. Wenn du weiterhin die Tür deines Herzens vor seinem inständigen Flehen geschlossen hältst, wird er

683 Adamson, *Life*, S. 127.

684 Adamson, a. a. O., S. 127-128.

685 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 13.

686 A. d. Ü.: Vgl. 1. Mose 6,3 (Schlachter 2000). A. d. H.: Obwohl dieser Wortlaut in anderen deutschen und englischen Bibeln – wenn überhaupt – nur in der entsprechenden Fußnote angegeben wird, bezieht sich Marshall offenbar auf die Formulierung in der KJV, in der in diesem Vers das Verb *to strive* zu finden ist, das mit »rechten« übersetzt werden kann. A. d. Ü.: Vgl. auch Johannes 16,8-11.

687 Marshall, *God's Wonderful Love*, S. 13.

sie nicht mit Gewalt aufbrechen«⁶⁸⁸ [vgl. Offb 3,20]. Derartige Aussagen bedeuten, dass Gott seinen Teil beigetragen hat, dass aber nun dem Einzelnen die Entscheidung überlassen bleibt, ob er glauben will oder nicht – eine Wahl, die in der Macht des Betreffenden, ob Mann oder Frau, liegt. Marshall rief aus: »Es ist eigentlich ein Wunder, dass überhaupt jemand unerrettet bleibt, da Gott doch in seinem Wort so klar und so umfassend gezeigt hat, wie man die Errettung erlangen kann.«⁶⁸⁹ Niemand, der entschieden die Auffassung von der geistlichen Unfähigkeit des Menschen vertritt, würde etwas Derartiges sagen. Für Calvinisten liegt das Wunder nicht darin, dass überhaupt jemand unerrettet bleibt, sondern darin, dass überhaupt jemand *errettet* wird, da ja alle »tot [sind] in ... Vergehungen und Sünden« [vgl. Eph 2,1]. Wenn die Entscheidung dem Sünder überlassen bliebe, dann gilt – wie es Mackintosh ausdrückte –, »dass er nicht [zu Gott] kommen will und nicht kann ... und dass es nur durch das machtvolle Wirken des Heiligen Geistes ist, dass überhaupt jemand jemals kommt, und dass, wäre da nicht die freie, souveräne Gnade [Gottes], keine Seele jemals errettet würde«⁶⁹⁰.

Im Gegensatz zu Marshall war Darby – wie wir gesehen haben – die Metapher vom Ausstrecken der »leeren Hand des Glaubens« sehr zuwider. Für Darby lag das Problem bei einer derartigen Redeweise in Folgendem: »Die Herzen sind nicht dahin gehend geneigt [*disposed*]; sie wollen die Hand nicht öffnen ... wenn der Mensch geneigt ist, seine Hand zu öffnen, dann kommt die Bekehrung aus dem Willen des Menschen ... Das ist der Grund, weshalb das Werk Gottes nötig ist und warum gesagt wird: »Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht« [Joh 6,44].«⁶⁹¹ Dennoch wäre der Nachdruck, den Marshall tatsächlich auf die Sünde des Menschen legte⁶⁹² – sogar auf den »Ruin des Menschen« und darauf, dass die einzige Hoffnung in

688 Marshall, *Will a God of Love Punish?* S. 30.

689 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 15.

690 Mackintosh, »Responsibility and Power«, S. 57.

691 Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 479-480; vgl. S. 503.

692 Siehe auch Marshall, *Straight Paths*, S. 2; Marshall, *Will a God of Love Punish?*, S. 4.

Christus und seinem Werk zu finden war –, mit einiger Ermutigung für Darby verbunden gewesen.⁶⁹³

Nun gibt es Belege, dass zumindest *ein* leidenschaftlicher Calvinist von Marshall nicht beeindruckt war. 1921 predigten Marshall und A. W. Pink, der ein populärer evangelikaler Autor wurde, beide in Oakland, Kalifornien. Marshall organisierte ein privates Treffen mit Pink, und es folgte eine lebhafte Diskussion über den Calvinismus. Pink ließ sich von Marshalls Angriffen nicht erschüttern. Er berichtete, dass nach etwa neunzig Minuten Marshall seine Bibel schloss mit den Worten: »Eine Fortsetzung des Gesprächs ist sinnlos.«⁶⁹⁴ Eine Woche später hörte Pink Marshall predigen und kommentierte: »Seine Ansprache am letzten Abend war überaus armselig: Er nahm als seinen Text Offenbarung 3,21 – Christus klopft an die Tür des Sünderherzens: Die Klinke ist *innen*, nur der Sünder kann sie öffnen!!«⁶⁹⁵ Somit verstand Pink, dass Marshall

693 Obwohl z. B. Darby Moodys Arminianismus als »falsche Lehre« anprangerte, erkannte er an, dass es durch seine Verkündigung auch zu echten Bekehrungen kam, indem er sagte: »Ich freue mich, ja, ich muss mich freuen über jede Seele, die bekehrt wurde – ich muss es einfach – und nun auf ewig errettet ist.« Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 257-259 (1874). Ohne Zweifel hätte er über Marshalls Arbeit ähnlich gedacht.

A. d. H.: Marshalls Wirken, insbesondere seine evangelistische Tätigkeit in Nordamerika, fiel vorwiegend in die Zeit nach Darbys Heimgang.

694 Pink, *Letters of an Itinerant Preacher*, S. 43. Pink wusste schon vorher von Marshall und seinem Arminianismus. In einem vom 21. Februar 1919 datierten Brief schrieb er an seinen Verleger (I. C. Herendeen) im Blick auf sein vor Kurzem veröffentlichtes Buch *The Sovereignty of God* (1918; deutsche Ausgabe: *Die Souveränität Gottes* [164 S.], Hamburg: RVB, 1993): »Erhalten Sie irgendwelche negativen Kritiken zu *Sovereignty of God*? Oder irgendwelche zustimmenden Kommentare? Ich hoffe, Sie haben kein Exemplar an Alexander Marshall geschickt, denn ich bin sicher, dass es im Blick auf ihn verschwendet wäre.« Pink, *Letters from Spartanburg*, S. 89. Offensichtlich hatte Marshall es aber doch gelesen, denn Herendeen erhielt einen Brief von ihm. Pink bot seine Hilfe bei der Antwort an: »Wenn Ihnen irgendwelche seiner Argumente Mühe machen sollten, dann leiten Sie diese bitte an mich weiter, vielleicht kann ich Ihnen helfen.« A. a. O., S. 102.

Im September 1919 äußerte sich Pink abwertend über einen Artikel Marshalls in *The Witness*. Er schrieb an Herendeen: »Es scheint, als hätte über dieses Thema [d. h. den Calvinismus] wiederum ›Gott zu ihm gesprochen‹ – aber offensichtlich vergeblich.« A. a. O., S. 142. Der Artikel, auf den sich Pink bezog, ist folgender: Marshall, »A Visit«, S. 149. In dem Artikel beklagt sich Marshall über die »traditionelle hyper-calvinistische Theologie«, die die Ausbreitung des Evangeliums unter der Bevölkerung der Highlands [in Schottland] behindere. Es sei hier angemerkt, dass Pink zu diesem Zeitpunkt selbst zum Hyper-Calvinismus neigte, während er aber später eine gemäßigtere Haltung einnahm. Siehe I. Murray, *Life of Arthur W. Pink*, S. 315-328.

695 Pink, *Letters of an Itinerant Preacher*, S. 47. A. d. H.: Hinsichtlich der im Zitat angeführten Bibelstelle ist anzumerken, dass ausschließlich im Vers davor (in V. 20) die Tür bzw. das

eindeutig arminianische Vorstellungen in Bezug auf die menschliche Kraft und Fähigkeit [sich selbst entscheiden zu können] vertrat.

Ohne Zweifel hatte Marshall einen bedeutenden Einfluss auf die Soteriologie einiger Persönlichkeiten innerhalb der Brüderbewegung – besonders auf die unter seiner Predigt Bekehrten und andere junge Prediger, die von seinem Dienst beeindruckt waren. Die Zugehörigkeit eines Evangelisten wie Marshall [zur Brüderbewegung] ist ein Grund dafür, dass Crawford Gribbens Urteil, gegen Ende des 19. Jahrhunderts hätten einige *Brüder* begonnen, »die traditionelle calvinistische Orthodoxie« abzulehnen, nicht völlig aus der Luft gegriffen ist.⁶⁹⁶ Wir sollten jedoch nicht annehmen, dass Marshall für eine neue normative soteriologische Ausrichtung stand. Ohne Frage war unter den *Exklusiven* Darbys Calvinismus immer noch maßgebend, und auch unter den *offenen Brüdern* hatte der Calvinismus durchaus noch einen Einfluss. Gegen Ende des Jahrhunderts konnte J. R. Caldwell auf eine im *The Witness* gestellte Frage bezüglich der Quelle rettenden Glaubens eine calvinistische Antwort geben. Seiner Argumentation zufolge wirkt der Heilige Geist auf solche Weise, »dass er dem Menschen seine Schuld und seine Not zeigt und ihn auf diese Weise willens macht, an das zu glauben, worauf er ansonsten – aufgrund der angeborenen Feindschaft seines Herzens gegen Gott [vgl. Röm 8,7] – mit Gleichgültigkeit oder Verachtung reagieren würde, auf jeden Fall aber mit Unglauben. Der erste Schritt [*motion*] zur Errettung kommt deshalb aus der Gnade Gottes und nicht aus dem Willen des Menschen.«⁶⁹⁷ Einige Jahre zuvor hatte Caldwell geschrieben: »Es ist offensichtlich, dass nicht nur alle Menschen verloren sind, von Natur aus tot in Sünden, sondern dass auch jedermanns ›freier Wille‹ sich für die Sünde und gegen Gott entscheiden würde ... gegen Christus, gegen die Wahrheit, sogar gegen das Evangelium.«⁶⁹⁸

Öffnen der Tür erwähnt wird.

696 Gribben, »The Worst Sect«, S. 49.

697 [J. Caldwell], »Faith: Is It Involuntary?«, S. 68, Anmerkung des Herausgebers.

698 [J. Caldwell], »Election«, S. 159. Vgl. B., »The Called of Jesus Christ«, S. 105-106. In dieser Abhandlung wird eine entschieden calvinistische Sicht in Bezug auf Verderbtheit,

1890 erschien ein Artikel in *Things New and Old*, in dem der Autor beklagte, nur relativ wenige würden »wirklich glauben, dass der Mensch ein gefallenes Geschöpf ist in dem Sinn, wie er in der Schrift gelehrt wird. Zweifellos«, so der Autor weiter, »wird dies bei vielen zwar als Lehre anerkannt, aber in seiner vollen Tragweite nicht wirklich geglaubt«⁶⁹⁹. Die wirkliche Sorge des Autors galt dabei nicht den Ungläubigen, die die Lehre ohnehin leugneten, sondern »denen, die sie zwar ihrem Bekenntnis zufolge glauben, die aber ihre Klarheit und Schärfe so weit wie möglich aufweichen«⁷⁰⁰. Ohne Frage war dies auf Christen gemünzt, die vom theologischen Liberalismus beeinflusst waren, der gegen Ende des Jahrhunderts vorherrschte. Wenn man jetzt den Fortschritt und die Evolution der Menschheit betonte, bedeutete dies, dass die calvinistische Lehre von der völligen Verderbtheit hoffnungslos veraltet erschien. Aber viele *Brüder* hielten daran fest. In den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts druckte *The Witness* einen Artikel (»The Original Fall and Incurable Depravity of Man«⁷⁰¹), der die entsprechende Lehre verteidigte. Der Autor, Thomas Baird, erklärte: »Der Mensch ist jetzt unverbesserlich verderbt und, vom menschlichen Standpunkt aus, unrettbar und unheilbar ruiniert und verloren. Wie Israel [als Volk] ist der Mensch ein Wesen, das sich selbst zugrunde gerichtet hat ... und wenn für ihn keine Hilfe von Gott im Himmel käme, müsste er unwiederbringlich verlorengehen.«⁷⁰² Während sich zwar arminianische Stimmen wie die von Marshall hören ließen, war dennoch das Erbe der calvinistischen Soteriologie in der Bewegung lebendig.

Erwählung und wirksame Berufung dargestellt. Es ist von Bedeutung, dass ein derartiger Artikel in der bekannten Missionszeitschrift der *offenen Brüder* (*Echoes of Service*) veröffentlicht wurde.

699 »The Fall of Man«, S. 320.

700 A. a. O., S. 321.

701 A. d. Ü.: Svw. »Der Sündenfall und die unverbesserliche Verderbtheit des Menschen«.

702 Baird, »Original Fall«, S. 112.

Abschließende Bemerkungen

Zentral für die calvinistische Soteriologie ist eine nachdrückliche Lehre von der Verderbtheit, wonach die gefallene Natur des Menschen zur Folge hat, dass jeder Einzelne geistlich tot und unfähig ist – abgesehen von souveräner Gnade –, Gott zu gehorchen oder Jesus Christus in rettendem Glauben anzunehmen. Anders gesagt kann keine Theologie zu Recht calvinistisch genannt werden, die für moralische Entscheidungsfähigkeit und einen »freien Willen« in geistlichen Fragen Raum lässt.

In diesem Kapitel haben wir uns mit Belegen beschäftigt, die deutlich zeigen, dass die *Brüder* des 19. Jahrhunderts an einer kraftvollen Sicht von der »völligen Verderbtheit des Menschen« festgehalten haben – einer Sicht die genau mit der calvinistischen Tradition übereinstimmt. Wir haben auch gesehen, dass gegen Ende des Jahrhunderts einige Evangelisten weniger eindeutig calvinistisch waren (Munro), und einer (Marshall) offen und deutlich Arminianer war. Es ist jedoch wichtig, sich vor Augen zu halten, dass Marshalls Arminianismus von außerhalb der Bewegung eingeführt wurde und nicht in den eigenen Reihen entstand oder gefördert wurde. Obwohl also Marshalls Ansichten unter den *Brüdern* im 20. Jahrhundert an Einfluss gewonnen haben mögen, war im 19. Jahrhundert eine calvinistische Lehre vom Gefallensein des Menschen immer noch die Norm.

Zusammenfassend lässt sich daher Folgendes sagen: Dieses Kapitel bestätigt die These der vorliegenden Arbeit, die zeigen will, dass bei den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts eine calvinistische Soteriologie die normative Position darstellte.

5. Die Brüder und die Lehre von der Prädestination

*Du hast uns Deine Lieb' erzeigt,
Drum sei Dir, Vater, aller Ruhm:
Eh noch die Welten war'n, erwähltest
Du uns zu Deinem Eigentum.*

Inglis Fleming⁷⁰³

*Als Dein zuvorerkanntest
Du uns von Ewigkeit,
Erwählte und Geliebte
War'n wir vor Dir allzeit.
Und als die Zeit gekommen,
Riefst Du uns durch die Gnad
Und zogest sanft und fest uns
Zu Dir von finstrem Pfad.*

Samuel Prideaux Tregelles⁷⁰⁴

703 Inglis Fleming, »Thee We Praise, Our God and Father«, in: *A Few Hymns*, S. 126. Fleming (1859–1955) war in Gemeinschaft in der *Park-Street*-Versammlung in London und kannte noch Darby sowie andere führende *Brüder*. Siehe Fleming, »Inglis Fleming«, S. 109-125.

A. d. Ü.: Original: »Thee we praise, our God and Father, / Thou Thy love hast shewn; / Ere the world was, Thou didst choose us / For Thine own.«

704 Tregelles, »O God of Grace, Our Father«, in: *Psalms and Hymns*, S. 337. Tregelles (1813–1875) war ein hochangesehener neutestamentlicher Textkritiker und ab 1835 aktiv in der Versammlung von Plymouth. Er hatte B. W. Newton (seinen angeheirateten Cousin) in den Kontroversen der 1840er-Jahre unterstützt und verließ schließlich die *Brüder*.

A. d. Ü.: Original: »As Thine, Thou didst foreknow us / From all eternity; / Thy chosen loved ones ever, / Kept present to Thine eye; / And when was come the moment, / Thou calling by Thy grace / Didst gently, firmly draw us / Each from his hiding-place.«

Gott aller Gnad, o Vater,
Jubelnd wir vor Dir stehn;
Als viel geliebte Kinder,
Beglückt, Dich zu erhöh.
Als Dein hast Du erkannt uns,
Erwählt vor aller Zeit,
Hast Deiner Liebe Fülle
Uns grenzenlos erzeugt.
Samuel Prideaux Tregelles⁷⁰⁵

Einführung und historischer Hintergrund

Die gesamte Kirchengeschichte hindurch hat die Lehre von der Erwählung eine Menge an Kontroversen hervorgerufen. Paul Jewett schrieb: »Hier haben wir einen Streit, der bereits so lange andauert und mit so vielen Emotionen verbunden ist, dass allein schon die Begriffe *Prädestination*, *Vorherbestimmung* und *Erwählung* Symbole von Trennung und Spaltung geworden sind.«⁷⁰⁶ In einem vor mehreren Jahren erschienenen Buch über die Geschichte der Prädestination in Amerika meint Peter Thuesen: »Von allen traditionellen christlichen Lehren haben wenige, wenn überhaupt einige, so viele Kontroversen hervorgebracht wie ebendiese Frage, ob das Geschick einer Person im Himmel oder in der Hölle bereits von Anfang der Zeit her besiegelt ist oder nicht.«⁷⁰⁷

Die Lehre von der Prädestination oder Vorherbestimmung ist untrennbar mit anderen Lehren verbunden, die etwa die Erbsünde und die menschliche Verderbtheit betreffen. Wenn gefallene Menschen weder gewillt noch fähig sind, sich für Gott zu entscheiden, wie die Calvinisten behaupten, dann kommt es nur durch Got-

705 Tregelles, »Thou God of Grace Our Father«, in: a. a. O., S. 205. A. d. Ü.: Original: »Thou God of grace our Father, / We now rejoice before Thee; / Thy children we, and loved by Thee, / 'Tis meet we should adore Thee: / As Thine Thou didst foreknow us, / For such was Thine election; / And Thou hast shown to us, Thine own, / Thy fullness of affection.«

706 Jewett, *Election and Predestination*, S. 1.

707 Thuesen, *Predestination*, S. 4.

tes souveräne Gnade in der Erwählung zustande, dass überhaupt irgendwelche errettet werden. Deshalb deckt die kurze historische Einführung in die Lehre vom Gefallensein des Menschen in Kapitel 4 einen ähnlichen Hintergrund ab wie denjenigen der Vorherbestimmung, sodass sie hier nicht wiederholt werden muss.⁷⁰⁸

Allgemein wird der Name von Johannes Calvin am häufigsten mit der Prädestination in Verbindung gebracht – ja, sogar der Begriff »Calvinismus« hat für viele die Funktion eines Kürzels für ein theologisches System eingenommen, das Gottes Souveränität in der Erwählung als zentral und grundlegend ansieht.⁷⁰⁹ Calvin war jedoch keineswegs der Einzige unter den Reformatoren, der die Lehre von der Erwählung nachhaltig bekräftigte.⁷¹⁰ Auch hatte Calvin nicht den größten Einfluss auf die englischen Theologen: Peter (oder Petrus) Martyr Vermigli (eigentlich Pietro Mariano Vermigli, 1499 – 1562), Martin Bucer (1491 – 1551)⁷¹¹ und Heinrich Bullinger (1504 – 1575) waren in dieser Hinsicht bedeutender als Calvin.⁷¹² Den Ausführungen von Richard Muller zufolge kann man sogar so weit gehen, dass für die reformierte Tradition »Vermigli für die Nuancie-

708 Weitere historische Hintergrundinformationen werden in den Kapiteln 2–3 geliefert. Hinsichtlich nützlicher historischer Überblicke über die Lehre von der Prädestination siehe Allison, *Historical Theology*, S. 453–473; Jewett, *Election and Predestination*, S. 5–21; und Thuesen, *Predestination*, S. 14–43.

709 Diese Wahrnehmung wird von Muller kritisiert in: »The Placement of Predestination«, S. 184–210.

710 Zu Calvins Stellung, die in der englischsprachigen Welt als herausragend wahrgenommen wird, siehe Stewart, *Ten Myths*, »Myth 1: One Man (Calvin) and One City (Geneva) are Determinative«, S. 21–43. Insbesondere auf die Prädestination bezogen: »Myth 2: Calvin's View of Predestination Must Be Ours«, S. 45–72. Zur Wichtigkeit anderer früherer Theologen in der reformierten Tradition hinsichtlich der Prädestination siehe Muller, *Christ and the Decree*.

711 Zu Bucers Einfluss auf Calvin siehe van 't Spijker, »Prädestination«, S. 85–111. Vgl. van 't Spijker, »Bucer's Influence on Calvin«, S. 32–44.

712 »Der Student, der nur von ›Calvinismus‹ gehört hat, muss lernen, dass englische Theologen sich ebenso auf Bullinger aus Zürich, Musculus aus Bern oder Peter Martyr Vermigli bezogen und gestützt haben wie auf Calvin oder auf Beza.« Collinson, »England and International Calvinism«, S. 214. Darby trug dieser Tatsache Rechnung in seiner Abhandlung »The Doctrine of the Church of England at the Time of the Reformation, of the Reformation Itself, of Scripture, and of the Church of Rome, Briefly Compared with the Remarks of the Regius Professor of Divinity« [A. d. Ü.: swv. »Die Lehre der Kirche von England zur Zeit der Reformation, die der Reformation selbst, die der Schrift und die der Kirche von Rom, kurz verglichen mit den Bemerkungen des Regius-Professors für Theologie«], Darby, *CW*, Bd. 3, S. 1–43.

nung solcher Themen wie Prädestination und freie Willensentscheidung sicher wichtiger war« als Calvin.⁷¹³ Im 17. Jahrhundert schließlich drängte die nächste Generation von Gelehrten und Theologen Calvins theologischen Einfluss in den Hintergrund.⁷¹⁴ Zum Beispiel ist Calvins Einfluss auf die maßgeblichen Lehrregeln der Dordrechter Synode (1618 – 1619) bestenfalls als moderat anzusehen.⁷¹⁵ All dies soll keineswegs Calvins Bedeutung schmälern; es dient schlichtweg dazu, den Mythos zu entlarven, die Lehre von der Prädestination sei allein ein Anliegen des Genfer Reformators gewesen.

Das 19. Jahrhundert hingegen bezeugt ein Wiederaufleben des Interesses an Calvin. Dies lag zum Teil an der Entstehung der Calvin Translation Society in Edinburgh im Jahr 1843, die englische Ausgaben der *Institutio* und der biblischen Kommentare Calvins sowie eine dreibändige Ausgabe seiner Aufsätze und Abhandlungen mit dem Titel *Tracts and Treatises* herausbrachte. Stewart bemerkt hierzu:

Das Endergebnis der Wiederveröffentlichung von so vielen Schriften, die Calvin seinerzeit bereits publiziert hatte, war eine faktische Calvin-Renaissance. Calvin ... war folglich 1864 (zu seinem 300. Todestag in Genf) im Vergleich zu 1764 oder 1664 eine größere und einflussreichere Autorität, mit der man zu rechnen hatte. Was seinen Ruf betraf, war er nicht mehr nur der »große Reformator«, basierend auf den Erzählungen, die über ihn aus der Tudor-Zeit⁷¹⁶ überliefert wurden. Vielmehr war er jetzt der »noch größere Reformator«, dessen posthumer literarischer Einfluss nun sprunghaft anstieg. In solch einem Kontext können wir das viktorianische Christentum betrachten, wie es

713 Muller, *Christ and the Decree*, S. x.

714 Stewart, *Ten Myths*, S. 29-30; Collinson, »England and International Calvinism«, S. 215.

715 Sinnema, »Calvin and the Canons of Dort«, S. 87-103. Vgl. Th. Scott, *Articles of the Synod of Dort*, S. 11, 14, 28, 56. Murray beobachtete hierzu: »Betrachtet man selbst Calvins spätere Arbeiten, einschließlich seiner abschließenden Ausgabe der *Institutio* (1559), so lässt sich leichthin erkennen, dass seine Polemiken und Formulierungen sich nicht an den Bedürfnissen der Debatten orientieren, die der Zeit der Abfassung [seines Werkes] folgten.« J. Murray, »Calvin, Dort«, S. 150.

716 A. d. H.: Sie endete 1603.

Johannes Calvin in eine Stellung erhob, die er ein Jahrhundert zuvor noch nicht eingenommen hatte.⁷¹⁷

Deshalb war nach Auffassung vieler innerhalb des britischen Kontexts, so wie er sich im 19. Jahrhundert darbot, ein reformiertes Verständnis der Prädestination im Denken Johannes Calvins verwurzelt. Das bedeutete, dass Calvin entweder ein Held oder ein Schurke war – je nachdem, welche Sichtweise der Betreffende hinsichtlich der Prädestination vertrat. Spurgeon, der als Baptist ein streitbarer Calvinist war, legte dieses glühende Bekenntnis ab: »Unter allen von Frauen Geborenen ist kein Größerer aufgestanden als Johannes Calvin; kein Zeitalter vor ihm hat je seinesgleichen hervorgebracht und kein Zeitalter nach ihm einen Ebenbürtigen gesehen. In der Theologie steht er allein da, leuchtend wie ein heller Fixstern, während andere Leiter und Lehrer nur in großer Entfernung um ihn kreisen können – wie Kometen, die durchs All gleiten; nichts und niemand ist da, der seinen Ruhm und seine Dauerhaftigkeit teilen könnte.«⁷¹⁸

Im Gegensatz dazu wurde Calvin im amerikanischen Kontext des 19. Jahrhunderts in Schulbüchern und der Populärliteratur negativ dargestellt; nicht zuletzt deshalb, weil seine »tyrannische Lehre der Prädestination« als die Gegenthese zu den amerikanischen Auffassungen von Freiheit und Autonomie gesehen wurde.⁷¹⁹ Der einflussreiche Historiker John Fiske bekannte: »Es ist nicht leicht, von Calvin mit Begeisterung zu sprechen«, und bot seine Beschreibung des Reformators dar:

Unter all den großen Wohltätern der Menschheit ist die Gestalt Calvins wahrscheinlich die am wenigsten attraktive. Er war sozusagen der Verfassungsrechtler der Reformation, der eine so klare Vision, einen so kühlen Kopf und eine so spröde Nüchternheit hatte, wie sie jedem alten Rechtsgelehrten in angestaubtem

717 Stewart, *Ten Myths*, S. 32-33.

718 Spurgeon, *Autobiography*, Bd. 2, S. 29.

719 Th. Davis, »Images of Intolerance«, S. 234-248; Th. Davis, »Rhetorical War«, S. 443-456.

Schwarz eigen war, der je in den Kammern von *Lincoln's Inn*⁷²⁰ hauste. Seine Strenge war die des Richters, der einen Verbrecher zum Galgen verurteilt. In seiner Theologie war viel von dem zu finden, was ... die Nachkommen seiner puritanischen Konvertiten als reine Teufelei zu verabscheuen gelernt haben.⁷²¹

Diese Wahrnehmung Calvins ist der typische Hintergrund, über den sich jede Studie der Prädestination in der englischsprachigen Welt des 19. Jahrhunderts im Klaren sein muss. Wenn wir jedoch die Gefilde der *Brüder* des 19. Jahrhunderts betreten, finden wir ein etwas anderes Milieu vor. Während der größere historische Kontext im Blick behalten werden muss, so waren die *Brüder* nämlich vor allem strikte Biblizisten, die die Frage der Prädestination folglich ohne speziellen Bezug auf Calvin – oder irgendjemanden sonst – angingen. Sie hegten keine besondere Feindschaft gegenüber dem Reformator; sie wollten nur schlichtweg deutlich machen, dass ihre Ansicht biblisch begründet und nicht das Produkt eines theologischen Systems war.⁷²² Grass bemerkt: »Für die meisten *Brüder* war die Schrift nicht nur die höchste Autorität, sondern die alleinige Autorität. Folglich ... maßen sie den Glaubensbekenntnissen und Katechismen selten Autorität bei, wobei die protestantische Tradition biblischer Auslegung in ihren Augen keine große Bedeutung hatte.«⁷²³ Für den *Brüder*-Historiker Harold Row-

720 A. d. H.: Bezeichnung einer der vier englischen Anwaltskammern [*Inns of Court*] für Barrister in England, deren Geschichte sich bis 1422 zurückverfolgen lässt.

721 Fiske, *Beginnings of New England*, S. 67-68. Trotz Fiskes persönlicher Abneigung gegenüber Calvin und seiner Theologie (»Wahrscheinlich nicht einer der mittelalterlichen Päpste war in seinem Naturell despotischer als Calvin«) musste er dennoch zugeben, dass »die Proklamation seiner Theologie einer der gewaltigsten Schritte war, die die Menschheit hin zu persönlicher Freiheit gemacht hat« (S. 68).

722 Andere Evangelikale wie Charles Simeon konnten ähnliche Empfindungen ausdrücken, wenn auch nicht in demselben Ausmaß wie die *Brüder*. Simeon ging es zudem darum, unter den Anglikanern »jedes anti-evangelikale Vorurteil zu entkräften«, weil sie die Evangelikalen mit ihrem Calvinismus als Extremisten ansahen. Siehe Bebbington, »Calvin and British Evangelicalism«, S. 284.

723 Grass, *Gathering to His Name*, S. 84. Für sein Buch über die Bibel und die Christen der viktorianischen Zeit hatte Timothy Larsen ursprünglich ein Kapitel über die *Brüder* geplant. Letztendlich entschied er sich dagegen. Er kam zu dem Ergebnis, dass die *Brüder* so eindeutig Biblizisten waren, dass es »keine Notwendigkeit für den Versuch gab, den Leser davon überzeugen zu wollen«. Larsen, *People of One Book*, S. 290.

don war die radikale Anwendung des Prinzips *sola scriptura* das bestimmende Merkmal der Brüderbewegung. Rowdon erklärt: »Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir zu der Schlussfolgerung gelangen, dass es ein Sachverhalt war, der die frühen *Brüder* vor allem auszeichnete – die absolute Vorrangstellung, die sie dem Wort Gottes beimaßen ... Wenn überhaupt, dann finden wir hier das wesentliche Prinzip der *Brüder*. Traditionen menschlichen Ursprungs hatten für sie keinerlei Bedeutung: Die Schrift hingegen war die Stimme Gottes.«⁷²⁴

Dies ist ein Grund, warum die *Brüder* es ablehnten, als »Calvinisten« bezeichnet zu werden, auch wenn ihre Lehre der Aus erwählung sie genau in jenem Lager verortete, wie das jetzige Kapitel darzulegen versucht.

Definitionen

Bevor wir uns der Lehre der *Brüder* zuwenden, ist es vielleicht hilfreich, die theologischen Kernbegriffe zu definieren, die in diesem Kapitel gebraucht werden. *Prädestination* bzw. *Vorherbestimmung* und *Erwählung* werden oft synonym gebraucht, um sich auf Gottes souveräne Wahl Einzelner zur Errettung zu beziehen. Manchmal unterschieden die Autoren der *Brüder* zwischen diesen beiden Begriffen, wenn sie insbesondere die genaue Bedeutung jedes Wortes in einem bestimmten Kontext erklärten.⁷²⁵ Bei Lehrdiskussionen wurden *Prädestination* und *Erwählung* aber normalerweise austauschbar gebraucht, und wir werden dieser Praxis hier im Allgemeinen folgen.

Dennoch verleihen präzisere Abgrenzungen den betrachteten historischen und theologischen Anliegen eine bessere Orientierung. In der reformierten Theologie gibt es zwei Dimensionen bei der Prädestination: Erwählung (*electio*) und Verwerfung (*reprobatio*).

724 Rowdon, *Who Are The Brethren?*, S. 33-34. Vgl. Rowdon, »The Problem of Brethren Identity«, S. 174.

725 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 476; Kelly, *The Purpose of God*, S. 20-21; J. Bellett, *Brief Notes*, S. 5.

In einer calvinistischen Definition heißt es dazu: »Die Erwählung ist ein Akt Gottes vor der Schöpfung, bei dem er manche Menschen zum Heil auserwählt, nicht aufgrund irgendwelcher vorhergesehener Verdienste in ihnen, sondern einzig und allein aufgrund seines souveränen Wohlgefallens.«⁷²⁶ Ebenso wird die Verwerfung definiert als »der vor der Schöpfung gefasste, souveräne Beschluss Gottes, an manchen Personen vorüberzugehen, mit Schmerz zu entscheiden, sie nicht zu erretten und sie für ihre Sünden zu bestrafen und dadurch seine Gerechtigkeit zu offenbaren«⁷²⁷.

Wie bereits in den Kapiteln 2 und 3 detailliert ausgeführt, hat die Lehre von der Verwerfung eine Vielzahl an Diskussionen innerhalb der reformierten Theologie und mindestens ebenso viel Kritik von außerhalb hervorgebracht. Diese Lehre hing mit der logischen Ordnung der Elemente innerhalb von Gottes Ratschluss zusammen (*ordo decretorum Dei*). Der *Supralapsarismus* lehrt, dass der Ratschluss Gottes zur Erwählung und Verwerfung logisch *vor* seinem Ratschluss kommt, die Welt zu erschaffen und den Sündenfall zuzulassen. Nach dem Verständnis des *Infralapsarismus* kommt der Ratschluss zur Errettung und Verdammnis *nach* der Entscheidung, die Welt zu erschaffen und den Sündenfall zuzulassen – und ist so auf Personen gerichtet, die sündig sind und das göttliche Gericht verdienen. Es soll hier angemerkt werden, dass der Infralapsarismus die maßgeblichere Position in der reformierten Theologie gewesen ist. »Die Infralapsarier befürchteten, die Supralapsarier würden Gefahr laufen, Gott zum Urheber des Bösen zu machen und so die Verwerfung (Erwählung zum Gericht) in groben Zügen der Aktivität Gottes in seiner gnadenvollen Erwählung zum Heil in Christus parallel zu stellen.«⁷²⁸ Aus der Sicht der meisten Arminianer stellte der Supralapsarismus den gängigen, normativen Calvinismus dar, dem gemäß die bedingungslose Verwerfung⁷²⁹ die notwendige Folgerung aus der bedingungslosen Erwählung sei. Folglich behielten

726 Grudem, *Systematic Theology*, S. 670 (deutsche Ausgabe: *Biblische Dogmatik*, Bonn/Hamburg: Verlag für Kultur und Wissenschaft/Arche-Medien, 2013, S. 741).

727 A. a. O., S. 685 (S. 757 in der deutschen Ausgabe).

728 Horton, *The Christian Faith*, S. 316.

729 D. h., Gott verurteilt Menschen zur Verdammnis ohne jeglichen Bezug zu deren Sünde.

die gemäßigten Calvinisten im 19. Jahrhundert zwar die Erwählung bei, lehnten aber die Lehre von der Verwerfung insgesamt ab, da sie für die arminianische Kritik durchaus empfänglich waren.⁷³⁰ Sie waren sehr bemüht, sich von den Hyper-Calvinisten zu distanzieren, die sich unverhohlen dazu bekannten.

Die arminianische Position hält fest, dass Gott diejenigen vorher kennt, die an Jesus Christus zur Errettung glauben werden, wobei er sie auf dieser Grundlage zum Heil vorherbestimmt. Folglich ist die arminianische Sicht der Erwählung bedingt; sie hängt vom Glauben der Person ab. Eine Variante innerhalb des Denkens des Arminianismus ist die Vorstellung von der *korporativen Erwählung*, bei der Gott ein Volk – die Gemeinde – zu seinem Eigentum erwählt. Gott bestimmt, diese Körperschaft als Ganzes zu segnen, legt aber nicht vorher fest, wer Teil dieser Körperschaft sein wird. Wenn ein Mensch – ob Mann oder Frau – an Christus glaubt, kommt der Betreffende zu den *Erwählten* hinzu. Daher hat im arminianischen Denken »die Prädestination eine individuelle Bedeutung (Vorwissen individueller Entscheidungen) und eine kollektive Bedeutung (Erwählung eines Volkes)«⁷³¹.

Die Lehre der *Brüder* über die Prädestination

Bezüglich des Denkens der *Brüder* waren Kritiker der *Brüder*, was die Lehre der Bewegung hinsichtlich der Prädestination betrifft, keine zuverlässigen Zeugen, wie deren widersprüchliche Bewertungen veranschaulichen. Z. B. konnte der Hyper-Calvinist J. C. Philpot 1842 sagen: »Wir glauben, dass sie an der Erwählung allgemein festhalten.«⁷³² Philpot hatte frühzeitig Verbindungen zu den *Brüdern* und im Besonderen zu namhaften Leitern wie Darby, B. W. Newton, George Wigram und James Harris. Auf der anderen

730 Z. B. Th. Scott, *Remarks*, S. 451. Siehe Kapitel 3 hinsichtlich einer gründlicheren Diskussion.

731 Olson, *Arminian Theology*, S. 180.

732 Philpot, »Editors' Review«, S. 80.

Seite meinte Thomas Houston, ein Presbyterianer aus Ulster, als er 1874 gezielt gegen Evangelisten der *Brüder* schrieb: »Eine Vielzahl dieser Lehrer sind im Prinzip Arminianer, die die Lehre der ewigen Erwählung vehement bestreiten.«⁷³³ Bei Houston liegen viele Missverständnisse hinsichtlich der *Lehre der Brüder* vor;⁷³⁴ doch an dieser Stelle hat er wahrscheinlich die *Praxis der Brüder* missverstanden, das Thema der Erwählung beim evangelistischen Predigen zu vermeiden, oder vielleicht auch die Ablehnung der Lehre von der Verwerfung durch die *Brüder*.⁷³⁵ Wie dem auch sei, wir müssen uns den *Brüdern* selbst zuwenden, um deren Sicht auf die Erwählung angemessen auswerten zu können. Wir beginnen mit Darby und arbeiten uns dann chronologisch zu anderen wichtigen Leitern, Autoren und Evangelisten unter den *Brüdern* vor, die während des 19. Jahrhunderts aktiv waren.

John Nelson Darby

In Anbetracht von Darbys eindeutiger Auffassung im Blick auf den »totalen Ruin des Menschen« überrascht es wenig, dass er ein calvinistisches Verständnis der Souveränität der Gnade in der Erwählung vertrat.⁷³⁶ Darbys Sympathien bei der Frage der Prädestination zeigten sich bereits sehr früh in seiner Laufbahn als Autor zu theo-

733 Houston, *Plymouthism*, S. 25.

734 Zum Beispiel behauptete er: »Sie bestehen auf der Erwachsenentaufe mit vollständigem Untertauchen« (a. a. O., S. 12). Während das auf die *offenen Brüder* zutraf, war das unter den *Exklusiven* nicht zwingend der Fall. Siehe Rowdon, »Early Brethren and Baptism«, S. 55-64. Houston kannte die Autoren unter den *Exklusiven* und zitierte sie in seiner Kritik.

A. d. H.: Die Hervorhebungen in Bezug auf »Lehre« und »Praxis« wurden hinzugefügt.

735 Es ist möglich, dass Houston Erweckungsprediger hörte und annahm, sie gehörten zu den *Brüdern*. Ebenfalls denkbar ist, dass er Laienprediger der *Brüder* in seiner Region hörte, wie sie die Erwählung bestritten, aber wie wir sehen werden, wäre dies nicht im Einklang mit der Bewegung in ihrer Gesamtheit gewesen. Prediger der *Brüder* in Ulster nach 1859 [A. d. Ü.: dem Jahr der Erweckung] wie James Campbell und John McVicker lehrten zwar die »sofortige« bzw. »unmittelbare Errettung« (siehe dazu Kap. 7), bestritten aber nicht die Erwählung.

736 Darbys nachdrückliche Ansicht bezüglich der Souveränität sieht man ebenfalls in seiner Überzeugung, Christen sollten sich nicht »in die Politik einmischen«, da Gott regiert und »seine Ziele unfehlbar zustande bringen wird«. Darby, *CW*, Bd. 32, S. 333.

logischen Themen. 1831 veröffentlichte er eine Broschüre⁷³⁷ in Zusammenhang mit einer Auseinandersetzung in Oxford, die durch eine Predigt von Henry Bulteel ins Rollen gebracht worden war.⁷³⁸ Die Predigt griff die etablierte Kirche wegen ihres Abweichens vom Calvinismus der *39 Artikel* scharf an.⁷³⁹

Für unsere Zwecke ist jedoch Folgendes bemerkenswert: Darby suchte zu beweisen, dass die Wurzeln der englischen Reformation – und damit die *39 Artikel* – sich an der reformierten Lehre und insbesondere an einem reformierten Verständnis der Prädestination orientierten. Er bekannte:

Was mich angeht, so denke ich bei nüchterner Betrachtung, dass Artikel XVII überaus weise ist, vielleicht sollte ich sagen, die weiseste und am besten zusammengefasste menschliche Wiedergabe der in ihm enthaltenen Ansichten, die ich kenne. Ich begnüge mich ganz damit, ihn in seinem wörtlichen und grammatischen Sinn zu akzeptieren. Ich glaube, dass die Prädestination zum Leben der ewige Vorsatz Gottes ist, durch den er unwandelbar vor Grundlegung der Welt durch seinen vor uns verborgenen Ratschluss vorherbestimmt hat, diejenigen von Fluch und Verderben zu erretten, die er in Christus aus dem Menschengeschlecht auserwählt hatte; *und sie durch Christus als Gefäße, die zur Ehre bereitet wurden, zum ewigen Heil zu bringen.*⁷⁴⁰

737 Darby, *CW*, Bd. 3, S. 1-43.

738 In Bezug auf weitere Details zur Bulteel-Kontroverse siehe Kapitel 3. Hinsichtlich einer ausführlichen Diskussion siehe Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 252-283.

739 Bulteel, *Sermon*, S. 47-48.

740 Darby, *CW*, Bd. 3, S. 3. Hervorhebung im Original. A. d. Ü.: Da auf den 17. der *39 Artikel* hier immer wieder Bezug genommen wird, sei er hier vollständig wiedergegeben (vgl. auch Fußnote 275 auf S. 88):

»17. *Von der Vorherbestimmung und Erwählung.*

Die Vorherbestimmung zum Leben ist der ewige Vorsatz Gottes, wodurch er vor Grundlegung der Welt nach seinem uns verborgenen Ratschluss fest beschlossen hat, diejenigen, welche er in Christus aus dem Menschengeschlecht erwählt hat, vom Fluch und Verderben zu befreien und als Gefäße der Ehre durch Christus zur ewigen Seligkeit zu bringen. Daher werden diejenigen, welche mit einer so herrlichen Wohlthat Gottes beschenkt sind, durch seinen Geist, der zur rechten Zeit wirkt, nach seinem Vorsatz berufen, sie gehorchen der Berufung durch die Gnade, sie werden dem Bilde seines eingeborenen Sohnes Jesus Christus gleichgemacht, sie wandeln heilig in guten Werken und gelangen endlich durch Gottes Barmherzigkeit zur ewigen Seligkeit.

Diese Aussage geht auf einen relativ frühen Zeitpunkt in Darbys Laufbahn als Autor zurück, wobei eine Vielzahl seiner theologischen Ansichten noch im Entstehen war und er die Staatskirche formell noch nicht verlassen hatte.⁷⁴¹ Daher stellt sich die Frage, inwiefern seine späteren gefestigten Lehrüberzeugungen eine Sichtweise auf die Prädestination widerspiegeln, die sich von der oben beschriebenen unterscheidet. Wir werden diesbezüglich jedoch nicht im Dunkeln gelassen. In einem Brief vom 23. März 1880 – also rund 50 Jahre nach seinem frühen Eintreten für den Artikel XVII – schreibt er: »Bezüglich des Artikels XVII räume ich auf jeden Fall ein, dass Gottes Prädestination uns verborgen ist, aber der 17. Artikel ist es nicht: Er ist sehr klar und, wie ich denke, zudem sehr gut.«⁷⁴² In einem anderen Brief an denselben Adressaten (ebenfalls auf 1880 datiert) beschreibt Darby einen nicht genannten anglikanischen Pfarrer als denjenigen, der »auf gewöhnlichem arminianisch-evangelikalem oder semi-arminianischem

Wie die fromme Betrachtung unserer Vorherbestimmung und Erwählung in Christus voll süßen, angenehmen und unaussprechlichen Trostes ist für die wahrhaft Frommen und für diejenigen, die in sich die Kraft des Geistes Christi fühlen, welche die Handlungen des Fleisches und ihre irdischen Glieder tötet und ihr Gemüt zu himmlischen und hohen Dingen emporzieht, teils weil sie unsern Glauben an die ewige Seligkeit, die wir durch Christus erlangen, sehr festigt und stärkt, teils, weil sie unsere Liebe zu Gott heftig entzündet, so ist auf der andern Seite für neugierige, fleischliche und des Geistes Christi ermangelnde Menschen das ständige Vorhalten der Lehre von der Vorherbestimmung Gottes ein sehr gefährlicher Absturz, wodurch der Teufel sie entweder in Verzweiflung oder in die nicht minder gefährliche Sicherheit eines höchst unreinen Lebens hineinstößt.

Sodann muss man die göttlichen Verheißungen so auffassen, wie sie uns in der Heiligen Schrift im Allgemeinen gegeben sind, und Gottes Wille muss in unseren Handlungen so befolgt werden, wie wir ihm im Worte Gottes ausdrücklich geoffenbart vor uns haben.«

Quelle: Cajus Fabricius (Hrsg.), *Corpus Confessionum: Die Bekenntnisse der Christenheit. Abt. 17, Teil I: Die Kirche von England, ihr Gebetbuch, Bekenntnis und kanonisches Recht*, Göttingen: Walter de Gruyter, 1937, S. 374-403. A. d. H.: Vgl. auch:

<http://www.theology.de/downloads/1571bekenntnisderanglikaner.doc> (abgerufen am 22.7.2019).

741 Stunt setzt Darbys Trennung von der Staatskirche auf 1834 an (Stunt, *From Awakening*, S. 275-277, 370); Rowdon auf 1833 (Rowdon, *Origins*, S. 97-99); und Carter meint: »Es gibt keine Beweise dafür, dass Darby jemals seine anglikanische Ordination widerrufen hätte oder formal ausgetreten wäre ... sicherer ist, dass Darby sich Mitte der 1830er-Jahre außerhalb der etablierten Kirche gesehen hat« (Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 217). Ebenso bemerkt Akenson, dass Darby niemals sein [anglikanisches] Priesteramt aufgegeben hat, sondern »stattdessen von seiner Gemeinde »eigenmächtig abwesend« war« (Akenson, *Discovering the End*, S. 256-257).

742 Darby, *Letters*, Bd. 3, S. 70.

Boden« steht. Er fügt anschließend hinzu: »Ich vermute, dass der 17. Artikel durchaus eine Herausforderung für ihn ist; aber [dieser Artikel] umfasst wirklich eine sehr weise Darstellung, so wie ich sie in Erinnerung habe.«⁷⁴³

In der offiziellen Stellungnahme der Universität zu Bulteels Predigt behauptete Edward Burton, Regius-Professor für Theologie, dass Rechtfertigung sich auf freien Willen, Gehorsam und Buße gründe. Er brachte ebenfalls vor, dass die englische Reformation von ihrem Wesen her lutherisch und nicht reformiert gewesen sei. In seiner an Burton gerichteten Antwort versuchte Darby, die Vorstellung zu widerlegen, dass die Church of England ihre Lehre von der lutherischen Kirche übernommen habe, wobei Melanchthon⁷⁴⁴ das wichtigste diesbezügliche Bindeglied gewesen sei. Vielmehr sei die anglikanische Lehre – und insbesondere der Artikel XVII – von reformierten Repräsentanten wie Martin Bucer und Peter Martyr Vermigli beeinflusst worden, die ihre Lehre wiederum aus der Schrift abgeleitet hätten.⁷⁴⁵ Darby zitierte sowohl Bucer als auch Vermigli ausführlich zum Thema der Prädestination⁷⁴⁶, um deren reformierte Orientierung anzuzeigen und so zu verdeutlichen, »dass sie gleichermaßen und ausdrücklich den arminianischen Ansichten (zwar so genannt, aber eigentlich pelagianischer Art) von vorausgesehenen Werken oder der (neuen und, wenn man so will, melanchthonischen) Auffassung der Erwählung der Kirche im Gegensatz zur Erwählung des Einzelnen entgegentraten«. Darby befürwortete also das wörtliche Verständnis von Artikel XVII, wobei offensichtlich ist, dass er den von ihm zitierten Quellen viel abgewinnen konnte. Er gestattete dem Leser jedoch nicht, seine Ansichten als Autor mit denen von Bucer und Vermigli gleichzusetzen, indem er klarstellte: »Ich bin nicht hier, um über die

743 A. a. O., S. 71. Siehe auch: Darby, *CW*, Bd. 9, S. 300 (1862). John Owen zum Beispiel berief sich bei seiner Verteidigung der calvinistischen Erwählungslehre gegenüber arminianischen Ansichten ebenfalls auf den Artikel XVII. Owen, *Works*, Bd. 10, S. 53.

744 A. d. H.: Melanchthon nahm, obwohl als Mitarbeiter Luther offiziell auf dessen Seite stehend, bei manchen theologischen Themen vermittelnde Positionen ein.

745 Darby, *CW*, Bd. 3, S. 14, 22.

746 A. a. O., S. 4-18.

Wahrheit dieser Dinge zu argumentieren; sondern ich behandle hier vielmehr die geschichtlichen Fakten dieser Zeit.«⁷⁴⁷ Vielleicht fügte Darby diesen Vorbehalt hinzu, um sich selbst von Bucers und Vermigli's Position bezüglich der Verwerfung zu distanzieren.⁷⁴⁸

In Darbys Auslegungsschriften zur Bibel finden wir seine durchgängige Ablehnung arminianischer Auslegungen der Erwählung zugunsten eher calvinistischer Sichtweisen. Er bestand z. B. in einer Auslegung von Römer 8,29 (»die er zuvor ersehen hat, die hat er auch vorherbestimmt«; Schlachter 2000) darauf, dass die Prädestination sich nicht auf Gottes Vorherwissen des menschlichen Glaubens wie in »dem arminianischen Modell« gründe; vielmehr seien es einzelne Personen, die Gott als solche zuvorerkannt und zuvorbekannt habe.⁷⁴⁹ Als er die Themen des Johannesevangeliums zusammenfasste, merkte Darby an: »Erwählung und der souveräne Akt der Gnade sowie ihre absolute Notwendigkeit hinsichtlich der Errettung kommen überall zum Vorschein. Niemand kann zu Jesus kommen, wenn nicht der Vater, der ihn gesandt hat, den Betreffenden zieht.«⁷⁵⁰ Darby war überzeugt davon, dass ohne die souveräne Gnade »nicht eine einzige Seele gerettet würde, denn keiner ist verständig, keiner sucht nach Gott, kein Einziger kommt von sich aus, damit er Leben habe. Das Gericht ist nach den Werken; Heil und Herrlichkeit sind die Frucht der Gnade.«⁷⁵¹ Darby hielt sich jedoch nicht lange mit der Prädestination auf, selbst wenn er Bibelstellen behandelte, die dieses Thema direkt ansprechen.⁷⁵² Es scheint, dass

747 A. a. O., S. 19.

748 In Bezug auf Darbys Position zur Verwerfung s. u.

749 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 476. Der Brief ist auf Februar 1867 datiert. Vgl. Darby, *CW*, Bd. 33, S. 389, 398 (≤1853). In einem Gespräch mit dem methodistischen Kritiker der *Brüder*, Daniel Steele, soll Darby Folgendes gesagt haben: »Eine Erwählung, die irgendwelche Gründe [im Menschen] als Fundament ansieht, macht die Souveränität Gottes zunichte, und kein Akt des Geschöpfes, kein vorhergesehener Glaube an Christus kann Bedingung für die Erwählung sein.« Steele, *Substitute for Holiness*, S. 131.

750 Darby, *CW*, Bd. 30, S. 272-273 (1871–1872). Er argumentierte in Verbindung mit Römer 9: »Wann immer die Souveränität Gottes infrage gestellt wird, ist es letztlich die Seele, die im Prinzip sagt: ›Ich habe Gott zu richten, und Gott hat nicht mich zu richten.«
CW, Bd. 33, S. 396. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, *Der Brief an die Römer*, Bielefeld: CLV, 2019, S. 309.

751 Darby, *CW*, Bd. 26, S. 108 (1862, 1868).

752 Z. B. a. a. O., Bd. 26, S. 102-103; Bd. 27, S. 7-8; Darby, *Synopsis*, Bd. 4, S. 192-193.

für Darby – und vermutlich auch für viele seiner Leser – die Vorherbestimmung keine Lehre war, die man verteidigen musste, da ihre Wahrheit nicht infrage stand. Also konzentrierte er sich nicht auf die Prädestination um ihrer selbst willen, sondern rühmte immer wieder das *Ziel* der Prädestination: Es gehe darum, dass wir, die wir gegenwärtig als Kinder Gottes die Sohnschaft erlangt haben,⁷⁵³ umgestaltet werden, um letzten Endes dem Bild Christi gleichförmig zu sein. Darbys Kommentare zu Römer 8,29 veranschaulichen diese Herangehensweise: »Wenn durch Gnade irgendwelche Menschen Gott geliebt haben, so sind diese seinem Vorsatz gemäß berufen worden. Dieser Vorsatz findet sich weder hier – bei oder in uns – noch irgendwo sonst, sondern er besteht allein in Gottes Souveränität in der Erwählung. Er schließt das ein, wozu sie [d.h. die Betroffenen] berufen worden sind. Sie waren zuvorerkannt; aber welche er zuvorerkannt hat, die hat er auch zuvorbekannt zu einer Herrlichkeit, die in der Ewigkeit vor aller Zeit nach seinen Gedanken und Ratschlüssen war, nämlich [dahin gehend,] ›dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu sein.«⁷⁵⁴

Eine seiner längeren Ausführungen zu dem Thema findet sich in seiner Antwort, die er an einen Leserbriefschreiber richtete, nachdem dieser die Frage der Erwählung und Prädestination aufgeworfen hatte. Darby antwortete wie folgt: »Erwählung setzt eine große Zahl voraus, aus der Gott erwählt ... Prädestination ist das eigentliche Ziel Gottes für jeden Einzelnen von diesen Menschen ... es ist eine segensreiche Vorstellung, dass Gott derart seine Gedanken [speziell] auf uns gerichtet hat, ohne an andere zu denken.«⁷⁵⁵ Ganz eindeutig ließ er die arminianische Vorstellung von einer korporativen Erwählung nicht gelten.

Obwohl Darby eine calvinistische Sicht der Erwählung vertrat, so stellte er das, »was Verwerfung genannt wird«⁷⁵⁶, klar in

753 Darby, *CW*, Bd. 27, S. 127 (1850).

754 A. a. O., Bd. 26, S. 173-174 (1871); vgl. Bd. 1, S. 243 (1843); Bd. 31, S. 163 (1878); Darby, *Synopsis*, Bd. 5, S. 509.

755 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 476-477 (13. Februar 1867).

756 Darby, *Notes and Jottings*, S. 355. Wie wir sehen werden, lehnten die *Brüder* die Lehre der Verwerfung durchgängig ab. Ein Kommentar beispielsweise, der im *Bible Treasury*

Abrede. Er hielt daran fest, dass Römer 9 »von der absoluten Souveränität Gottes spricht« und lehrt, dass »der Töpfer mit dem Ton machen kann, was er will«⁷⁵⁷. Dennoch glaubte Darby nicht, dass Gott den Menschen böse mache – das zu sagen, wäre »schrecklichste Blasphemie«⁷⁵⁸. Wenn Gott einen Menschen verhärtet, dann ist dies ein Akt des Gerichts, der den Betreffenden – ob Mann oder Frau – seinem bereits sündigen Herzen und dessen Begierden überlässt. »Gott macht den Menschen nicht böse, sondern übergibt den Menschen einfach dem, was er bereits ist.«⁷⁵⁹ Darby sah Römer 9,21 als »die uneingeschränkte Bekräftigung der Macht Gottes, Gefäße der Unehre zu machen, wenn es ihm denn gefiele, aber zugleich als die sorgfältige Vermeidung des Gedankens, dass er [tatsächlich] derartige [Gefäße] gemacht hätte«⁷⁶⁰. Gott hat nicht die Gefäße des Zorns zum Verderben zubereitet, sondern »hat mit vieler Langmut ertragen die Gefäße des Zorns, die zubereitet sind zum Verderben (Röm 9,22)«. Solche Gefäße »waren von vornherein böse«⁷⁶¹, und zwar aufgrund ihres eigenen Tuns. Auf der anderen Seite hatte Gott die »Gefäße der Begnadigung [...] zuvor zur Herrlichkeit bereitet« (Röm 9,23). Darby erklärte, dass »die Gefäße der Begnadigung von Gott zur Herrlichkeit *zuvorbereitet wurden*, während die Gefäße des Zorns zum Verderben zubereitet *sind*, und zwar, indem ihre Ungerechtigkeiten »zur Fülle« gebracht worden sind. Aber was es

über 2. Petrus 3,9 (»... da er [Gott] nicht will, dass irgendwelche verlorengehen, sondern dass alle zur Buße kommen«) erschien, war typisch dafür: »Diese Worte beseitigen vollständig die entsetzliche Vorstellung (eigentlich als »Verwerfung« bezeichnet), dass je irgendein Mensch mit der Absicht erschaffen worden sei, in die Hölle geworfen zu werden.« »The Coming and the Day«, *Bible Treasury*, Bd. 3, Glasgow/London/Guernsey: Robert L. Allan/George Morrish/J. Tunley, 1860, S. 59. (A. d. Ü.: Die bibliografischen Angaben wurden entsprechend ergänzt.) Daraus wird ersichtlich, dass die *Brüder* kein nuanciertes Verständnis der Verwerfung an den Tag legten, wie es oft in der reformierten Tradition diskutiert wurde. Weitaus häufiger kam es vor, dass sie eine extreme oder karikierte Version der Verwerfung ablehnten.

757 Darby, *CW*, Bd. 33, S. 393 (≤1853).

758 A. a. O., S. 399.

759 Ebenda.

760 Darby, *CW*, Bd. 26, S. 106.

761 A. a. O., Bd. 26, S. 181.

auch immer an Gutem gibt, so muss es von Gott und von Gott allein kommen; das Böse ist – leider! – bereits in uns.«⁷⁶²

Darby hatte einen gewaltigen Einfluss auf die Brüderbewegung. Viele Aspekte seines Denkens werden von manchen hochgeschätzt und von anderen abgelehnt. Seine Lehre über die Prädestination war jedoch kein Gegenstand von Kontroversen oder Spaltungen unter den *Brüdern* im 19. Jahrhundert.

James Lampen Harris (1793 – 1877)

James L. Harris, ein Cousin des in Oxford wirkenden Hoch-Calvinisten Henry Bulteel, war ein anglikanischer Pfarrer. Harris trennte sich 1832 von der Staatskirche und schloss sich den *Brüdern* in Plymouth an, »wo er eine führende Rolle zusammen mit [B.W.] Newton spielte«⁷⁶³. Er gab auch die erste *Brüder*-Zeitschrift heraus, *The Christian Witness*. Später spielte er eine wichtige Rolle in der Newton-Kontroverse in den 1840er-Jahren, die zur Spaltung der Bewegung führte.

In der Anfangszeit der Versammlung in Plymouth war Harris einer der führenden Lehrer.⁷⁶⁴ Für unsere Zwecke bedeutsam ist, dass ein gewisser Mr Cole, der die Versammlung in Plymouth in jenen ersten Jahren besuchte und die Predigten von Harris hörte, diesen als »einen äußerst vollmächtigen Vertreter der Lehren der Gnade« bezeichnete.⁷⁶⁵ Dies spiegelt sich in einem Vortrag wider, den Harris über Galater 1 hielt, worin er darlegte: »Die größten

762 A.a.O., Bd. 33, S. 400. A.d.H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a.a.O., S. 332-333. (Die Hervorhebungen wurden hinzugefügt.) A.d.Ü.: In Bezug auf den Ausdruck »indem ihre Ungerechtigkeiten ›zur Fülle‹ gebracht worden sind« vgl. 1. Mose 15,16: »... denn die Ungerechtigkeit der Amoriter ist bis hierher noch nicht voll.«

763 *BDEB*, s.n. »James Lampen Harris«, S. 523. Es sei angemerkt, dass Harris anscheinend zu Newtons innerem Kreis gehörte, als dieser seine nachhaltigen Überzeugungen bezüglich der Wahrheit des Calvinismus entwickelte. In einem Brief an seine Mutter schrieb Newton, dass der Arminianismus »nichts weiter als ein Pelagianismus mit neuem Anstrich« sei. Darin spricht er auch davon, dass Harris ein Päckchen für ihn abgeliefert habe. Fry MS, S. 143. Vgl. Burnham, *A Story of Conflict*, S. 78, Fußnote 14.

764 Pickering, *Chief Men*, S. 177-178.

765 Cole, *Reminiscences*, S. 4.

Widersacher der Lehren der Gnade sind diejenigen, die ihre Religion aus der Tradition empfangen und nicht aus dem Wort Gottes.« Harris argumentierte, dass der Apostel Paulus durch Gnade von solch einer Tradition befreit wurde. Als er daranging, das Evangelium zu predigen, da »sah er in anderen, die sein Evangelium annahmen, genau das, was auch andere in ihm sahen – [sie waren] auserwählte Gefäße der Begnadigung. Daraufhin gab er dem Herrn die Ehre wegen ihrer Bekehrung, so wie andere Gott um seinetwillen verherrlichten.«⁷⁶⁶ Im nächsten Vortrag finden sich weitere Anhaltspunkte für Harris' calvinistische Soteriologie, und zwar durch die folgende Aussage: »Es sind weder die persönliche Qualifikation noch die Dinge, die wir tun, die Gott ansieht, auch nicht der Charakter eines Amtes; vielmehr geht es um das, wozu seine eigene Gnade jemanden in Christus macht, und um die Gabe, die er kraft seines souveränen Willens jemandem verleiht. ›Ein Mensch kann gar nichts empfangen [oder: für sich selbst nehmen], wenn es ihm nicht aus dem Himmel gegeben ist [Joh 3,27].‹ Dem ist nichts hinzuzufügen.«⁷⁶⁷ Obwohl Harris sich hier nicht direkt auf die Prädestination bezieht, so deutet die Tatsache, dass er die Errettung dem souveränen Willen Gottes und seiner Gnade zuschreibt und dabei jegliches Zutun des Menschen ausschließt, mit Sicherheit auf bedingungslose Erwählung hin. Weiterhin ist es äußerst unwahrscheinlich, dass jemand, der als »ein äußerst vollmächtiger Vertreter der Lehren der Gnade« beschrieben wurde, eine arminianische Position bezüglich der Lehre von der Erwählung eingenommen hätte.

766 J.L. Harris, *Law and Grace*, Lecture 1 (A. d. H.: svw. »Vortrag 1«).

767 A. a. O., Lecture 2 (A. d. H.: svw. »Vortrag 2«). Harris brandmarkte den Antinomismus, der sowohl Hyper-Calvinisten als auch den *Brüdern* manchmal vorgeworfen wurde. Vgl. dazu: J.L. Harris, *Antinomianism and Legalism*.

Man findet häufig die Meinung vor, dass eine calvinistische Sicht der Erwählung notwendigerweise bedenklich wäre und die nötige Sensibilität vermissen lasse, aber in J.G. Belletts Schriften finden wir keinen derartigen Ton. Er dachte mit Ehrfurcht und bewunderndem Staunen über die ewigen Ratschlüsse Gottes nach, denen zufolge die Gläubigen »auserwählt, vorherbestimmt und im Buch des Lebens eingeschrieben«⁷⁶⁸ waren. Er sah das Ziel der Prädestination darin, dass sie uns in eine Liebesbeziehung zu Gott bringt. Er schrieb: »Wir sind zu einem Stand *beglückender Liebe* sowie für einen Ort *geoffenbarter Herrlichkeiten* vorherbestimmt – zur ›Annahme an Sohnes statt‹, und um ›vor ihm‹ zu sein ›in Liebe‹ ... Wir neigen dazu, das zu vergessen. Wir denken an Berufung und Prädestination eher in Verbindung mit Herrlichkeit, statt beides mit Liebe und persönlicher Beziehung und der [himmlichen] Heimat und dem Vaterhaus in Verbindung zu bringen.«⁷⁶⁹

Für Bellett bedeutet »die Erwählung aus Gnade«, dass es der Vater ist, »der [die Gläubigen] dem Sohn gibt und zum Sohn zieht, und zwar all diejenigen, die zu ihm kommen«⁷⁷⁰. Er lehnte ebenfalls die arminianische Auffassung einer korporativen Erwählung ab und bestand darauf, dass die Erwählung und die Vorherbestimmung dem Einzelnen gilt.⁷⁷¹ Er sah dies im Leben Abrahams illustriert:

An unserem Patriarchen sehen wir also die Erwählung und den Ruf Gottes. Er stammte aus dem verderbten, [von Gott] abgefallenen Menschengeschlecht, das keine einzige der göttlichen Verheißungen in Anspruch nehmen konnte. Aber ihm [als dem Herausgerufenen] galt die souveräne Gnade (in der alle Erretteten kraft des ewigen Ratschlusses stehen); und weil ihm

768 J. Bellett, *Short Meditations*, S. 158.

769 J. Bellett, *The Patriarchs*, S. 150. Vgl. S. 188-189.

770 J. Bellett, *On the Gospel of John*, S. 58-59.

771 J. Bellett, *Paul's Apostleship*, S. 89. Vgl. J. Bellett, *Short Meditations*, S. 118-119; J. Bellett, *Brief Notes*, S. 5.

solche Gnade zuteilgeworden ist, wird er zu seiner Zeit als Erwählter geoffenbart und von Gott berufen, ein himmlischer Fremdling in dieser Welt zu sein. Die Schrift spricht von ihm als dem Vater aller, die da glauben, Römer 4. Wir dürfen daher erwarten, das Leben des Glaubens in ihm dargestellt zu sehen; und so finden wir es auch vor.⁷⁷²

Bellett war überzeugt, dass die Lehre von der individuellen Erwählung zum Heil gegeben wurde, um eine Quelle der Freude und der Ermutigung für den Christen zu sein. In einem kurzen Aufsatz mit dem Titel »Erwählung« erklärte er:

Die Wahrheit von der göttlichen Vorkenntnis in Bezug auf uns, die Wahrheit, dass Gott uns persönlich erwählt und für eine äußerst beglückende Zukunft vorherbestimmt hat, ist ... für den Heiligen bestimmt, wie er in fortwährender Gnade vor Gott wandelt. Sie ist für die Freude seines Herzens da ... Sie ist dazu da, eine rühmende und triumphierende Sprache in seine Seele hineinzulegen, indem sie ihn lehrt, welch ein intensives Interesse Gott von Ewigkeit her an allem hatte, was ihn angeht. Denn diese Wahrheit sagt uns ... dass wir der Gegenstand der göttlichen Ratschlüsse waren – bevor Gott irgendetwas erschaffen hatte, vor Grundlegung der Welt –; bevor sozusagen das Werk der Schöpfung begann, standen wir ihm schon vor Augen in seinen Gedanken.⁷⁷³

Was sich als verbreitete Herangehensweise unter den *Brüdern* zeigen sollte, wurde auch bei Bellett deutlich, indem er darauf bestand, dass die Lehre der Erwählung ein Segen für die Gläubigen sei, aber kein Thema umfasse, mit dem man die Unbekehrten beunruhigen solle. Er schloss: »So lässt also die Lehre der Erwählung den Hei-

772 J. Bellett, *The Patriarchs*, S. 99-100. Vgl. S. 190: »Die Erwählung und der Ruf Gottes in der souveränen Ausübung seiner Gnade wurden in Abraham deutlich sichtbar dargestellt.«

773 J. Bellett, *Showers upon the Grass*, S. 103.

ligen beglückt auf fruchtbaren Auen lagern. Der Sünder braucht darüber nicht nachzudenken. Sie ist nicht für ihn bestimmt.«⁷⁷⁴

*Anthony Norris Groves (1795 – 1853)*⁷⁷⁵

In seiner Geschichte der *Brüder* meint Tim Grass, dass Anthony Norris Groves »im bedeutsamen Maße Kontakt zu fast allen frühen Leitern und Zentren hatte, indem er einen maßgeblichen Einfluss ausübte, insbesondere im Bereich des persönlichen Lebensstils. Zudem verkörperte sein Leben und Denken viel von dem, was kennzeichnend für die frühen *Brüder* war.«⁷⁷⁶

Als junger Mann von 19 Jahren zog Groves von London nach Plymouth, um als Zahnarzt zu praktizieren. Kurz nach seiner Ankunft in Plymouth erlebte er eine Bekehrung im evangelikalischen Sinne, obwohl seine Witwe diese Erfahrung in ihren Memoiren über Groves später herunterspielt. Sie schrieb: »Es war ebenfalls [in Plymouth], wo er sich nun als Jünger Christi bekennen konnte – aber erst eine Weile später, in Exeter, trat er in die völlige Freiheit des Lichtes des Evangeliums ein.«⁷⁷⁷ Timothy Stunt versteht Mrs Groves' Bemerkungen dahin gehend, dass diese »ihre Missbilligung des Arminianismus desjenigen Kreises [widerspiegeln], mit dem Groves damals in Verbindung stand«⁷⁷⁸.

In Exeter übernahm Groves durch den Einfluss von Freunden wie William Caldecott und Elizabeth [»Bessie«] Paget wesentlich calvinistischere Ansichten. Der Einfluss, den Paget auf Groves hatte, war so groß, dass er sagen konnte: »In den Dingen Gottes

774 A. a. O., S. 106.

775 Der Abschnitt über Groves ist überarbeitet entnommen aus: M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 22-24.

776 Grass, *Gathering to His Name*, S. 12.

777 [H. B. Groves], *Memoir*, S. 3.

778 Stunt, *From Awakening*, S. 119. Stunt fügt hinzu, dass sich in diesem Kreis »Robert Lamen befand, ein Geistlicher, der später als wichtiger Gegner des Calvinismus in Plymouth bekannt wurde«. Vgl. Stunt, *Elusive Quest*, S. 106.

schaue ich zu ihr auf und liebe sie jetzt wie meine Mutter.«⁷⁷⁹ Wiederum schrieb er von Paget: »Die liebste B. hatte schon seit einiger Zeit den leidenschaftlichen Streiter [in mir] in einen liebevollen und mitfühlenden Freund verwandelt.« In einer Fußnote zu diesem etwas obskuren Satz meinte Harriet Groves: »Dies bezieht sich schlicht auf seine arminianischen Ansichten, wobei sie das Werkzeug war, das ihn schließlich von diesen Ansichten befreite.«⁷⁸⁰

Als Groves einige Jahre später zu seiner Missionsunternehmung aufgebrochen war, schrieb er an seinen Freund William Caldecott in England und bekannte: »Ich bete Gottes erwählende Liebe dafür an, dass sie einen solch verkommenen Menschen [wie mich] erwählt hat, um mit seinem Sohn auf dem Thron zu sitzen.«⁷⁸¹ Im gleichen Brief unternahm Groves größte Anstrengungen, sich von einem als Antinomismus wahrgenommenen Hoch-Calvinismus zu distanzieren.⁷⁸² Um seinem Freund jedoch zu versichern, dass er den Calvinismus nicht verworfen hatte, machte er nochmals deutlich: »Denken Sie, dass aus Ihrem alten Freund, einem superlapsarischen [*sic!*] Calvinisten, ein Armenianer [*sic!*] geworden ist? Glauben Sie es nicht; die Lehren der Gnade in ihrer ganzen Fülle, die mich völlig befreit und ganz persönlich von Gott angenommen sein lassen, waren mir nie teurer als jetzt; aber weil sie mir teuer sind, würde ich sie gern aus dem Netz der Eigensucht und Bequemlichkeit befreien, mit dem sie die Kirche zu lange gebunden hat – so sehr, dass wir schließlich Angst hatten, Gottes Worte zu gebrauchen oder, wenn wir sie gebrauchten, sie nur mit einer vorherigen Entschuldigung aussprachen.«⁷⁸³

779 [H. B. Groves], *Memoir*, S. 40. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: H. B. Groves, *Anthony Norris Groves*, Bielefeld: Betanien Verlag, 2001, S. 50 (dort eingeklammert im Haupttext zu finden).

780 [H. B. Groves], ebenda. (A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: H. B. Groves, a. a. O., S. 50.)

In seiner Biografie über Groves kommt Robert Dann zu der Aussage: »Die Mehrheit der frühen *Brüder*, Groves selbst eingeschlossen, hatte eine entschieden calvinistische Theologie.« Dann, *Father of Faith Missions*, S. 304 (Fußnote 16), vgl. S. 405.

781 [H. B. Groves], *Memoir*, S. 249.

782 A. a. O., S. 250.

783 A. a. O., S. 250-251.

Groves' Bereitschaft, sich selbst als einen supralapsarischen Calvinisten zu bezeichnen, ist etwas überraschend; dies lässt vermuten, dass er vielleicht die Lehre der Verwerfung vertreten hat, die von den meisten *Brüdern* dieser Ära abgelehnt wurde. Dessen ungeachtet erhielt für Groves die Lehre von »der souveränen Gnade Gottes und seiner Liebe zu der einzelnen Seele vor Grundlegung der Welt« in beglückender Weise seine Seele aufrecht.⁷⁸⁴

Percy Francis Hall (1801 – 1884)

Ein weiterer wichtiger Leiter in den frühen Tagen in Plymouth war Captain Hall.⁷⁸⁵ Zu der Zeit, als Darby 1830 nach Plymouth kam, war Hall bereits »in den Dörfern rund um den alten Seehafen als treuer und eifriger Prediger bekannt«⁷⁸⁶. Da Captain Hall kein produktiver Autor war, ist es schwierig, seine soteriologischen Überzeugungen präzise zu erfassen. Dessen ungeachtet haben wir einen Hinweis darauf, dass er wie andere frühe Leiter calvinistische Prinzipien vertrat und die bedingungslose Erwählung lehrte.

Der erwähnte Hinweis findet sich in Verbindung mit dem Entstehen einer Brüderversammlung in Hereford. 1832 wurde John Venn als Nachfolger des Calvinisten Henry Gipps zum Pfarrer der St. Peter's Church, Hereford, ernannt. Venn »arbeitete rastlos, um den Armen zu helfen«⁷⁸⁷; er war ein treuer Prediger, »aber einigen seiner Leute missfiel der arminianische Unterton in seinen Predigten«⁷⁸⁸ – dazu gehörten Mr und Mrs William Yapp und Dr. und Mrs J. Griffiths, die sich alle später den *Brüdern* anschließen

784 A. a. O., S. 167-168 (A. d. H.: vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: H. B. Groves, a. a. O., S. 126). Vgl. A. N. Groves, *Journal*, S. 102-103. Hier spricht Groves von dem »Balsam und Trost der Seele«, den er in den Lehren hinsichtlich »der Souveränität von Gottes Regierung und der Erwählung des Einzelnen durch Gott in Christus Jesus vor Grundlegung der Welt« findet. Vgl. S. 104-106 bezüglich seiner eindeutigen Befürwortung einer calvinistischen Sicht der Erwählung.

785 Zu Hall siehe Schneider, »The Extravagant Side of Brethrenism«, S. 17-44.

786 Beattie, *Brethren*, S. 22.

787 Rawson, »Barton Hall«, S. 44.

788 Rowdon, *Origins*, S. 164.

sollten.⁷⁸⁹ Während Mrs Griffiths 1837 Freunde in Plymouth besuchte, hörte sie Captain Hall. Sie war so beeindruckt, dass »sie den Captain inständig bat, nach Hereford zu kommen, und ihm versicherte, dass es dort viele Christen gäbe, die eine solche Lehre freudig aufnehmen würden«⁷⁹⁰. Hall nahm die Einladung an und zog schließlich nach Hereford um, wo seine Predigten auf dankbare Resonanz stießen. Die Versammlungen wurden »größtenteils von unzufriedenen Mitgliedern aus Venns Kirchengemeinde«⁷⁹¹ besucht. In einer Erwähnung der *Brüder* in der Ausgabe des *Hereford Journal* vom April 1838 heißt es: »Captain Hall war der Gründer ... Sie setzen sich hauptsächlich aus ehemaligen Mitgliedern der St. Peter's Church zusammen; sie haben seit dem Zeitpunkt ihrer Gründung – vor ungefähr sechs Monaten – enorme Fortschritte erkennen lassen, und kaum eine Woche vergeht, ohne dass neue Bekehrte hinzukommen.«⁷⁹²

Ein vor Kurzem erschienenes Buch schreibt den Weggang vieler Personen aus John Venns Gemeinde seinem Calvinismus zu⁷⁹³ – doch das ist sicherlich falsch, insbesondere angesichts des stark ausgeprägten Calvinismus, den Gipps, der Vorgänger Venns, vertrat.⁷⁹⁴ Rawson antwortet darauf: »In Charles Brewers Darstellung⁷⁹⁵ dieser ersten Jahre heißt es, dass viele von den ›treuen Gliedern der Kirchengemeinde‹ sich von John Venns Arminianismus angegriffen fühlten, was angesichts des Calvinismus der ersten *Brüder* und dem, was wir von Venn wissen, offenbar die wahrscheinlichere Erklärung ist.«⁷⁹⁶ Stunt ist dieser Beurteilung gegenüber etwas skeptisch. Er vermutet, dass Venns sanftes Wesen und seine Abneigung gegenüber argumentativen Auseinandersetzungen »Gefahr lief,

789 Embley, »Origins«, S. 129.

790 Beattie, *Brethren*, S. 36.

791 Rowdon, *Origins*, S. 165.

792 Zitiert in: Rawson, »Barton Hall«, S. 47.

793 O'Donnell, *John Venn*, S. 23, wie zitiert von Rawson, »Barton Hall«, S. 45.

794 Zu Gipps siehe Stunt, *Elusive Quest*, S. 208-213. Stunt bezeichnet Gipps' Lehrposition als »entschieden calvinistisch« (S. 211).

795 »The Lord's Work Amongst Early Brethren in Herefordshire«. Rawson nimmt an, dass Brewer dies »am Ende des 19. Jahrhunderts« schrieb, »da er aus Augenzeugenberichten zitiert, die bis in die 1850er-Jahre zurückreichen«. Rawson, »Barton Hall«, S. 43, Fußnote 1.

796 Rawson, »Barton Hall«, S. 45.

als Arminianismus für solche Gemeindeglieder zu erscheinen, die Gipps' kompromisslosen Calvinismus gewohnt waren«⁷⁹⁷. Was auch immer Venns genaue Position gewesen sein mag, es scheint jedenfalls, dass die Ausgetretenen ihre Lehrauffassungen stärker betont haben wollten und dass sie dies bei den *Brüdern* vorfanden.

Selbstverständlich beweist nichts von alledem Halls Calvinismus. Aber zumindest weist es darauf hin, dass seinen Predigten der als arminianisch empfundene Grundton fehlte, an dem so viele von Venns ehemaligen Gemeindegliedern Anstoß genommen hatten. Zudem klang Hall sicherlich calvinistisch, wenn er erklärte: »Der Glaube, welcher die Gabe Gottes ist (Eph 2,8), ist das Werk des Heiligen Geistes.«⁷⁹⁸ Wir würden uns eine bessere Beweislage wünschen, aber selbst die begrenzten Indizien, die wir haben, weisen darauf hin, dass Captain Halls Sympathien in eine calvinistische Richtung tendierten.

Robert Cleaver Chapman

Obwohl Chapman nicht viel veröffentlichte,⁷⁹⁹ so gibt es doch verschiedene Hinweise darauf – neben dem, was wir bereits im vorhergehenden Kapitel bemerkt haben –, dass seine Soteriologie calvinistischer Natur war. Chapman wurde durch die Predigten von James Harington Evans bekehrt. Evans war Pfarrer in der Church of England gewesen, hatte aber im Rahmen des »westlichen Schismas« von 1815 die Kirche verlassen. Wie bereits in Kapitel 3 erklärt, war das »westliche Schisma« eine Bewegung, in der sich Pfarrer in größerer Zahl von der anglikanischen Kirche abgespalteten – und zwar

797 Stunt, *Elusive Quest*, S. 215. Vgl. S. 217.

798 Hall, *Discipleship*, S. 7; vgl. S. 11.

799 Peterson zufolge kam dies durch Chapmans Wunsch und Bestreben zustande, dass sich die Leute auf das Lesen der Bibel konzentrieren sollten. Peterson, *Robert Chapman*, S. 167. (Vgl. S. 169 in der deutschen Ausgabe. A. d. H.: Auch auf S. 160 ist von diesem Sachverhalt die Rede.) Fr. Holmes, schreibt: »Als er ... älter wurde, weigerte er sich konsequent, seine Werke zu veröffentlichen.« Fr. Holmes, *Brother Indeed*, S. 76 (deutsche Ausgabe: *Robert Cleaver Chapman. Ein Mann Gottes*, Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1989, S. 81).

unter anderem, weil sie den Hoch-Calvinismus vertraten.⁸⁰⁰ Evans wurde als »der fähigste Theologe dieser Gruppierung«⁸⁰¹ angesehen. Als gewandter Redner zog Evans die Aufmerksamkeit von Henry Drummond⁸⁰² auf sich, der so beeindruckt von ihm war, dass er ihm ein Kirchengebäude in London baute – die John Street Chapel –, wo Evans »30 Jahre lang einen evangelikalen Calvinismus«⁸⁰³ predigte.

Nach seiner Bekehrung wurde Chapman aktives Mitglied der John Street Chapel und begann dort seine Laufbahn als Prediger, indem er bei verschiedenen Zusammenkünften sprechen durfte. Evans war für Chapman ein Mentor und hatte einen bedeutsamen Einfluss auf ihn.⁸⁰⁴ Peterson schreibt: »Evans hatte einen tief gehenden Einfluss auf Chapmans Leben und auf seine Einstellung bezüglich Anbetung. Chapman hatte mit Evans viele wesentliche Dinge gemein: sein Vertrauen in die völlige Hinlänglichkeit der Bibel, seine treue Teilnahme am Mahl des Herrn, seine Betonung der Gläubigentaufe ... und seine Auffassung von der Einheit aller Christen – dies waren Merkmale seines späteren Dienstes.«⁸⁰⁵ Man kann durchaus davon ausgehen, dass Evans in gleicher Weise Chapmans Verständnis des Evangeliums beeinflusst hatte. Da er sich durch Evans' Predigten bekehrt hatte, blieb er zunächst in dessen Gemeinde, indem er dessen Lehre hörte und von ihm neun Jahre lang angeleitet wurde; er betrachtete ihn als Freund.⁸⁰⁶ Obwohl Evans, ganz so wie die *Brüder*, theologische Systeme oder »Gruppierungsnamen, Gruppenunterschiede, Gruppentrennungen«⁸⁰⁷ ablehnte, war seine Soteriologie doch calvinistisch. Evans' Sohn

800 Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 105-151.

801 A. a. O., S. 123.

802 A. d. H.: Henry Drummond (1786–1860), Bankier und Mitglied des englischen Unterhauses sowie Förderer evangelikaler Kreise.

803 *BDEB*, s. n. »James Harington Evans«, S. 369. Eine Zeit lang hegte Evans antinomistische Tendenzen und auch fragwürdige trinitarische Ansichten. Jedoch korrigierte er beide Positionen in den 1820er-Jahren. Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 123-126.

804 Siehe Peterson, *Robert Chapman*, S. 29, 40, 195-197 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 32, 44, 221ff.), Fr. Holmes, *Brother Indeed*, S. 18-19 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 20-21).

805 Peterson, a. a. O., S. 31 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 34-35). Vgl. Grass, *Gathering to His Name*, S. 39.

806 Chapman bekehrte sich 1823 und zog 1832 nach Barnstaple.

807 Evans, *Memoir and Remains*, S. 37.

schrieb in dessen Memoiren, sein Vater habe »die totale und vollkommene Verderbtheit des Menschen von Natur« vertreten, der »ohne die Fähigkeit [sei], von sich selbst aus sich Gott zuzuwenden, sowie die freie, souveräne, erwählende Liebe Gottes, die durch das Kreuz Christi zu uns fließt, und die absolute Macht des Heiligen Geistes, sein [des Geistes] Werk in der Seele bei der Wiedergeburt zu beginnen und es in der Heiligung fortzuführen«. Dennoch war Evans »durch keine Fesseln irgendeines Systems gebunden; und während er darauf beharrte, dass das Sühnungswerk Christi für die Sünden seines eigenen Volkes war, so verkündigte er das Evangelium als freies Angebot für jedes Geschöpf unter dem Himmel«⁸⁰⁸.

Nach neun Jahren einer solch engen Beziehung mit Evans ist es kaum möglich, dass Chapman die John Street Chapel mit arminianischen Ansichten verlassen hätte. Als Chapman in den darauffolgenden Jahren im Dienst in Barnstaple tätig war, drückte Evans seinen tief empfundenen Respekt und seine Liebe ihm gegenüber aus und konnte von Chapman 1846 sogar schreiben: »Er ist einer meiner Sterne.«⁸⁰⁹

Eine weitere enge Verbindung, die Chapman aufbaute und seinen Calvinismus nahelegt, betraf seinen Kontakt zu Elizabeth [»Bessie«] Paget.⁸¹⁰ Wie bereits oben angemerkt, war sie diejenige, die Anthony Norris Groves davon überzeugte, seine arminianischen Überzeugungen zugunsten von calvinistischen aufzugeben. Um mit Groves' Worten zu sprechen: Paget »hatte ... den leidenschaftlichen Streiter [in mir] ... verwandelt«⁸¹¹, was vermuten lässt, dass Bessie in theologischer Hinsicht überzeugend argumentieren konnte! Offensichtlich musste sie diese Fähigkeiten bei Chapman nicht anwenden. Paget schloss sich Chapman in der Versammlungsarbeit in Barnstaple in den späten 1830er-Jahren an. Sie grün-

808 A. a. O., S. 91.

809 A. a. O., S. 76. Vgl. Peterson, *Robert Chapman*, S. 64 (vgl. eine ähnliche Wiedergabe in der deutschen Ausgabe: Peterson, a. a. O., S. 70). A. d. H.: Siehe auch: E. H. Broadbent, *Gemeinde Jesu in Knechtsgestalt*, Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2. Auflage 1984, S. 360.

810 *BDEB*, s. n. »James Harington Evans«, S. 851.

811 [H. B. Groves], *Memoir*, S. 40.

dete eine Sonntagsschule, die 1851 bereits ungefähr 100 Schüler zählte.⁸¹² Sie war ebenfalls Gastgeberin für eine donnerstagabends stattfindende Bibelstunde, und ihr Haus wurde als Teil von Chapmans Dienst genutzt, christliche Arbeiter im Werk des Herrn zu beherbergen.⁸¹³ Chapman starb 1902, fast 40 Jahre nach Pagets Tod. Es ist jedoch interessant zu bemerken, dass Vorkehrungen getroffen wurden, ihn auf demselben Friedhof wie Paget zu bestatten. So teilten sie als Zeichen ihrer Verbundenheit im Werk des Evangeliums ein gemeinsames Grab und einen gemeinsamen Grabstein.⁸¹⁴

Es sollte ebenfalls erwähnt werden, dass Chapman anfangs eigentlich nach Barnstaple gekommen war, um einer Gemeinde von Partikular-Baptisten als Pastor zu dienen.⁸¹⁵ Partikular-Baptisten waren traditionell calvinistisch (»partikular« bezieht sich auf ihr Verständnis des Sühnungswerks Christi als »partikulare« Erlösung/Versöhnung⁸¹⁶), im Gegensatz zu den *General Baptists*, die Arminianer waren. Chapman führte einige Veränderungen ein, die einen Teil der Gemeinde zum Weggang veranlasste; diese Änderungen hatten mit der Grundlage für die Teilnahme am Mahl des Herrn zu tun.⁸¹⁷ In keinem der veröffentlichten Berichte war die Soteriologie das Problem, was vermutlich daran lag, dass Chapman und die Gemeinde auf diesem Gebiet mehr oder weniger auf der gleichen Linie lagen. Zudem soll Chapman als Prediger »meist die

812 Peterson, *Robert Chapman*, S. 77, 74 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 83-84, 79-80).

813 A. a. O., S. 61, 82 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 68, 87; A. d. H.: vgl. Fr. Holmes, *Robert Cleaver Chapman. Ein Mann Gottes*, a. a. O., S. 57).

814 Peterson, a. a. O., S. 183 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 206-207). Einen Tag, bevor Chapman starb, diktierte er folgende Botschaft: »Ich beuge mich vor der Souveränität Gottes, meines himmlischen Vaters; ich habe keinen Willen als nur seinen« (Peterson, *Robert Cleaver Chapman. Der Mann, der Christus lebte*, a. a. O., S. 206).

815 Peterson, a. a. O., S. 39 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 43). Die Gemeinde wird manchmal als »strenge Baptistengemeinde« [»strict Baptist chapel«] beschrieben (z. B. Fr. Holmes, *Brother Indeed*, S. 31 [deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 33]), aber Grass stellt heraus, dass sie nicht zu jener baptistischen Bewegung gehörte. Die Bezeichnung »strict« bezieht sich vermutlich auf ihre Praxis, nur Gläubige zum Abendmahl zuzulassen, die durch Untertauchen getauft worden waren. Grass, *Gathering to His Name*, S. 40, Fußnote 199. Die Gemeinde identifizierte sich allmählich mit der *Brüderbewegung*.

816 A. d. Ü./A. d. H.: Oder »begrenzte«, »spezielle«, »effektive«, »vollständige« Erlösung/Versöhnung.

817 Peterson, *Robert Chapman*, S. 59 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 55-56 [in Verbindung mit S. 65]).

Lehre[n] von der Gnade«⁸¹⁸ behandelt haben – ein Kurzbegriff für calvinistische Soteriologie.

In dem wenigen, was von seinen Aussprüchen, Ansprachen und Briefen überliefert ist, kommt nicht viel über die Lehre der Prädestination zum Vorschein.⁸¹⁹ In einer Betrachtung mit dem Titel »God's Purpose in Redemption«⁸²⁰ meinte Chapman, Gottes großer Plan bestehe darin, seine Herrlichkeit zu offenbaren, indem er Christus erhöhe [und verherrliche] und sein Wohlgefallen an ihm bekunde. In diesem Kontext beschäftigte sich Chapman mit der Lehre der Erwählung. Er zitierte Johannes 1,1 und 2. Thessalonicher 2,13 (»... dass Gott euch von Anfang erwählt hat zur Errettung«) und schrieb:

Sagt das nicht, dass das Hauptziel in den Gedanken Gottes (als noch keine Kreatur ins Dasein gerufen worden war) darin bestand, Christus als Haupt aller Dinge einzusetzen? ... Es war das Ziel Gottes, *sich selbst* in Christus zu *offenbaren*; nicht nur sich selbst zu verherrlichen, sondern sich selbst in Christus mit den von ihm Geliebten zu umgeben, an denen er Wohlgefallen haben könnte und in denen er sein Ziel erreicht hat. Stimmt dies nicht mit Epheser 1,5 überein: »... und uns zuvor bestimmt hat zur Sohnschaft durch Jesus Christus für sich selbst«? Und liegt dabei nicht die Betonung darauf, dass er dies aufgrund seines eigenen Entschlusses und zu seinem eigenen Wohlgefallen getan hat? In Vers 6 heißt es: »... zum Preise der Herrlichkeit seiner Gnade«; aber bevor von der Herrlichkeit gesprochen wird, lesen wir »für sich selbst«.⁸²¹

818 Fr. Holmes, *Brother Indeed*, S. 50-51 (deutsche Ausgabe: a. a. O., S. 53).

819 Kurze Hinweise finden sich z. B. in: Chapman, *Choice Sayings*, S. 129; Bennet, *Robert Cleaver Chapman*, S. 148, 198; Peterson, *Robert Chapman*, S. 167. A. d. H.: Vermutlich bezieht sich dies auf S. 188 in der deutschen Ausgabe.

820 A. d. H.: Svw. »Gottes Vorsatz hinsichtlich der Erlösung«.

821 Bennet, *Robert Cleaver Chapman*, S. 150.

Eine calvinistische Sicht der Erwählung, der zufolge Gott sich aufgrund souveräner Gnade entscheidet,⁸²² einige Sünder auf der Grundlage seines eigenen Wohlgefallens zu retten, ist das einzige Verständnis, aufgrund dessen diese Bibelstelle einen rechten Sinn ergibt. Eine arminianische Auslegung, der gemäß Gott auf Grundlage seines Vorauswissens, wer sich für ihn entscheiden würde, diesen dann seinerseits erwählt, ist mit Chapmans Gedankengang hier schlichtweg unvereinbar. Außerdem war Chapman von dem überzeugt, was wir bereits in Kapitel 4 angemerkt haben – es sei hier nochmals zitiert: »Der Wille des Menschen widersetzt sich stets dem Willen Gottes.«⁸²³ Also kann er sich ohne die souveräne Gnade gar nicht für Christus entscheiden.

Henry Craik und Georg Müller

Im vorangegangenen Kapitel haben wir Craiks und Müllers Bekräftigung der calvinistischen Sicht der menschlichen Verderbtheit gesehen. Es überrascht also nicht, dass sie sich ebenso zu den Lehren der Gnade bekannten. In seiner Einleitung zu Craiks *Diary and Letters* erinnert sich Müller daran, wie sich seine Freundschaft mit Craik entwickelte. Als beide Männer 1829–1830 in Teignmouth waren, entdeckte Müller die biblische Wahrheit über eine Reihe von Lehren, wie etwa das Zweite Kommen Christi, die Autorität der Schrift, das Werk des Heiligen Geistes und die Stellung der Gemeinde. Als zu dieser Zeit dementsprechende Überzeugungen in ihm wuchsen, hatte Müller ebenfalls »die kostbaren Lehren der Gnade Gottes erkannt, über die ich fast vier Jahre lang nach meiner Bekehrung im Dunkeln geblieben war«. Er merkt dann an: »Da ebenjene Wahrheiten das Herz Mr Craiks ebenso wie meines ergriffen, wurden wir bald eng zueinander gezogen; und seit jener

822 Chapman gebrauchte die Sprache der souveränen Gnade in folgendem Werk: Chapman, »Self-Will and Sovereign Grace«, *W* 5 (1895), S. 113–114.

823 »Treasuries of Grace«, in: Bennet, *Robert Cleaver Chapman*, S. 137.

Zeit bis zur Zeit seines Entschlafens in Jesus war unsere Freundschaft 36 Jahre lang innig und fortwährend.«⁸²⁴

In seiner Autobiografie führte Müller diese prägende Zeit weiter aus, als seine Entdeckung der Lehren der Gnade ihn in einer derart tief greifenden Weise veränderte. Es lohnt sich, den Bericht hier ausführlich in seinen eigenen Worten wiederzugeben:

Vor dieser Zeit war ich sehr gegen die Lehren der Erwählung, der speziellen Erlösung und der bis zum Ende bewahrenden Gnade eingestellt; und zwar so sehr, dass ich noch ein paar Tage nach meiner Ankunft in Teignmouth die Erwählung eine teuflische Lehre nannte. [Natürlich] glaubte ich nicht, dass ich mich selbst zum Herrn gebracht hätte, denn das war zu offensichtlich falsch; aber ich glaubte dennoch, dass ich letztlich hätte widerstehen können. Ich wusste nichts über die Erwählung des Volkes Gottes und glaubte nicht, dass ein Kind Gottes für immer errettet ist, sobald es einmal zu einem solchen gemacht worden war ... Doch nun wurde ich dazu gebracht, diese kostbaren Wahrheiten anhand des Wortes Gottes zu untersuchen. Ich wurde willens gemacht, keine Ehre für mich selbst bei der Bekehrung von Sündern zu suchen, sondern mich selbst lediglich als Werkzeug zu betrachten; und ich wurde willens gemacht, das anzunehmen, was die Schrift sagt; ich vertiefte mich ins Wort und las das Neue Testament von Anfang an, mit besonderem Hinblick auf diese Wahrheiten. Zu meinem großen Erstaunen fand ich heraus, dass die Stellen, die entschieden für die Erwählung und die bewahrende Gnade sprechen, ungefähr viermal so viele waren wie diejenigen, die scheinbar gegen diese Wahrheiten sprechen; und sogar diese wenigen Stellen dienten kurz danach – als ich sie untersucht und verstanden hatte – dazu, mich in den oben genannten Lehren zu bestärken.

824 Müllers Einführung zu Tayler, *Passages*, S. xii.

Müller bekannte dann, dass diese Lehren ihm ermöglichten, ein konsequenteres und gottgefälligeres Leben zu führen.⁸²⁵

In seinem späteren Dienst scheute sich Müller nicht, die Lehren der Gnade öffentlich zu verkündigen. In einer Ansprache von 1871 erklärte er z. B., dass man imstande sei, bis »zu den Ratschlüssen und dem Vorsatz Gottes von Ewigkeit her« zurückzuverfolgen, wie jene, die von Natur aus »die Kinder Satans« waren, aus Gott geboren werden könnten. »Er erwählte uns in Christus ... Er hat uns zuvorbestimmt, dem Bild seines geliebten Sohnes gleichgestaltet zu werden. Er bereitete von Ewigkeit her unsere Errettung in dem Herrn Jesus Christus vor.«⁸²⁶ Doch beeilte er sich, Folgendes hinzuzufügen: Um an dieser Errettung Anteil zu bekommen, »müssen wir an das Evangelium glauben und unser Vertrauen hinsichtlich der Errettung unserer Seelen auf die Sühnung setzen, die der Herr Jesus Christus vollbracht hat«⁸²⁷. Müller versuchte, die biblische Balance zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung aufrechtzuerhalten, und er räumte ein, dass einige, die unter einem hyper-calvinistischen Lehreinfluss standen, seiner Betonung des Letzteren vielleicht widersprechen würden. Deshalb verdeutlichte er nochmals seine Überzeugung: Der Glaube an die Prädestination lasse nicht darauf schließen, dass ein Sünder – ob Mann oder Frau – passiv warten müsse, bis Gott alles für ihn tut; solch eine Ansicht sei »Satans Fallstrick für den armen Sünder«. Sünder werden von Gott gerufen, damit sie Christus aufnehmen. Deshalb riet Müller denjenigen, die damit rangen, dass die Spannung zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung bestehen bleibt: »Wenn du sagst: ›Oh, ich wünschte, ich könnte glauben!‹ Nun, dann garantiere ich dir, dass du es nicht kannst, wenn du dir

825 Müller, *Narrative*, S. 46-47. Vgl. Müller, *Jehovah Magnified*, S. 100. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche auszugsweise Wiedergabe in: G. Müller, ... *und der himmlische Vater ernährt sie doch* (Tagebuchauszüge), Berlin: Evangelische Versandbuchhandlung O. Ekelmann Nachf., 1987, S. 38-39. Vgl. auch: J. Piper, *Vereint im Vertrauen*, Bielefeld: CLV, 2018, S. 121-122.

826 Müller, *Jehovah Magnified*, S. 141.

827 A. a. O., S. 142.

selbst überlassen bleibst. Aber du kannst zu Gott seufzen: »Herr, hilf mir zu glauben.«⁸²⁸

Während Craik diese Lehrüberzeugungen mit Müller teilte, so war er doch darauf bedacht, sich selbst vor Gleichgültigkeit in Bezug auf die Evangeliumsverkündigung zu schützen. Unter der Überschrift »Verdrehung der Lehren von der Vorherbestimmung und der Gnade« schrieb Craik im September 1837 das Folgende in sein Tagebuch:

In dem Augenblick, in dem irgendeine Lehre so wirkt, dass wir uns weniger ernstlich um Seelen kümmern, wissen wir, dass entweder die Lehre falsch ist oder wir sie verdrehen. Wann immer ich also in eine falsche Sicherheit hinsichtlich der Seelen von anderen gerate, weil ich ja weiß, dass keiner der Erwählten letztendlich verlorengehen kann, gebrauche ich die Lehre von der Erwählung auf schriftwidrige Weise. Die gleiche Autorität, auf deren Grundlage ich diese Lehre glaube, drängt mich zu aller Ernsthaftigkeit bezüglich der Errettung von Sündern, und zwar derart, als ob alles von unseren Anstrengungen abhinge. Dann werde ich um Christi willen ein Narr sein. Ich werde arbeiten und beten, als ob alle gerettet werden könnten; aber wenn irgendjemand zu Gott gebracht wird, werde ich alle Ehre der souveränen Gnade geben, die allein den Unterschied ausmacht.⁸²⁹

Das ist eine wichtige Stelle, denn sie verdeutlicht, dass Craik keinen Konflikt zwischen einer calvinistischen Sicht der Prädestination einerseits und einer kraftvollen evangelistischen Aktivität und Predigt andererseits sah. Wenn Craik sah, dass sein glühender Eifer für

828 A. a. O., S. 147. Neil Summerton meint, dass diese Aussage von Müller für einige Calvinisten für die Schlussfolgerung genügt, er sei kein Calvinist gewesen. Das könnte zwar richtig sein, doch scheint es besser, daraus zu schließen, dass Müller hyper-calvinistische Ansichten bekämpfte, die die Erwählungslehre zur Verneinung der menschlichen Verantwortung und zur Vermeidung leidenschaftlicher Aufrufe an Sünder zum Glauben an das Evangelium missbrauchten. Summerton, »Theology of George Müller«, S. 7. Ich bin Dr. Summerton dankbar, dass er mir seine bislang unveröffentlichte Arbeit zur Verfügung gestellt hat.

829 Tayler, *Passages*, S. 192.

Seelen zu verglimmen drohte, so war dies nicht der Fehler der Lehre von der Erwählung, sondern vielmehr eine Perversion ebenjener Lehre. Craik ist mit seiner Bekräftigung der Prädestination *und* seiner eifrigen evangelistischen Tätigkeit sicherlich repräsentativ für die Einstellung der *Brüder* des 19. Jahrhunderts.

*Benjamin Wills Newton*⁸³⁰

Darby und Newton hatten trotz ihres späteren Konflikts viele gemeinsame Lehrüberzeugungen in den ersten Jahren der Bewegung, einschließlich einer calvinistischen Sicht der Erwählungslehre.⁸³¹

Wie bereits in Kapitel 3 angemerkt, wurde Newton in Oxford ein Freund von Henry Bulteel, dessen calvinistische Ansichten ihn beeinflussten⁸³² und die eine bedeutende Kontroverse an der Universität auslösten. Aus verschiedenen Briefen an seine Mutter wird klar, dass Newton sich ebenfalls eine calvinistische Sicht der Erwählung angeeignet hatte. In einem Brief, der auf den 3. September 1827 datiert ist, legt er z. B. seine auf die Prädestination bezogenen Überzeugungen dar, indem er aus einer Predigt des Missionars Henry Martyn über die Souveränität Gottes in der Errettung zitiert.⁸³³ Er drängte seine Mutter, die Predigt zu lesen, da sie darin seine »Prinzipien und Überzeugungen in ihrer ausführlichen und genauen Darstellung«⁸³⁴ fände. Er bemühte sich, ihr zu

830 Dieser Text in Bezug auf Newton ist überarbeitet entnommen aus: M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 18-22.

831 Burnham, *A Story of Conflict*, xv.

832 Fry MS, S. 138. 1827 konnte Newton von seiner Freude sprechen, »unter der Kanzel meines Lieblings Bulteel zu sitzen«. Fry MS, S. 125.

833 Es ist interessant, dass ungefähr zur gleichen Zeit J. G. Bellett durch die Lektüre des Lebens von Henry Martyn ebenfalls tief greifend beeinflusst wurde. Siehe L. Bellett, *Recollections*, S. 14-15.

834 Fry MS, S. 109. »Sermon XIII on 1 Corinthians 1:1-3«, in: Martyn, *Sermons*, S. 226-246. In einem für dieses Buch relevanten Teil der Predigt stellte Martyn fest: »Was an Gutem auch immer unter den Angehörigen seines Volkes vorhanden ist, das ist Gottes eigene Gabe und sein Werk und könnte ihn deshalb nie dazu bringen, sie zu erwählen ... Die Heiligkeit der Erwählten ist die Wirkung, nicht die Ursache der Erwählung. Also gibt es in uns keinen Grund, um uns als diejenigen auszugeben, denen seine Erwählung gilt ... Erwählung muss

versichern, dass er nicht in einen extremen Calvinismus verfallen war. Er erklärte: »Ich bin bereit, jedem die Hand zu reichen, der Jesus Christus als den einzigen Namen unter dem Himmel predigt, in dem wir errettet werden können – nicht durch Werke, sondern einfach durch den Glauben an seinen Namen.« Er fügte dann hinzu, vielleicht um sich von dem vermeintlichen Antinomismus des Hoch-Calvinismus zu distanzieren: »[Gute] Werke folgen dann als Auswirkung – der Glaube (den allein Gott schenken kann) ist die Ursache dafür.«⁸³⁵ In einer Nachbemerkung versicherte Newton seiner besorgten Mutter nochmals: »Glaube nicht, dass ich den Glauben an die Erwählung auch nur irgendjemandem als notwendig aufdrängen würde.«⁸³⁶

Newtons calvinistische Überzeugungen vertieften sich weiter. Einige Wochen später sprach er über die von Herzen kommende Freude, die es ihm bereiten würde, wenn er sehen könnte, wie alle seine Freunde und Verwandten »sich aufrichtig zu jenen Lehren bekehrt [haben], von denen ich mehr und mehr überzeugt bin, dass sie kostbarer sind als das Leben – für die Seele, die sie annehmen kann«. Er beklagte anschließend, wie die etablierte Kirche vor solchen Prinzipien zurückschrecke: »Die Church of England wäre tatsächlich eine apostolische Kirche, wenn ihre Glieder und Pastoren die Artikel glauben würden, zu deren Autorität sie sich bekennen. Aber ach! – wie anders stehen doch die Tatsachen.«⁸³⁷ Zweifellos hatte Newton insbesondere Artikel XVII (»Von der Vorherbestimmung und Erwählung«⁸³⁸) im Blick, da er diesen in seinem vorhergehenden Brief zitiert hatte.⁸³⁹

als ein Akt jener souveränen Macht bezeichnet werden, wodurch der allmächtige Gott entsprechend dem Vorsatz seines eigenen Willens handelt, ohne dass er es für nötig hält, seinen Geschöpfen darüber Rechenschaft zu geben« (S. 229-230).

835 Fry MS, S. 109. In derselben Predigt von Henry Martyn, die Newtons eigene Prinzipien so »ausführlich und genau« darlegte, findet sich eine ausdrückliche Ablehnung des Antinomismus. Martyn, *Sermons*, S. 233.

836 Fry MS, S. 111.

837 A. a. O., S. 114.

838 A. d. Ü.: Siehe Fußnote 740 auf S. 207-208.

839 Fry MS, S. 111.

Am Ende jenes Jahres zeichnete Newton die Entwicklung seiner evangelikalischen Überzeugungen für seine Mutter in einem Brief nach, der auf den 30. Dezember 1827 datiert ist. Der Brief schlug einen gewissen evangelistischen Ton an, denn Newton versuchte, sie zu überzeugen, die Quäker zu verlassen und sich auf den Boden des Evangeliums zu stellen. Er beschrieb seinen neuen Glauben als »die freie, unverdiente Gabe Gottes«. Er fragte: »Verdiente ich diese Gabe [des Glaubens] mehr als andere? Nein, keineswegs! Also hat er mir diese Gabe frei geschenkt, denn es war sein Wohlgefallen, daher hat er mich zur Errettung erwählt.« Er schloss seinen Brief mit seiner Bewunderung von Gottes Gnade: »Sich vorzustellen, dass er mich erwählt haben soll, mich, so böse und voller Sünde!«⁸⁴⁰

Zwei Wochen später wurde Newton mit seinen calvinistischen Aussagen noch direkter. Ein Teil dieses Briefes soll hier ausführlich wiedergegeben werden:

Fragt mich irgendjemand: »Bist du errettet?«, so antworte ich: »Ja.« Fragt er mich weiter: »Warum?« »Weil ich an Jesus Christus glaube, deshalb bin ich wiedergeboren, und deshalb bin ich geheiligt ...« »Wer gab dir diesen Glauben?« »Gott, denn [es heißt]: »Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater ... ihn nicht zieht ...« »Woher weißt du, dass du bis ans Ende beharren wirst?« »Weil ich mich nicht selbst bewahre, sondern Christus mich bewahrt.«

Dergestalt ist die Lehre, die ich in der Bibel vorfinde. Dergestalt ist die Lehre von Augustinus, Luther, Ridley, Latimer und all derjenigen heiligen Männer, die für ihren heiligen Glauben ihr Blut gegeben haben. Dergestalt ist die Lehre der unschätzbaren wertvollen Artikel unserer Kirche. Aber wo ist diese Lehre nun? Ist sie nicht zum Gespött von Narren geworden, die sie verhöhnen? Dennoch steht der Ratschluss Gottes sicher und fest ... Keinen größeren Segen erbitte ich, als dass ich inmitten dieses verdrehten und verkehrten Geschlechts mit Gnade über-

840 A. a. O., S. 127-128.

kleidet werde, damit ich das Banner der Wahrheit des Evangeliums hochhalten möge.⁸⁴¹

In einem Brief an seinen Onkel vom August 1828 bekräftigte Newton seinen Glauben an die totale Verderbtheit, an Gottes souveräne Gnade in der Errettung und an das Beharren bis ans Ende.⁸⁴² Er zitierte zustimmend John Newton wie folgt: »Wenn irgendwelche Menschen auch nur ein Scherflein zu ihrer Errettung beigetragen haben, so war das mehr, als wir tun können ... Wir brauchten die souveräne, unwiderstehliche Gnade, um durch sie errettet zu werden, oder wir wären auf ewig verloren gewesen.«⁸⁴³

Ganz eindeutig war B. W. Newtons Soteriologie calvinistischer Natur,⁸⁴⁴ aber er nahm nie den Hoch-Calvinismus seiner Oxforder Bekannten an. Er sagte Jahre später in Zusammenhang mit seiner Verbindung zu Bulteel: »Es gab dort großen Segen, bis sich ein sehr hoher Hoch-Calvinismus entwickelte und ich dann meine Verbindung abbrach. Ich erinnere mich an ein Abendessen, bei dem ich mit drei Personen zusammen war, die über die Gewissheit von Wesleys Verdammnis diskutierten.«⁸⁴⁵

841 A. a. O., S. 143-144, datiert auf den 13. Januar 1828.

842 A. a. O., S. 148-149.

843 A. a. O., S. 150. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe des Zitats von J. Newton auf folgender Website:

http://www.glaubensstimme.de/doku.php?id=autoren:n:newton:von_der_freien_gnade (abgerufen am 22.7.2019).

844 Ein späterer Bewunderer B. W. Newtons behauptete: »[Newton] wurde zu Recht als ›der Johannes Calvin des 19. Jahrhunderts‹ beschrieben. Von den Anfängen seiner Laufbahn bis zu deren Ende hielt er in großer und unerschütterlicher Treue an den Lehren der reformierten Theologie fest.« Fromow, *B. W. Newton*, S. 7.

845 Fry MS, S. 96. An diese Geschichte wird auch auf den Seiten 135 und 139 des Fry MS erinnert. Auf S. 135 gebraucht Newton den Begriff »Hyper-Calvinismus«. Burnham jedoch vermutet, dass »Newtons Erinnerung in dieser Angelegenheit zum Teil von seiner Verwicklung in eine Kontroverse um den Hyper-Calvinismus bei den *Strict Baptists* herührt«. Burnham, *A Story of Conflict*, S. 59, Fußnote 100.

Mackintosh sprach häufig die Lehre der Erwählung an, wobei er oftmals versuchte, deren Bedeutung klarzumachen und zu erläutern, in welcher Beziehung sie zu anderen Lehren stand, wie z.B. zur Lehre von der Liebe Gottes und der menschlichen Verantwortung.

1863 veröffentlichte er einen Artikel als Antwort auf eine Vielzahl von Briefen, die er betreffs der Erwählungslehre erhalten hatte. Offensichtlich hatten einige der Leser seiner Zeitschrift *Things New and Old* die Lehre nicht in ihrem angemessenen Zusammenhang verstanden, sodass sie ihnen Probleme bereitete. Ein Leser bekannte: »Wenn ich nur wüsste, dass ich einer der Erwählten bin, so wäre ich recht glücklich, da ich dann zuversichtlich das auf mich anwenden könnte, was mir im Tod Christi zugutekommt.«⁸⁴⁶ Für Mackintosh hingegen war dieses Gefühl das Werk des Feindes, der die Lehre der Erwählung – »glücklich wahr in sich selbst, ein äußerst wertvoller ›Orientierungspunkt‹« – in ein »Ärgernis ... und einen Fallstrick« verwandelt. Es sei angemessen, die Erwählungslehre als Trost für Gläubige zu gebrauchen; sie soll aber nicht besorgten Fragestellern aufgenötigt werden.

Dem bedrängten Leser empfahl er, dass die richtige Sichtweise auf den Tod Christi nicht vom Blickwinkel der Erwählung her sei, sondern von dem der »bewussten [eigenen] Verlorenheit«⁸⁴⁷. Wir sollen die Segnungen des Werkes Christi als verlorene Sünder suchen. Mackintosh schrieb: »Die Errettung – frei und umsonst wie die Sonnenstrahlen, voll wie der Ozean, ewig feststehend wie der Thron des ewigen Gottes – wird mir *gepredigt*; nicht als einem der Erwählten, sondern als einem, der vollkommen verloren, schuldig und zugrunde gerichtet ist; und wenn ich diese Errettung angenommen habe, dann habe ich einen schlagenden Beweis für meine Erwählung.«⁸⁴⁸ Sünder, die unter dem Schuldspruch ste-

846 [Mackintosh], »Landmarks«, S. 142-143. Dies war keinesfalls ein ungewöhnliches Ringen im 19. Jahrhundert für diejenigen, die mit der calvinistischen Lehre bekannt waren. Siehe z. B. E. E., »I Want to Believe«, S. 286.

847 [Mackintosh], »Landmarks«, S. 143.

848 Ebenda.

hen, brauchen sich keine Gedanken über Fragen der Erwählung machen; sie müssen sich nur mit ihrer Not vor Gott und der Lösung beschäftigen, die ihnen im Evangelium angeboten wird. Für Sünder ist Christus gestorben, und wenn ich weiß, dass ich selbst ein Sünder bin, dann kann ich die wunderbare Wirkung des Todes Christi annehmen.

Einige mögen sich fragen, ob Mackintosh mit einem solchen Rat nicht die Lehre der Erwählung vollkommen beiseitegesetzt hätte. Er sah diese Frage voraus und antwortete wie folgt: »Das sei ferne! Wir wollen sie nur an ihrem richtigen Ort sehen ... Wir glauben, dass der Evangelist nicht die Aufgabe hat, Erwählung zu *predigen*. Paulus predigte nie die Erwählung. Er *lehrt* die Erwählung, aber er predigte Christus. Daraus ergibt sich der ganze Unterschied.«⁸⁴⁹ Er behauptete, gesehen zu haben, dass »ernsthafter Schaden« von denen verursacht wurde, die die Erwählung gepredigt hatten, statt Christus zu verkündigen: »Sorglose Sünder werden noch sorgloser gemacht, während bedrängte Seelen in noch größere Bedrängnis hineingestoßen werden.«⁸⁵⁰

Vier Jahre später wiederholte Mackintosh im Jahr 1867 genauso leidenschaftlich vieles von dem, was er in »Landmarks and Stumblingblocks«⁸⁵¹ geschrieben hatte. Er schrieb: »Je mehr wir über diese Sache nachdenken, desto tiefer sind wir davon überzeugt, dass es ein Fehler vonseiten des Evangelisten oder Evangeliumsverkündigers ist, durch die Lehre der Erwählung oder Vorherbestimmung seine Botschaft zu überfrachten, von seinem Thema abzukommen oder seine Zuhörer zu verwirren.«⁸⁵² An ihrem angemessenen Ort betrachtet, »leuchten [diese Lehren] wie kostbare Edelsteine auf den Seiten des inspirierten [Buches]« und sind dazu gedacht, die Gläubigen zu trösten. »Sie waren [hingegen] nie dazu

849 A. a. O., S. 146.

850 Ebenda. Es ist interessant anzumerken, dass Anthony Norris Groves keine Scheu hatte, über die Lehren der Erwählung zu predigen, wenn Ungläubige anwesend waren. Siehe A. N. Groves, *Journal*, S. 105.

851 A. d. H.: Svw. »Orientierungspunkte und Stolpersteine«.

852 [Mackintosh], »Glad Tidings«, S. 43.

gedacht, als Stolpersteine auf dem Weg derjenigen zu liegen, die ernsthaft nach Leben und Frieden suchen.«⁸⁵³

Diese Bedenken waren in Mackintoshs Besprechungen der Lehren der Gnade immer präsent, und er ließ große Sorgfalt darin walten, die biblische Balance aufrechtzuerhalten angesichts von »theologischen Systemen und theologischen Schulen«⁸⁵⁴, die unweigerlich diese Ausgewogenheit beeinträchtigen. Ein Brief von einem amerikanischen Leser führte zur Abfassung des Artikels »One-Sided Theology«⁸⁵⁵ aus dem Jahr 1876. Der Briefschreiber war unter den Einfluss des Hyper-Calvinismus geraten und konnte nicht »die Richtigkeit des Rufes an die Unbekehrten sehen, dem zufolge diese ›kommen‹, ›hören‹, ›Buße tun‹ und ›glauben‹ sollten«⁸⁵⁶. Mackintosh hatte kein Problem mit der Sicht auf die göttliche Souveränität, die hinter dieser Position stand. Er betonte: »Wir glauben, dass nicht eine einzige Seele zu Christus kommen würde, wenn sie nicht gezogen, ja, von göttlicher Gnade genötigt würde, zu ihm zu kommen; und deshalb haben alle, die errettet sind, der freien und souveränen Gnade Gottes für ihre Rettung zu danken.«⁸⁵⁷ Er behauptete sogar, an die fünf Punkte des Calvinismus zu glauben, »soweit dies möglich ist«⁸⁵⁸. Sein Problem bestand darin, dass das hypercalvinistische System »die ernste Wahrheit der moralischen Verantwortlichkeit des Menschen, soweit sie klar in der Schrift gelehrt wird«⁸⁵⁹, vernachlässigte. Weiterhin dürften [im Hyper-Calvinismus] biblische Texte, denen zufolge Gottes Wille darin besteht, dass

853 A. a. O., S. 46-47.

854 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 12.

855 A. d. H.: Svw. »Einseitige Theologie«.

856 [Mackintosh], a. a. O., S. 10. Der eigentliche Brief, der den Anlass für die Abfassung von »One-Sided Theology« bildet, scheint unter der Überschrift »On the Sovereignty of God, the Responsibility of Man, and the Heart of God, as Revealed in the Gospel« (A. d. H.: svw. »Über die im Evangelium geoffenbarte Souveränität Gottes, die Verantwortung des Menschen und das Herz Gottes«) wieder abgedruckt worden zu sein in: Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 2, S. 264-272.

857 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 10.

858 A. a. O., S. 11.

859 A. a. O., S. 10. Mackintosh beklagte auch, dass dieses System und andere theologische Richtungen viele andere wichtige Dinge der Schrift vernachlässigten, insbesondere wichtige Aspekte der Ekklesiologie und Eschatologie, die kennzeichnend für die *Brüder* waren (S. 11-12). Vgl. M. Stevenson, »Early Brethren Leaders«, S. 27.

alle Buße tun und gerettet werden sollen (z. B. Apg 17,30; ITim 2,4; 2Petr 3,9) nicht so verstanden werden, wie sie dort stehen, sondern müssten modifiziert werden, um sie einem einseitigen System anzupassen. Sie würden folglich so ausgelegt, es sei Gottes Wille, dass alle *Erwählten* errettet werden. Für Mackintosh standen solche Texte jedoch nicht im Widerspruch zur Vorherbestimmung. Vielmehr »stellen sie die Größe des Herzens Gottes vor Augen, die gnadenvollen Handlungen seines Wesens, den weiten Blick seiner Liebe. Es entspricht nicht dem liebenden Herzen Gottes, dass irgendwelche seiner Geschöpfe verlorengehen.«⁸⁶⁰

Mackintosh hielt sowohl den Hyper-Calvinismus als auch den Arminianismus der Verzerrung und der Unausgewogenheit für schuldig. Er stellte fest: »Wer in der hohen Schule der Dogmatik unterwiesen worden ist, will nichts von einem weltweiten Evangelium hören – von Gottes Liebe zur Welt – von der Frohen Botschaft für jedes Geschöpf unter dem Himmel. Er hat nur ein Evangelium für die Erwählten. Auf der anderen Seite will ein Schüler der niederen oder arminianischen Schule nichts von der ewigen Sicherheit der Männer und Frauen in Gottes Volk hören. Sie sind nur so lange sicher, wie sie treu bleiben. Ihre Errettung hängt zum Teil von Christus ab und zum Teil von ihnen selbst.«⁸⁶¹

In einem früheren Artikel (1873) machte Mackintosh deutlich, dass Gottes allumfassende Liebe zu allen Menschen nicht »die große Wahrheit von der Vorherbestimmung, der Erwählung oder der wirksamen Berufung verleugnet oder infrage stellt«. Er bekräftigte sogar: »Wir halten diese Dinge für fundamentale Prinzipien des christlichen Glaubens. Wir glauben an die ewigen Ratschlüsse und Ziele unseres Gottes, seine unergründlichen Ratschlüsse, seine erwählende Liebe, seine souveräne Gnade.«⁸⁶² Und doch leugnet keine dieser Wahrheiten Gottes Liebe zu der ganzen Welt. Mackintosh fasste diese grundlegende Position zur göttlichen

860 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 14.

861 A. a. O., S. 12-13.

862 [Mackintosh], »»God for Us«, S. 31-32.

Souveränität und die menschliche Verantwortlichkeit folgendermaßen zusammen:

Der Fehler liegt darin anzunehmen, dass – weil Gott seine Ziele, seine Ratschlüsse, seine Verordnungen hat – weil er souverän in seiner Gnade und Barmherzigkeit ist – weil er von aller Ewigkeit her ein Volk zu seinem Ruhm und seiner Ehre erwählt hat – weil die Namen der Erretteten, aller Erretteten, vor Grundlegung der Welt in das Buch des geschlachteten Lammes geschrieben wurden – dass deshalb von Gott nicht gesagt werden könne, er liebe alle Menschen ... und dass zudem die Frohe Botschaft von Gottes völliger und freier Errettung nicht vor den Ohren jedes Geschöpfes unter dem Himmel verkündigt werden solle. Die schlichte Tatsache ist, dass diese zwei Linien, die so vollkommen voneinander unterschieden sind, mit gleicher Klarheit im Wort Gottes niedergeschrieben sind; keine stört die andere auch nur im Geringsten, aber beide zusammen bilden die wunderbare Harmonie göttlicher Wahrheit und verkünden die herrliche Einheit der göttlichen Wesensart.⁸⁶³

Ein Aspekt der Aufrechterhaltung eines biblischen Umgangs mit der göttlichen Souveränität und der menschlichen Verantwortung war für Mackintosh die Ablehnung der Lehre von der Verwerfung, so wie er sie verstand. Er argumentierte, dass niemals jemand sagen würde: »Ich sehnte mich nach Errettung, aber sie blieb mir verwehrt, denn ich war nicht einer der Erwählten. Ich verlangte danach, dem kommenden Zorn zu entfliehen, aber die unüberwindbare Mauer des göttlichen Ratschlusses hinderte mich daran, der mich einer ewigen Verdammnis zuwies, ohne dass daran etwas zu ändern war.«⁸⁶⁴ Vielmehr müssen alle, die letztlich verlorengehen, selbst die Schuld dafür tragen, denn sie haben Gott willentlich abgelehnt. Mackintoshs Ansicht nach »verwahrt sich [die Schrift mit großer

863 A. a. O., S. 32.

864 A. a. O., S. 33.

Sorgfalt] gegen die abstoßende Lehre von der Verwerfung«⁸⁶⁵. Beim Richten der Schafe und Böcke in Matthäus 25 z. B. spricht der König zu den Schafen zu seiner Rechten: »Kommt her, *Gesegnete meines Vaters*, erbt *das Reich, das euch bereitet ist* von Grundlegung der Welt an.«⁸⁶⁶ Im Gegensatz dazu sagt der König zu den Böcken zu seiner Linken (wie Mackintosh bemerkte): »Geht von mir, Verfluchte (er sagt nicht »von meinem Vater«), in das ewige Feuer, das bereitet ist (nicht »euch«, sondern) dem Teufel und seinen Engeln!«⁸⁶⁷ In gleicher Weise sind die Gefäße in Römer 9 von Gott zur Herrlichkeit zubereitet, aber von den Gefäßen des Zorns wird nicht gesagt, dass sie *von Gott* zum Verderben zubereitet sind – das tun sie selbst. Daher schloss Mackintosh folgendermaßen: »Die große Wahrheit von der *Erwählung* wird [in der Schrift] vollständig und eindeutig festgestellt; der abstoßende Irrtum der *Verwerfung* wird sorgfältig vermieden.«⁸⁶⁸

William Kelly

Kelly vertrat ebenfalls die Lehre der bedingungslosen Erwählung. Er schrieb: »Erwählung geht notwendigerweise von Gott aus – völlig unabhängig von denjenigen, denen die Erwählung gilt –, da dies die Ausübung seiner souveränen Wahl bedeutet. Wenn es auch nur den geringsten Grund in dem von Gott erwählten Objekt gäbe, aufgrund dessen Gott seine Wahl träfe, dann wäre das nicht seine Wahl, sondern vielmehr eine moralische Bewertung, die – weit entfernt von souveräner Entscheidung – lediglich ein Urteil abgibt, ob der Betreffende sich der Wahl als würdig erwiesen hat oder

865 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 16.

866 Ebenda, kursiv von Mackintosh.

867 Ebenda. A. d. H.: Matthäus 25,41 ist hier nach der RELB zitiert.

868 Ebenda, vgl. Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 2, S. 268. Sein Argument, das er Matthäus 25 und Römer 9 entnommen hat, findet sich auch in: »God for Us«, S. 33-34, wo er klarstellte: »Im Wort Gottes findet sich absolut nirgends etwas Derartiges wie die Verwerfung, nämlich dahin gehend, dass Gott dadurch eine gewisse Anzahl seiner Geschöpfe der ewigen Verdammnis überantworten würde.«

nicht.«⁸⁶⁹ Mit anderen Worten: Gottes Wahl gründet sich allein auf sein souveränes Wohlgefallen und nicht auf irgendetwas, was Gott in der erwählten Person sieht – einschließlich eines vorhergesehenen Glaubens. In seinem Kommentar zu Römer 8,29 (»denn welche er zuvor erkannt hat, die hat er auch zuvor bestimmt«) stellte Kelly klar: »Es ist wichtig zu sehen, dass der Apostel nicht von einem passiven oder bloßen Vorherwissen spricht ... als ob Gott lediglich vorhergesehen hätte, was manche sein und tun oder glauben würden. Seine Vorkenntnis betrifft Personen und nicht ihren Zustand oder ihr Verhalten; es geht nicht um das, *was*, sondern um ›die, welche‹ er zuvorerkannt hat.«⁸⁷⁰ An dieser Stelle widerlegte Kelly, wie auch schon Darby, das verbreitete arminianische Verständnis der Erwählung. Das Gleiche tat er auch mit einer anderen arminianischen Position, der korporativen Erwählung. Als er über den ersten Petrusbrief schrieb, zog Kelly folgende Schlussfolgerung:

Was immer auch in Liedern, Predigten oder theologischen Werken gefunden werden mag, so weiß die Schrift doch nichts von einer »erwählten Kirche« ... Der entscheidende Punkt des christlichen Glaubens ist eben, dass die Erwählung persönlich ist – strikt auf den Einzelnen bezogen. Und das ist auch genau der Punkt, den die Gegner der Wahrheit von der Erwählung am heftigsten spüren: Sie lassen für eine Art Körperschaft eine gewisse allgemeine Erwählung gelten; und dann müssen die Einzelnen, aus denen diese Körperschaft besteht, auch tatsächlich hineingebracht werden, wobei das aber sozusagen bedingt – an ihrem guten Wandel geknüpft – geschieht. Eine derartige Vorstellung lässt sich nirgends im Wort Gottes finden. Gott hat einzelne Menschen erwählt, wie im Epheserbrief geschrieben steht: Er hat uns erwählt, nicht die Gemeinde, sondern uns als Einzelne. »Die Gemeinde« als solche taucht bis zum Ende des ersten Kapi-

869 Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. 508.

870 Kelly, *Notes ... Romans*, S. 153. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, *Der Brief an die Römer*, Bielefeld: CLV, 2019, S. 277.

tels gar nicht auf. Wir haben zuerst Einzelpersonen, von Gott erwählt vor Grundlegung der Welt.⁸⁷¹

Während Kelly einer calvinistischen Sicht der Prädestination freudig zustimmen konnte, so galt das nicht für die Lehre von der Verwerfung. Er sagte hierzu: »Es mag demnach jemand so stark wie der hartgesottenste Calvinist an Gottes freier und souveräner Erwählung festhalten, aber daraus wie die Calvinisten zu folgern, dass die Verwerfung der Gottlosen in gleicher Weise auf den souveränen Ratschluss [Gottes] zurückgeht, ist meinem Urteil nach ein schwerwiegender Irrtum.«⁸⁷² Für Kelly war die Lehre von der Verwerfung aus fehlgeleiteter menschlicher Schlussfolgerung und nicht aus göttlicher Offenbarung hervorgegangen.⁸⁷³ Wenn also eine Person Gott ablehnt und sich weigert, dem Evangelium zu glauben, dann kann es wie im Falle des Pharao eine Verstockung als Gericht Gottes geben. Dies sind jedoch Situationen, in denen Gott den einzelnen Menschen – ob Mann oder Frau – in einen Unglauben dahingibt, der sich in seinem Herzen bereits ausgebreitet hat. Es gibt keinen Fall, bei dem Gott den Einzelnen zum Unglauben und zur Verdammnis vorherbestimmt hätte. Bei Kelly heißt es hierzu: Gott »verhärtet ihn nie von vornherein, sodass er gar nicht glauben kann; sondern nachdem er gehört hat und nicht glauben will, schließt Gott ihn in einen Zustand der Verhärtung ein. In keinem Fall ist dies jedoch die erste Handlung Gottes, sondern vielmehr die letzte – weil sie richtender und vergeltender Art ist –, wenn der Ungläubige ein angemessenes und ihm treu vorgetragenes Zeugnis verächtlich abgelehnt hat.«⁸⁷⁴

Die Lehre der Verwerfung war einer der Gründe, warum Kelly sich nicht mit dem »Calvinismus« einsmachen konnte, so wie er ihn verstand. Er schrieb: »Der Calvinismus hemmt und verdunkelt das Evangelium ... indem er von einem Ratschluss hinsichtlich der

871 Kelly, *Lectures ... Acts*, S. 224-225. Vgl. Kelly, *Lectures ... Matthew*, S. 338.

872 Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. 508. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe in: B. Peters, a. a. O., S. 307, Fußnote 245.

873 Kelly, a. a. O., S. 169.

874 A. a. O., S. 170.

Verwerfung ausgeht.«⁸⁷⁵ Was Kelly jedoch tatsächlich ablehnte, war ein Hoch- oder Hyper-Calvinismus, der die Verwerfung als notwendige Schlussfolgerung aus der Prädestination ansah. Wie wir bereits gesehen haben, sind die Calvinisten in historischer Hinsicht bezüglich des Wesens der Verwerfung gespalten gewesen; und die gemäßigten Calvinisten des 19. Jahrhunderts waren außerordentlich bemüht, die Verwerfung abzumildern, oder rückten ganz von ihr ab.⁸⁷⁶ Wie dem auch sei, Kellys Distanzierung vom Calvinismus bedeutete nicht, dass er mit dem Arminianismus sympathisierte. In dem oben zitierten Traktat meinte er weiterhin: »Das arminianische System versagt notwendigerweise, da es den schuldigen und sündigen Menschen zu demjenigen macht, der zusammen mit Gott an seiner [des Menschen] eigenen Errettung beteiligt ist. Aber wenn es wahr ist, was die Schrift klar verkündigt, dass der Mensch tot in seinen Vergehungen und Sünden *ist* ... dann ist diese Frage entschieden. Der Arminianismus ist weiter von der Wahrheit entfernt als der Calvinismus.«⁸⁷⁷

So sehr Kelly die Verwerfungslehre auch ablehnte, so stand er voller Bewunderung vor der Gnade, die sich in der Vorherbestimmung offenbart, und sah Schönheit in dieser Lehre. Er sagte: »Der Mensch gehört zu einem Geschlecht, das nun völlig verderbt ist ... Gottes Erwählung ist vollkommen unabhängig davon, was er vorfindet, und geschieht trotz allem Bösen ... Aber durch unseren gefallen Zustand bekommt Gottes Erwählung, die nur Sündern gelten kann, eine außergewöhnliche Schönheit und eine äußerst bewegende Tiefe. Er erwählt vollkommen unabhängig von Menschen oder Sachverhalten, weil niemand dies verdient hätte, und [er erwählt] angesichts all dessen, was *nicht* in Harmonie mit ihm selbst ist.«⁸⁷⁸ Kelly konnte Gottes Erwählung von verderbten Sündern mit ganzem Herzen bekräftigen; nicht nur, weil er die Lehre für eindeutig biblisch hielt, sondern auch, weil sie Gottes Herrlichkeit zum

875 Kelly, *Gospel of God*, S. 2.

876 Siehe die Besprechung in Kapitel 3.

877 Kelly, *Gospel of God*, S. 2.

878 Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. 509.

Ausdruck brachte. Andererseits war die Vorherbestimmung zur Verdammnis für Kelly nicht nur der Schrift entgegengesetzt, sie war grotesk.

Charles Stanley

Unter den vielen Traktaten dieses Evangelisten der *exklusiven Brüder* findet sich eines, das schlicht mit »Erwählung«⁸⁷⁹ betitelt ist. Auf einen beunruhigten Fragesteller eingehend, beschäftigt sich der erste Teil des Traktats mit der Frage der Reichweite des Sühnungswerks – ein Thema, auf das wir im nächsten Kapitel eingehen werden. Als Stanley auf die Lehre von der Erwählung zu sprechen kommt, betont er, dass wir uns der Schrift beugen müssen; und wenn wir das tun, werden wir feststellen, dass menschliche Verantwortung und göttliche Souveränität »gemeinsam nebeneinanderlaufen«. Bei Gottes Liebe zu allen Menschen und der Erwählung einer begrenzten Anzahl geht es um Sachverhalte, die »gleichermaßen wahr [sind], denn beide sind im Wort Gottes geoffenbart«⁸⁸⁰. Aus diesem Grund betonte er nachdrücklich die Evangeliumsverkündigung an alle Menschen, zugleich wehrte er sich ebenso gegen die arminianische Position, die behauptete: »So viele glauben, die sind *demzufolge* zum ewigen Leben bestimmt.« Stanley konterte: »So ist es aber nicht; sondern: ›[Es glaubten,] so viele zum ewigen Leben bestimmt waren‹ [vgl. Apg 13,48]. Sicherlich haben wir kein Recht, Gottes Wort menschlichen Gedanken anzupassen.«⁸⁸¹

Gott hat die Menschen nicht sündig erschaffen; dessen ungeachtet fielen sie dennoch in Sünde. Und nun »ist der Mensch so unweigerlich verdorben, dass er Gott nicht glaubt, wenn er seiner eigenen freien Wahl überlassen wird ... er wird Christus nicht als seinen Erlöser annehmen«⁸⁸². Folglich hängt die Lehre der Er-

879 Stanley, »Election«, S. 1-38.

880 A. a. O., S. 14-15.

881 A. a. O., S. 18; vgl. S. 33-34.

882 A. a. O., S. 16.

wählung notwendigerweise mit der Unfähigkeit des gefallenen Menschen zusammen, Gott zu gehorchen, sich für Gott zu entscheiden oder sich auch nur nach ihm zu sehnen. In der Lehre von der Erwählung »ist jedes vermeintliche Verdienst dem Menschen genommen«. Stanley konstatierte: »Wenn er [der Mensch] seiner eigenen freien Wahl überlassen ist, so lehnt er bewusst das Evangelium Gottes ab und verachtet es; und der Grund, warum einige gerettet werden, ist die souveräne Wahl Gottes. Dergestalt ist die eindeutige Lehre des Wortes Gottes, ob wir sie nun glauben oder nicht.«⁸⁸³ Stanley war an diesem Punkt unmissverständlich klar und wiederholte ihn mehrere Male: »Es ist nicht der Mensch, der Sünder, der Gott wählt, sondern Gott erwählt den Sünder.« Und an anderer Stelle: »Gott hat die erwählt, die ihn niemals erwählt hätten ... Er hat uns erwählt, als wir widerspenstige, unwissende Sünder waren, die die Hölle verdient hätten; und als diejenigen, denen sein Erbarmen gilt, hat er uns seine ewige Gnade zuteilwerden lassen.«⁸⁸⁴

Obwohl er eindeutig glaubte, dass die Bibel die Erwählung zur Errettung lehrte, wie dies auch andere *Brüder* taten, so hielt er die Lehre von der Verwerfung für keine biblische Lehre. Er schrieb: »Aber lässt [die Erwählung] nicht darauf schließen, dass Gott einige zum Verlorengehen vorherbestimmt hat? Gewiss nicht. Einen solchen Gedanken gibt es in der Schrift nicht. Der Grund dafür, dass einige verlorengelassen sind, ist deren eigene bewusste Ablehnung der Wahrheit.«⁸⁸⁵

Stanley stellte heraus, dass von vielen die Erwählung Israels und ebenso die Tatsache, dass es erwählte Engel gibt, bereitwillig anerkannt wird. Aber »was die Menschen so hassen, ist die Erwählung der prädestinierten Kinder Gottes«⁸⁸⁶. Aber »C.S.«⁸⁸⁷ war jede Geringschätzung gegenüber dieser Lehre fremd. Sie war für ihn vielmehr ein Grund zur Dankbarkeit und zur Anbetung sowie

883 A. a. O., S. 21.

884 A. a. O., S. 25.

885 A. a. O., S. 20; s. a. S. 37-38.

886 A. a. O., S. 16.

887 A. d. H.: In Bezug auf dieses Namenskürzel vgl. Fußnote 616 auf S. 174-175.

eine Motivation, selbst demütig zu sein. So repräsentiert Stanleys Traktat in vieler Hinsicht die Quintessenz dessen, wie die *Brüder* des 19. Jahrhunderts mit der Lehre von der Erwählung umgingen.

Henry Dyer (1821 – 1896)

Henry Dyer war ein geschätzter Lehrer, Prediger und Evangelist, aber er war auch bekannt dafür, dass er »eine der ersten Dienst-Konferenzen in England«⁸⁸⁸ für die *Brüder* ins Leben rief. Konferenzen wurden zu einem wichtigen Bestandteil des geistlichen Lebens der *Brüder*, und Dyer widmete sich 25 Jahre lang der Konferenzarbeit. Er zeigte auch großes Interesse an der Außenmission und verbrachte Zeit im Ausland, indem er dort sowohl evangelistisch arbeitete als auch Missionaren vor Ort diente.⁸⁸⁹

1885 schrieb Dyer eine kurze Besinnung in *Echoes of Service*, um Missionare in ihren Mühen zu ermutigen – insbesondere diejenigen, die nicht viele Bekehrungen erlebten. Wichtig ist hier wiederum, dass es eine calvinistische Sicht der Erwählung in Dyers Text war, auf deren Grundlage er versuchte, den Missionaren die Zusicherung zu geben, dass ihre Arbeit nicht umsonst sei. Er schrieb: »Der souveräne Ratschluss Gottes ... ist ein starkes Rückgrat für die Arbeiter am Evangelium und erlaubt ihnen, große Dinge von ihren Mühen zu erwarten, auch wenn sie bisher kaum irgendwelche Frucht in Form von aktuellen Bekehrungen *sehen*.«⁸⁹⁰ Dyer räumte ein, dass »Gottes Souveränität in der Gnade des Evangeliums ihre Grenzen hat«, womit gemeint ist, dass die Prediger nicht wissen, wen Gott zum Heil erwählt hat, und sie sich also vor solch einer Souveränität beugen müssen. Trotzdem bekräftigte Dyer: »Die Mühe im Herrn kann nicht vergeblich sein ... In Apostelgeschichte 13, unmittelbar zu Beginn von Paulus' Verkündigung unter den Nationen, steht von

888 Grass, *Gathering to His Name*, S. 159. Die Konferenz fand in Yeovil statt. Er sprach häufig auch auf einer beliebten Konferenz in Leominster. In Bezug auf Weiteres über Dyer siehe Beattie, *Brethren*, S. 72-76, und Pickering, *Chief Men*, S. 122-125.

889 Pickering, *Chief Men*, S. 124.

890 D[yer], »Other Sheep I Have«, S. 84.

den Antiochenern Folgendes geschrieben: »Es glaubten, so viele zum ewigen Leben *bestimmt* waren.«⁸⁹¹ So war für Dyer eine calvinistische Sicht der Erwählung ein Ansporn für Missionare, das Evangelium der Gnade weiterhin zu predigen. Ja, diese Souveränität Gottes in der Errettung war das Fundament der Hoffnung, besonders für diejenigen, die auf schwierigen Missionsfeldern arbeiteten.

Donald Ross

Ross war einer der führenden Evangelisten der *offenen Brüder* in der Erweckungsperiode nach 1859. Kapitel 4 beschäftigte sich bereits mit Ross' calvinistischer Orientierung und seiner Ablehnung des Morisonianismus. Wir wenden uns nun seinen Gedanken über die Lehre der Erwählung zu.⁸⁹²

Als Ross um 1865 als Inspektor für die North-East Coast Mission tätig war, predigte der Evangelist Duncan Matheson in der Stadt Nairn in Schottland. Als Matheson seine Versammlungen zum Abschluss brachte, stellte er Ross den Leuten folgendermaßen vor: »Ich verlasse euch, aber es kommt nun ein Mann, von dem ich mit ganzen Herzen sagen kann, dass er rein im Glauben ist. Ja, [in all seiner Verkündigung] ist er lauter und rein. Ich nenne ihn sogar ›den wandelnden *Shorter Catechism*«. Ich habe euch die Geschichten erzählt, er wird euch die Lehre bringen. Sein Name ist Donald Ross.«⁸⁹³ Ein Mann, der Ross zu jener Zeit hörte, »war John Gill. Gill erinnerte sich daran, wie Ross das Thema Erwählung behandelte, und bemerkte dazu: »Ich habe niemals zuvor jemanden gehört, der die Dinge so klar und nüchtern darstellte, und seitdem habe ich sehnlichst gewünscht, seine Inhalte auf seine Art und Weise weitergeben zu können.«⁸⁹⁴

891 Ebenda, Hervorhebung im Original.

892 Siehe die Besprechung in: J. Harvey, »Donald Ross«, S. 38-45.

893 C. Ross, *Donald Ross*, S. 130.

894 Ebenda.

Dieser Bericht ist auf vielen Ebenen bedeutsam. Zuerst lässt er erkennen, dass Matheson, der selbst Calvinist war,⁸⁹⁵ Ross' Lehre vertraute. Wenn Ross also über die Erwählung sprach, so bestand keine Gefahr, dass er die Menschen in die Irrtümer des Arminianismus führen würde;⁸⁹⁶ seine diesbezügliche Ansicht wäre mit der Position des *Westminster Shorter Catechism* in Einklang gewesen. Des Weiteren hinterließ die Art und Weise, wie Ross die Erwählung ansprach, einen großen Eindruck auf Gill, der ihn dann noch viele Jahre begleitete. Gill (1834–1920) stieß zu der Gruppe von Evangelisten um Ross, und nach einer Weile schloss er sich zusammen mit Ross und anderen wie Donald Munro den *Brüdern* an. Mitte der 1870er-Jahre hatte sich Gill in der Gegend von Boston angesiedelt und war äußerst wichtig für die Arbeit der *Brüder* dort.⁸⁹⁷ Es ist bemerkenswert, dass nach Ross' Tod gerade dessen Predigt über Erwählung Gill in seinen Erinnerungen an Ross besonders vor Augen stand.

Predigern, die aus der 1859er-Erweckung kamen, wurde manchmal vorgeworfen, arminianische Prinzipien zu vertreten – oftmals aufgrund ihrer unkonventionellen Methoden.⁸⁹⁸ Aber Ross sah zwischen seiner calvinistischen Soteriologie und eindringlicher Evangeliumsverkündigung kein Problem.⁸⁹⁹ Er glaubte auch, dass die Heiligkeit des Predigers eines der Mittel Gottes sei, das Predigen zu segnen und viele Bekehrungen zu bewirken. Ross schrieb im Dezember 1862 einem jungen Evangelisten, dessen Mentor er war: »Obwohl alles aus Gnade ist, so erkenne doch, dass nur Personen mit einem sehr vorbildlichen Glaubensleben von Gott zur Bekehrung von Seelen gebraucht werden. Es gibt viele, die für Christus arbeiten und keine Frucht sehen und Zuflucht zur Souveränität Gottes nehmen; würden sie aber ihr eigenes privates Verhalten ein-

895 Bezüglich Mathesons Calvinismus siehe J. Harvey, *Donald Ross*, S. 27-30.

896 Macpherson, *Life and Labours*, S. 197.

897 M[uir], »Mr. John Gill«, S. 17-20.

898 Z. B. Hamilton, *Inquiry*, S. 174-176.

899 C. Ross, *Donald Ross*, S. 104.

mal näher untersuchen, fänden sie den Schlüssel dazu, warum sie so wenig geistliche Durchbrüche erleben.«⁹⁰⁰

Nachdem sich Ross die Prinzipien der *Brüder* in den frühen 1870er-Jahren zu eigen gemacht hatte, scheint sich seine Position bezüglich der Erwählung nicht bedeutsam verändert zu haben. 1872 veröffentlichte er einen Artikel, der die calvinistische Lehre der wirksamen Berufung vertrat. Ross schrieb, dass die Wiedergeburt ganz »durch das Wort Gottes – die Stimme Christi – das Werk des Heiligen Geistes« geschieht. »In dieser Angelegenheit gibt es keine menschlichen Anstrengungen ... das Wirken an der Seele, die ›tot ist in Vergehungen und Sünden‹, geschieht durch die Stimme Christi. Damit wird alle Ehre aus der Hand des Menschen genommen und dorthin gelegt, wo sie auch sein sollte, nämlich in die Hand des Sohnes Gottes. Er muss *alle* Ehre bekommen, sein Name sei auf ewig gepriesen!«⁹⁰¹

Nachdem Ross in die Vereinigten Staaten gezogen war, rief er die nordamerikanische *Brüder*-Zeitschrift *The Barley Cake* ins Leben (aus der später *Our Record* hervorging), wobei er auch deren Herausgeber war. In der Ausgabe vom Dezember 1885 antwortete er auf die Frage: »Was sollen wir unter den Lehren der ›Erwählung‹, ›Prädestination‹ und ›Vorherbestimmung‹ verstehen?« Er antwortete wie folgt:

Erwählung bedeutet Wahl; Prädestination bedeutet das, wozu er diejenigen prädestiniert, denen seine Wahl gilt, und Vorherbestimmung meint dasselbe. Israel war erwählt, Christus war erwählt und kostbar, alle Heiligen sind erwählt und vorherbestimmt, dem Bild seines Sohnes gleichförmig zu sein, so wie sie dazu verordnet sind, an der gleichen Herrlichkeit Anteil zu haben. Wenn es keine Erwählungen gäbe, so würde es überhaupt keine Errettung geben. Gott allein ist der Retter, niemand sonst könnte oder würde es tun ... Wir glauben, dass allein der Stolz des Herzens uns dazu bringt, dem Weg des Herrn zu

900 A. a. O., S. 78.

901 [D. Ross], »Loose Him«, S. 14. Vgl. S. 5-6.

widerstehen. Wo immer auch Unglaube die Gesellschaft durchdringt, da rebelliert man gegen Erwählung, Prädestination, Wiedergeburt etc., als ob – fürwahr – der Mensch sich selbst retten könnte bzw. würde oder zumindest dabei behilflich sein könnte – oder, mit anderen Worten, als ob Gott verpflichtet wäre, so zu handeln. Es gibt nichts, was unmissverständlicher in Gottes Wort gelehrt wird als Erwählung, Prädestination und Vorherbestimmung (Röm 9,10-11; Eph 1).⁹⁰²

Es sollte angemerkt werden, dass Ross hier nicht die Sprache des *Shorter Catechism* gebraucht; zu jener Zeit war es sein Ziel, Menschen zum Studium der biblischen Lehre an die Schrift selbst zu verweisen. Bereits 1872 glich in seinen Augen die Suche nach dem Weg zum Heil in den reformierten Katechismen und Bekenntnissen einer Suche nach Gold in einem Abwasserrohr. Solche menschlichen Werke seien »schlammige Flüsschen« und »abstoßend«, verglichen mit dem reinen Brunnen des Wortes Gottes.⁹⁰³ Sein Freund Donald Munro schrieb nach Ross' Tod: »Wir haben ihn sagen hören, dass er in seinen früheren Tagen eine ganze Anzahl von theologischen Standardwerken gelesen und studiert habe. Aber als er mit Gott voranschritt und sich weiterhin seinem Werk widmete, da hätten diese ihre Anziehung für ihn verloren. Das Wort in seiner Majestät, Größe und Vollkommenheit nahm seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch.«⁹⁰⁴ Das war die Methode der *Brüder*, und Ross übernahm sie mit ganzem Herzen. Ross' Methodologie bedeutete jedoch nicht, dass er ein reformiertes Verständnis von Prädestination nun abgelehnt hätte, wie die obige Stelle vielleicht andeuten könnte. Vielmehr war in seinen Augen Rebellion gegen die Prädestination ein Zeichen von Unglauben! Als in Großbritannien und Nordamerika unterschiedliche kirchliche Probleme auftraten, beklagte er 1882 einen »Laodizeanismus«, der »sei-

902 D. Ross, »Notes of Questions«, S. 184.

903 [D. Ross], »Salvation«, S. 44.

904 C. Ross, *Donald Ross*, S. 103.

nen umfassendsten Ausdruck ... im Arminianismus mit seinen fast alles durchsetzenden Wirkungen erfährt«⁹⁰⁵.

Dennoch betont die Schrift, wie Ross klar erkannte, gleichermaßen die menschliche Verantwortung. Als er auf eine Frage antwortete, wie man Apostelgeschichte 13,48 («und es glaubten, so viele zum ewigen Leben bestimmt waren») mit Johannes 3,16 in Einklang bringen könne, erklärte er: »Es gibt viele Stellen im Wort, die von der Errettung als einem Werk sprechen, das von Anfang bis Ende vollkommen auf Gott zurückgeht; und dann gibt es viele, die von der Verantwortung des Menschen hinsichtlich der Annahme der durch Gott gewirkten Errettung sprechen. Beides ist gleichermaßen wahr.« Er fuhr fort, indem er bekannte, dass er »vollkommen aus Gnade gerettet« worden war, »dass Gott alles getan hat – dass er mich genommen und mich zu ihm gebracht hat; dass ich, wäre ich mir selbst überlassen geblieben, niemals gerettet worden wäre«. Zugleich bestätigte Ross die biblische Lehre, der zufolge gilt: »Wer da will, der komme; die Errettung ist für alle.« Er begnügte sich damit, an beiden Linien festzuhalten, indem er schloss: »Diese beiden Wahrheiten miteinander in Einklang zu bringen, würde einen unendlichen Geist erfordern, den wir nicht haben. Wir empfangen sie beide von Gott; wir sehen die damit verbundenen Schwierigkeiten, glauben aber, dass die Lösung dafür in ihm liegt, und vertrauen ihm diesbezüglich. Nach unserer Überzeugung ist es gut für uns, Wahrheiten zu begegnen, die zu hoch für uns sind; sie halten uns in unserer Stellung als endliche Geschöpfe und ›[verbergen den] Übermut vor dem Mann« [Hi 33,17].«⁹⁰⁶

Das war wiederum typisch für den Umgang der *Brüder* des 19. Jahrhunderts mit diesen Fragen – eine starke Betonung der göttlichen Souveränität in der Errettung, aber niemals ein Ausschluss der menschlichen Verantwortung und der Notwendigkeit der Verkündigung und aktiven Evangelisation. Sie schämten sich der Span-

905 [D. Ross], »Creamery«, S. 110. Im gleichen Jahr beklagte er, dass die Predigten in Harrisburg, Pennsylvania, in vielen Fällen »eine Mischung aus Arminianismus, Sozinianismus und Ritualismus« seien. *The Missionary Echo* (1882), S. 55.

906 [D. Ross], »Questions and Answers«, S. 153-154.

nung nicht, die dies mit sich brachte, denn sie waren sicher, dass es der Lehre der Bibel entsprach.

William Lincoln (1825 – 1888)

William Lincoln war ein anglikanischer Geistlicher, der in der Beresford Chapel, Walworth, predigte und dessen Verkündigungen eine beträchtliche Anzahl von Zuhörern anzogen. Er geriet jedoch angesichts des Systems der Staatskirche zunehmend in Gewissenskonflikte und trennte sich schließlich 1862 von ihr.⁹⁰⁷ Grass merkt an, dass Lincoln Ansichten der *Brüder* zunächst nur schrittweise übernahm und in die Praxis umsetzte, aber nach einer gewissen Zeit war die Beresford Chapel als eine *Brüder*-Versammlung bekannt.⁹⁰⁸

Lincoln verfasste einige Schriftauslegungen, und sobald der diesbezügliche Text von Erwählung sprach, legte er solche Stellen durchgehend calvinistisch aus. Lincoln erkannte z. B. bei 1. Thessalonicher 1,4 (»wissend, von Gott geliebte Brüder, eure Auserwählung«⁹⁰⁹) an, dass wir in dieser Angelegenheit nicht mit der Erwählung beginnen; wir beginnen als Sünder, die einen Erlöser brauchen. Lincoln erklärte: »Erwählung ist das Werk Gottes. Gott hat es begonnen, alles zusammen kommt von ihm.« Und das ist ein Grund zur Freude: »Ach, wir wussten einst so wenig, was Gott für uns getan hatte, welche Gedanken er in Bezug auf uns hatte; dass unsere Namen im Buch des Lebens waren, dass wir Christus [bereits] in der Ewigkeit vor aller Zeit gegeben waren.«⁹¹⁰

Wie auch im Falle anderer *Brüder* war die Erwählung aus Lincolns Sicht eine wunderbare Wahrheit für Gläubige. Er schrieb in Zusammenhang mit 2. Thessalonicher 2,13: »Wenn wir in Christus sind, so haben wir keine Angst vor der Lehre von der Erwählung. Es ist sehr kostbar zu wissen, dass Gott immer schon vorhatte, uns

907 Pickering, *Chief Men*, S. 221.

908 Grass, *Gathering to His Name*, S. 129.

909 A. d. H.: Dem Wortlaut der KJV zufolge, die hier offensichtlich verwendet wurde, heißt es in diesem Vers: »... wissend, geliebte Brüder, eure Auserwählung von Gott.«

910 Lincoln, *Lectures on the Epistles to the Thessalonians*, S. 10.

zu retten ... Es ist sehr kostbar zu wissen, dass nicht wir Gott zuerst wählten, sondern dass er uns erwählte.«⁹¹¹

Arminianer beriefen sich häufig auf 1. Petrus 1,2 (»auserwählt nach Vorkenntnis Gottes«), um ihre Position der bedingten Erwählung zu stützen, die sich auf Gottes Voraus-Sehen derer gründe, die an Christus glauben würden. Lincoln lehnte diese Auslegung jedoch ab. Er verstand das Wort »Vorkenntnis« im Sinne von »vorher-bestimmt«⁹¹². Ein Arminianer würde bei der Frage, warum Gott eine Person statt einer anderen erwählt, wiederum auf ein Konzept von Erwählung zurückgreifen, das von menschlicher Entscheidung bedingt ist. Aber Lincoln konnte diese Antwort nicht geben; er sagte schlicht: »Ich kann das nicht beantworten. Man kann dazu keine Erklärung geben.«⁹¹³ In seiner Auslegung von Epheser 1 lehnte er zudem die arminianische Vorstellung von der korporativen Erwählung ab: »Er [Gott] erwählte nicht nur die Gemeinde in Christus, sondern er erwählte jeden Einzelnen in Christus, und zwar ganz persönlich. In Kapitel 1 handelt Gott an Einzelpersonen; in Kapitel 2, 3 und 4 handelt Gott an einer Gemeinschaft. Bevor Gott uns etwas über einen Tempelbau (in Kap. 2), einen Leib (in Kap. 3) oder eine Braut (in Kap. 5) zeigt, stehen die Einzelnen in Kapitel 1.«⁹¹⁴

Das Überraschende an Lincolns Calvinismus besteht darin, dass er, im Kontrast zu den meisten anderen *Brüdern*,⁹¹⁵ eine supralapsarische Position zu bevorzugen schien. Er argumentierte, dass Epheser 1,4 »eine Antwort auf die wichtige Frage gibt, die vor etwa 200 Jahren vielfach diskutiert wurde. Manche Menschen sagen, dass Gott uns geliebt hat, als er uns in unserem Elend gesehen hat; andere, bevor er uns in unserem Elend sah – wer hat recht? Vers 4 zeigt uns, dass Gott uns [schon vor und] unabhängig von unserer Verderbtheit geliebt hat; danach hat er Vorsorge im Blick auf unser Elend getroffen. Er erwählte uns in der Ewigkeit vor aller

911 A. a. O., S. 52.

912 Lincoln, *Lectures on the First and Second Epistles of Peter*, S. 8.

913 Lincoln, *Lectures on the Epistle to the Ephesians*, S. 15.

914 Ebenda.

915 Mit Ausnahme von Anthony Norris Groves (wie oben angemerkt).

Zeit ... Das lässt uns annehmen, dass die Prädestination die Grundlage der Erwählung ist.«⁹¹⁶

Lincoln verfasste hier keine systematische Theologie, sondern eine Schriftauslegung – wahrscheinlich der Inhalt seiner Predigten –, folglich diskutierte er die Frage der Verwerfung nicht. Dessen ungeachtet sollte aus seiner Perspektive selbst eine Vorherbestimmung im Sinne des Supralapsarismus dazu führen, in Lobpreis auszubrechen. Er rief aus: »Eine Kette von Dingen, alle im Herzen Gottes, als das Geschöpf nichts davon wusste. Es waren unergründliche Ratschlüsse im Herzen Gottes vor den Uranfängen der Erde«⁹¹⁷ ... Oh, wenn ich vor ihn trete, wie werde ich ihn preisen! Oh mein Herr, wenn ich daran denke, dass du *mich* in deiner Liebe angesehen hast, *mich* vorherbestimmt hast und mich heilig gemacht hast! Oh, wie sehr werde ich veranlasst, dich zu preisen!«⁹¹⁸

Durchaus bedeutend ist, dass Donald Ross 1884 Lincolns Auslegung des Epheserbriefs – mit seiner calvinistischen Sicht der Erwählung – in *The Barley Cake* veröffentlichte.⁹¹⁹

Emma Frances Bevan (1827 – 1909)

In einer kürzlich erschienenen Abhandlung vertritt Neil Dickson die Ansicht, dass »Frances Bevan die produktivste Autorin unter den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts war«⁹²⁰. Sie wurde als Dichterin geistlicher Lieder sehr geachtet⁹²¹ und übertrug auch viele Texte erwecklicher deutscher Lieder ins Englische, doch verfasste sie darüber hinaus verschiedene historische Werke und sogar einen Kommentar über Hesekiel. Obwohl manche meinen, Bevan sei mit den *offenen Brüdern* verbunden gewesen, zeigt Dickson, dass sie sich

916 Lincoln, *Lectures on the Epistle to the Ephesians*, S. 12.

917 A. d. Ü.: Vgl. Sprüche 8,23.

918 Lincoln, a. a. O., S. 12.

919 Lincoln, »Notes on Ephesians«, S. 167-172; S. 177-181.

920 Dickson, »A Darbyite Mystic«, S. 10. Ich bin Dr. Dickson für das mir zur Verfügung gestellte unveröffentlichte Manuskript dieser Abhandlung dankbar.

921 Siehe Roach, *The Little Flock Hymn Book*, S. 13.

um 1860 den *Exklusiven* anschloss. Darby wurde ihr bevorzugter Theologe, und so überrascht es kaum, dass ihre Soteriologie calvinistischer Prägung war.⁹²² In einem biografischen Werk über den französischen Reformator Guillaume Farel⁹²³ schrieb Bevan über die natürliche Neigung des gefallen Menschen, der versucht, zu seiner eigenen Errettung etwas beizutragen. Aber, so argumentierte sie, alle seien tot in ihren Vergehungen und Sünden, und wenn folglich »überhaupt jemand zu dem einfachen Bekenntnis gebracht werden kann: ›Von dem HERRN ist die Rettung‹⁹²⁴, so geschieht das allein durch die Kraft des Heiligen Geistes«. Sie führte anschließend ein Zitat von Farel an, mit dem sie eindeutig übereinstimmte: »Gott hat vor Grundlegung der Welt all diejenigen erwählt, die errettet worden sind oder noch errettet werden. Deshalb ist es unmöglich, dass sie nicht gerettet werden. Wer auch immer auf dem freien Willen beharrt, der verleugnet absolut die Gnade Gottes.«⁹²⁵

Obwohl Bevan John Wesley in einem Maße bewunderte, dass sie ihm eine Biografie widmete, so war sie doch darum bemüht, seine theologischen »Irrtümer und Defizite«⁹²⁶ klar zu benennen. Diese beinhalteten Wesleys Lehre von der Vollkommenheit und die Lehre über die Verlierbarkeit des Heils. An letzterem Punkt stimmte sie mit Whitefield und Cennick überein, die lehrten, »dass die Errettung vollkommen und allein Gottes Werk vom Anfang bis zum Ende war – dass Gott die Angehörigen seines eigenen Volkes vor Erschaffung der Welt erwählt hat – dass er sie errettete, weil er sie liebte – und dass, obwohl kein Vertrauen in *sie* gesetzt werden konnte, man auf *Gott* vertrauen konnte, dass er sie für ewig sicher

922 Dickson, »A Darbyite Mystic«, S. 17.

923 A. d. H.: Farel (1489 – 1565), dessen Vorname in manchen kirchengeschichtlichen und sonstigen Werken mit der deutschen Form »Wilhelm« wiedergegeben wird, wirkte vorwiegend in der Schweiz (z. T. als Mitarbeiter Calvins).

924 A. d. Ü.: Vgl. Psalm 3,9.

925 Bevan, *William Farel*, S. 215-216. Vgl. S. 46. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:

<https://studylibde.com/doc/2048763/%C3%BCber-den-freien-willen> (abgerufen am 22. 7. 2019). Diese Quellenangabe gilt sinngemäß auch für das Zitat unmittelbar zuvor, in dem Psalm 3,9 angeführt wird.

926 Bevan, *John Wesley*, S. iii.

bewahren würde«⁹²⁷. Bevan erklärte geradeheraus: »Wenn man sich die Mühe macht, in die Bibel zu schauen, so sieht man, dass sich John Wesley hinsichtlich dieser Dinge im Irrtum befand.«⁹²⁸ Obwohl sie freudig die Lehre der calvinistischen Methodisten über die Erwählung befürwortete, so lehnte sie jegliche Sichtweise ab, die »leugnete, dass Gott dem Sünder ein Gnadenangebot macht, außer im Falle derer, die von ihm vor Grundlegung der Welt erwählt wurden«⁹²⁹. Eine solche Position stand für Bevan im Widerspruch zur Schrift. Wie viele andere *Brüder* vertrat Bevan die calvinistische Sicht der Erwählung, lehnte aber lehnte jegliche hyper-calvinistische Einschränkung bezüglich des Angebots des Evangeliums ab.

F. W. Grant (1834–1902)

Frederick W. Grant wurde in England geboren und wanderte als junger Mann nach Kanada aus. Nachdem er längere Zeit als anglikanischer Geistlicher gedient hatte, schloss er sich den *Brüdern* an. Schon bald bemerkte man seine geistlichen Gaben, und er entwickelte sich zu einem der führenden Brüder unter den nordamerikanischen *Exklusiven*. Grant zog von Kanada in die Vereinigten Staaten und ließ sich schließlich in Plainfield (New Jersey) nieder, wo ein Zentrum für Aktivitäten der *Brüder* entstand.⁹³⁰ H. A. Ironside schrieb Folgendes über Grant:

In Amerika war F.W. Grant [um 1880] die führende Persönlichkeit unter den *exklusiven Brüdern*⁹³¹ geworden. Als Redner war er nicht überragend, wohl aber als Lehrer. Viele betrachten ihn bis heute in der präzisen Auslegung der Schrift und tiefem geistlichen Verständnis sogar Darby überlegen, aber er sah sich immer nur als ein Schüler, der in hohem Maße Darby verpflicht-

927 A. a. O., S. 147-148. Hervorhebung im Original.

928 A. a. O., S. 149. Vgl. S. 312-313.

929 A. a. O., S. 323.

930 J. Reid, *F. W. Grant*, S. 15.

931 A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt.

tet war. Bis zum Schluss verband die beiden Männer eine feste Freundschaft, obwohl es in späteren Jahren zu geringen Differenzen in der Lehre zwischen ihnen kam. Aber diese waren keinesfalls grundlegender Art.⁹³²

Ironside zufolge gerieten Darby und Grant wegen der Freiheit des Willens aneinander.⁹³³ Grant konnte wie Darby vom »Ruin des Menschen« sprechen und anerkennen, dass die Menschen trotz ihrer Verantwortung »gefallen und willige Sklave[n] der Sünde geworden [sind]«⁹³⁴. Im Gegensatz zu Darby fragte Grant jedoch: »Gibt es nicht im [Willen des Menschen], wie immer wir diesen auch definieren mögen, eine geheimnisvolle Macht, die trotz des Sündenfalls, trotz der Verderbtheit der Natur, doch auf diese Einladungen, dieses Flehen der göttlichen Gnade antworten sollte?«⁹³⁵ Für Darby war ein solcher Gedanke unvorstellbar, aber Grant schien geneigt, diese Frage zu bejahen – wobei er sich bewusst war, welches Geheimnis das Ganze umgab.

Darby und Grant stimmten hingegen bei der Lehre von der Prädestination überein.⁹³⁶ Ja, in einer Abhandlung mit dem Titel »The Sovereignty of God in Salvation«⁹³⁷ brachte Grant sogar das zum Ausdruck, was von nun als der vorherrschende Umgang mit der Lehre von der Erwählung unter den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts betrachtet werden sollte.⁹³⁸ Er begann mit der Klage, dass die Souveränität Gottes nicht immer ein willkommenes Thema unter Christen sei – und insbesondere die Souveränität Gottes in der *Errettung*. Weiterhin bedauerte er Folgendes: »Während die Wahrheiten von der Erwählung und Vorherbestimmung das bevorzugte Ziel der Kritik seitens der Ungläubigen sind, so werden sie von vielen, die sie annehmen, mit einem inneren Widerstand angenommen – bes-

932 Ironside, *Historical Sketch*, S. 81 (deutsche Ausgabe: *Die Brüderbewegung – ein historischer Abriss*, Bielefeld: CLV, 2018, S. 162).

933 Ironside, a. a. O., S. 81 (S. 134 in der deutschen Ausgabe).

934 Grant, *Leaves from the Book*, S. 149.

935 A. a. O., S. 153.

936 Siehe J. Reid, *F. W. Grant*, S. 58-59.

937 A. d. H.: Sv. »Die Souveränität Gottes in der Errettung«.

938 Dieser Aufsatz befindet sich in: Grant, *Leaves from the Book*, S. 146-158.

tenfalls als notwendig, aber nicht als diejenigen, die man wirklich [dankbar und freudig] anerkennt.«⁹³⁹ Für Grant hingegen waren solche Wahrheiten begehrenswert, da Gott voller Güte und Weisheit ist. Dass alle Dinge mit dem Ratschluss seines Willens in Einklang stehen sollen, ist angemessen. Ja, Grant ging so weit zu sagen, dass »die Prädestination sich auf alles ausdehnt«⁹⁴⁰. Das bedeutet nicht, dass Gott für moralisch Böses verantwortlich ist; noch wird der menschliche Wille gezeugnet oder die menschliche Verantwortung aufgehoben. Wie unlösbar diese Geheimnisse auch sein mögen, so gilt doch: »Die Lehre von der Vorherbestimmung bleibt unser einziger Trost und unser fester Grund, wenn wir [angesichts dieser Geheimnisse] nicht weiterwissen: Sie aufzugeben, wäre nichts weiter, als uns selbst der Verzweiflung am Guten zu überlassen. Mögen wir daher nie das letzte Ziel, zu dem alles hinstrebt, [aus den Augen verlieren]!«⁹⁴¹

Für Grant ist Prädestination also weit gefasst, während die Lehre von der Erwählung sich enger auf die Soteriologie konzentriert. Die arminianische Position der Erwählung lehnte er eindeutig ab: »Die Erwählung wird in der Schrift so klar gelehrt, dass es sicherlich nur der Widerstand des Herzens sein kann, der verantwortlich dafür ist, dass sie nicht von Christen auf der ganzen Welt angenommen wird. Auch bezieht sich diese Erwählung, national oder individuell, nicht auf Vorrechte oder ›Gnadenmittel‹, so wie Israel sie eindeutig ... genossen [hat], sondern auf die Errettung; und zwar auf die Errettung nicht aufgrund eines vorausgesehenen [Zustands der] Heiligkeit oder des Glaubens, sondern *durch* diesen oder mittels dieses Zustands.«⁹⁴² Grant glaubte, dass die Menschen die Lehre der Erwählung nicht deshalb ablehnten, weil die Schrift an diesem Punkt unklar wäre – ja, für ihn konnte sie diesbezüglich gar nicht klarer sein –, sondern weil dies eine »für den menschlichen Stolz des Herzens äußerst demütigende Wahrheit«⁹⁴³ ist.

939 A. a. O., S. 147.

940 A. a. O., S. 150.

941 A. a. O., S. 148.

942 A. a. O., S. 150-151.

943 A. a. O., S. 151.

Wie viele *Brüder* seiner Zeit betrachtete Grant die Systeme des Calvinismus und des Arminianismus kritisch aufgrund ihrer mangelnden biblischen Balance und ihrer Weigerung, auch nur ansatzweise irgendeine Wahrheit bei der anderen Seite anzuerkennen. Nach seinem Verständnis war der Calvinismus auf die göttliche Gnade zentriert, während der Arminianismus auf die menschliche Verantwortung fixiert war: »Die Stärke eines jeden [Systems] liegt in dem, was es bekräftigt; die Schwäche in dem, was es ablehnt.«⁹⁴⁴ Dennoch sah Grant den Arminianismus kritischer und konnte sogar einräumen, dass »der Calvinismus ... wenn er das Heilsgeschehen behandelt ... fast vollständig richtig [liegt]«⁹⁴⁵. Zugleich war Grant kein Hyper-Calvinist. Er bejahte die Liebe Gottes zu allen (und nicht nur zu den Erwählten) und betonte, dass das Evangelium allen gepredigt werden sollte. Weiterhin lehnte er die Sichtweise ab, dass »es irgendeinen anderslautenden Ratschluss Gottes geben kann, der irgendjemandes Errettung verhindert«⁹⁴⁶. Aber »die Wahrheit von der Vorherbestimmung steht [mit diesen Überzeugungen] in keiner Weise im Konflikt«⁹⁴⁷. Ja, jede Darstellung der Wiedergeburt »schreibt [für Grant] diese im umfassendsten Sinne der göttlichen und souveränen Macht zu«⁹⁴⁸.

John R. Caldwell (1839 – 1917)

J.R. Caldwell⁹⁴⁹ diente von 1876 bis 1914 als Herausgeber von *The Witness* – allgemein als »die bedeutendste Zeitschrift der *Brüder* weltweit«⁹⁵⁰ beschrieben. Von dieser strategischen Position aus trug Caldwell dazu bei, der Diskussion unter den *offenen Brüdern* über viele Themen Gestalt zu verleihen, wozu auch Fragen der Lehre

944 A. a. O., S. 152.

945 Ebenda.

946 A. a. O., S. 153. Grant lehnte wie viele andere *Brüder* die Verwerfung vehement ab und meinte, dass es Blasphemie sei, Erwählung zur Verdammnis zu lehren (a. a. O., S. 157).

947 A. a. O., S. 155.

948 A. a. O., S. 157.

949 Zu Caldwell siehe Pickering, *Chief Men*, S. 50-54.

950 Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 147.

gehörten. In den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts tauchte das Thema der Erwählung bei verschiedenen Anlässen in *The Witness* auf.⁹⁵¹

1888 wurde die Frage aufgeworfen, ob Gott einige zur Errettung und einige zum Verlorengehen verordnet habe. Caldwell beantwortete nicht alle Fragen im »Frage-und-Antwort«-Teil der Zeitschrift selbst, sondern er veröffentlichte auch Antworten anderer – allerdings nur solche, mit denen er selbst einverstanden war.⁹⁵² Eine Antwort, die Caldwell abdruckte, lautete: »Dass Gott einige zur Errettung verordnet hat, wird in der Schrift klar gelehrt; und das, ohne auch nur in irgendeiner Weise die individuelle Verantwortung des Menschen herabzusetzen. Dass auch nur irgendwelche errettet werden, ist allein auf die souveräne Gnade zurückzuführen; und das Gericht vor dem großen weißen Thron wird den bösen Taten gemäß sein, auf denen man willentlich und hartnäckig bestanden hat.« Eine zweite Antwort lautete: »Dass Gott manche zur Errettung verordnet hat, ist eine beglückende Wahrheit ... andererseits ist es gleichermaßen sicher, dass die Lehre von der Verwerfung oder von Gottes Verordnung zum Verlorengehen keine Begründung im Wort Gottes findet.« Beide Antworten stützten ihre Aussagen mit der Anführung zahlreicher Bibelstellen. Dennoch sah sich Caldwell gezwungen, Folgendes hinzuzufügen: »Die vorangegangenen Antworten zeigen von der Schrift her, dass Gott einige zum ewigen Leben verordnet hat ... Aber wir finden keine solche Vorherbestimmung von Einzelnen zur Verdammnis.« Darauf folgte eine kurze Zusammenfassung der calvinistischen Soteriologie aus einer infralapsarischen Perspektive.⁹⁵³ Dies ist insofern bedeutsam, als dass die Antworten auf die Fragen in *The Witness*, wie Dickson sagt, oft »die Grundlage für akzeptable Glaubenspositionen bildeten«; ja, die Äußerungen von wichtigen Herausgebern wie Caldwell wurden »weitgehend als autoritativ akzeptiert und unterstütz-

951 Z. B. [J. Caldwell], »Question 189«, S. 32; B[ennet], »Regeneration and Election«, S. 132; M. Davis, »Making Our Election Sure«, S. 147-148; J. M., »Faith: Is It Involuntary?«, S. 67-88 (und J. Caldwell's »Anmerkung des Herausgebers«, S. 68).

952 Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 147.

953 [J. Caldwell], »Election«, S. 159-160.

ten die Herausbildung eines normativen Denkens«⁹⁵⁴. So kann man zu Recht behaupten, dass eine calvinistische Sicht der Erwählung (wozu auch eine Ablehnung der Lehre von der Verwerfung gehörte) selbst am Ende des 19. Jahrhunderts normatives Gedankengut unter den *Brüdern* darstellte.

Henry Moorhouse (1840 – 1880)

In Manchester geboren, bekehrte sich Moorhouse nach einer rebellischen Jugendzeit, in der er mehr als einmal im Gefängnis war. Nach seiner Bekehrung widmete er sich der evangelistischen Arbeit und wurde bald ein Vollzeitevangelist. Roy Coad beschreibt Moorhouse als einen Erweckungsprediger der zweiten Generation, »der sich von ganzem Herzen den *Brüdern* anschloss«⁹⁵⁵. Obwohl er die ekklesiologischen Überzeugungen der *Brüder* vertrat und sogar auf Reisen stets versuchte, sich mit *Brüdern* zu versammeln, um »das Brot zu brechen«, so stand er der denominationsübergreifenden evangelistischen Arbeit weitaus offener gegenüber als manche *Brüder*.⁹⁵⁶ Ja, Moorhouse ist wahrscheinlich am bekanntesten wegen seines machtvollen Einflusses auf den amerikanischen Evangelisten D.L. Moody. 1867 unternahm Moorhouse seine erste Reise in die Vereinigten Staaten und war nach einer gewissen Zeit auch in Chicago tätig. Er predigte an sieben aufeinanderfolgenden Abenden über Johannes 3,16 in Moodys Gemeinde, wo er immer und immer wieder das Thema von Gottes großer Liebe zu den Sündern behandelte. Moody, der zuerst skeptisch war, wurde schnell von dem Gehörten angezogen und tief bewegt. Er meinte hierzu: »Anstatt zu predigen, dass Gott mit einem zweischneidigen Schwert hinter ihnen her sei, um sie niederzustrecken, erzählte er den Zuhörern, dass Gott alle Sünder errettet sehen will, weil er jeden Einzelnen [von ihnen] liebt.« Am folgenden Abend »ging [Moorhouse] die

954 Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 147-148.

955 Coad, *History of Brethren*, S. 170.

956 Zu den *Brüder*-Prinzipien von Moorhouse siehe Needham, *Recollections*, S. 196-200.

Bibel von I. Mose bis zur Offenbarung durch, um zu zeigen, dass es Liebe, Liebe, Liebe war, aufgrund derer Christus aus dem Himmel auf die Erde kam – die ihn dazu brachte, vom Thron zu steigen, um diese arme, gefallene Welt zu erheben«⁹⁵⁷. Das hinterließ einen tiefen Eindruck bei Moody. Bis dahin hatten sich seine Predigten auf die Warnungen der Sünder vor dem Gericht Gottes konzentriert. Aber als er hörte, wie Moorhouse die Liebe Gottes verkündigte, veränderte sich Moodys evangelistische Predigtweise zutiefst.⁹⁵⁸ Er bekannte: »Ich habe seitdem ein anderes Evangelium verkündigt, und ich habe seitdem bei Gott und den Menschen mehr Vollmacht.«⁹⁵⁹

Angesichts einer solch starken Betonung, die auf die Verkündigung der Liebe Gottes gelegt wurde, mögen sich manche fragen, ob das, was Moorhouse lehrmäßig bevorzugte, nicht in eine arminianische Richtung ging. Das war jedoch nicht der Fall. George Needham, ein Freund und ebenfalls Evangelist (der selbst durch die Predigten von C. H. Mackintosh bekehrt wurde)⁹⁶⁰, charakterisierte die von Moorhouse vertretenen theologischen Ansichten als »kerngesund« – obwohl er zugab, dass »in den Augen mancher [Moorhouse] zu stark calvinistisch geprägt war«⁹⁶¹. Moorhouse vertrat auf jeden Fall die Lehre von der bedingungslosen Erwählung. In Princeton, damals ein Zentrum des Calvinismus, predigte er z. B. in einer presbyterianischen Kirche voller Seminarstudenten und Professoren. Sein Biograf berichtet hierzu: »In diesem Vortrag ver-

957 A. a. O., S. 109. A. d. H.: D. h., »um die Menschen dieser armen, gefallenen Welt aus dem Zustand der Verlorenheit zu erheben«.

958 Gundry, *Love Them In*, S. 46. In Anbetracht des Einflusses, den Moorhouse auf den amerikanischen Evangelisten ausübte, bezeichnet Coad Moodys späteres Predigen als »das spektakulärste indirekte Resultat des Werkes eines Evangelisten der Brüder«. Coad, *History of the Brethren*, S. 189.

959 Gundry, *Love Them In*, S. 110. Moorhouse half Moody ebenfalls, die Wichtigkeit der Verwurzelung seiner Verkündigung im biblischen Text zu erkennen, statt sie in seinen eigenen Vorstellungen zu suchen (S. 118).

960 Cross, *Life and Times*, S. 122.

961 Gundry, *Love Them In*, S. 196. Moorhouse und Needham predigten oft zusammen, und Letzterer erinnerte sich, wie »die kostbaren Lehren von der stellvertretenden Sühne, der Souveränität Gottes, der großen Errettung und der vollständigen Rechtfertigung des Gläubigen ... von unseren Herzen Besitz ergriffen und unsere Hände für das Werk stärkten« (S. 105).

kündigte er die Lehren der Gnade und gab eine bestechende und eindrückliche Veranschaulichung der ›Erwählung‹.⁹⁶²

Der bekannte amerikanische Bibellehrer James H. Brookes, der Moorhouse während seiner Besuche in den Vereinigten Staaten kennengelernt hatte, zollte Moorhouse einige Wochen nach seinem Tod in einem Brief an einen Glaubensbruder Tribut. In diesem Brief fasst er die soteriologischen Ansichten dieses Evangelisten zusammen, die die Grundlage für dessen Verkündigung bildeten. Er schrieb: »Die vollkommene Verderbtheit der menschlichen Natur ... die absolute Notwendigkeit der vom Heiligen Geist bewirkten Wiedergeburt durch Glauben an Christus, wie sie im Wort Gottes geoffenbart ist; die Versöhnung, die durch das am Kreuz vergossene Blut vollbracht wurde, die unmittelbare und sichere Errettung des Gläubigen, Gottes souveräne Erwählung seines Volkes ... wurden stets mit bemerkenswerter Klarheit und Eindringlichkeit verkündigt.«⁹⁶³ Die calvinistische Betonung ist offensichtlich, was auch den Biografen Stanley Gundry dazu veranlasste zu bemerken, dass Moody »der faszinierenden Wirkung eines Calvinismus von der Art [ausgesetzt war], wie er unter den Plymouth-Brüdern allgemein verbreitet war und sich insbesondere bei Henry Moorhouse zeigte«⁹⁶⁴.

Für unsere Zwecke ist in diesem Kapitel bemerkenswert, dass Moorhouse von der calvinistischen Lehre bezüglich der bedingungslosen Erwählung vollkommen überzeugt war und dass diese Position mit einer leidenschaftlichen Verkündigung der Liebe Gottes zu Sündern vereinbar war.

962 Macpherson, *Henry Moorhouse*, S. 74.

963 Needham, *Recollections*, S. 181-182. Vgl. Macpherson, *Henry Moorhouse*, S. 111.

964 Gundry, *Love Them In*, S. 46. Das soll nicht bedeuten, dass Moody selbst Calvinist geworden wäre. Siehe Gundry S. 135-143. A. d. H.: Vgl. die in der gleichen Quelle auf S. 143 befindliche Aussage, die man Moody zuschreibt: »Bis zum Kreuz bin ich Arminianer, danach Calvinist.« Sie wird allerdings durch keine Primärquelle gestützt.

Wie im vorigen Kapitel erwähnt, war ein unter den *offenen Brüdern* populäres Buch über Soteriologie *The Gospel and Its Ministry* von Sir Robert Anderson. In Kapitel 6 behandelte Anderson das Thema der Erwählung und rang mit der biblischen Spannung zwischen göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung. Wie die meisten *Brüder* näherte er sich seinem Gegenstand nicht vom Standpunkt der systematischen Theologie aus. Ja, er offenbarte sogar – wiederum wie viele andere *Brüder* – eine Art Antipathie gegen Systeme, als würden sie zwangsläufig die Schriftaussagen verzerren.⁹⁶⁵ Zum Beispiel schrieb er: »Die auf [der Erwählung] fußende theologische Lehre wird zu oft über die Grenzen der eindeutigen Lehre der Heiligen Schrift hinaus gedehnt, und dadurch wird das göttliche Geheimnis, das die große Wahrheit der souveränen Gnade krönt, auf die Ebene eines engen Dogmas herabgesetzt, sowohl unvereinbar mit der Souveränität als auch im Widerspruch zu der Gnade.«⁹⁶⁶ Hierbei zielte Anderson auf den Hoch-Calvinismus mit seiner Lehre von der Verwerfung und seiner mangelnden Betonung menschlicher Verantwortung.⁹⁶⁷ Dennoch vertrat er ein calvinistisches Verständnis der Erwählung zum Heil. Er meinte, eine solche Position sei die offenkundige Lehre der Schrift und benötige keine Rechtfertigung. Er begnügte sich damit, einfach

965 In seiner Geschichte der *Brüder* vermerkt Grass: »Angesichts einer derart beeindruckenden Phalanx von Textkritikern und Bibelkommentatoren ist es erstaunlich, dass die *Brüder* keine systematischen Theologen hervorgebracht haben.« Grass, *Gathering to His Name*, S. 171, vgl. S. 374, 424. Vgl. M. Stevenson, »The Brethren and Systematic Theology«.

966 Anderson, *The Gospel and Its Ministry*, S. 76.

967 Dies wird besonders deutlich in einem späteren Buch mit dem Titel *The Entail of the Covenant* (A. d. H.: svw. *Die Hinterlassenschaft des Bundes*), in dem er sich bemühte, zwischen »der schriftgemäßen Wahrheit einerseits und der theologischen Lehre von der Erwählung andererseits« zu unterscheiden (S. 14). Er stellte die Erwählung im Gleichgewicht mit der Predigt des Evangeliums »an jedes Geschöpf« dar; aber für Anderson bedeutete dies, dass die »schriftgemäße Wahrheit hinsichtlich der Erwählung von ihrer dogmatischen Darstellung bei Augustinus getrennt werden muss« (S. 54). Der Christ kann sich an der Erwählung erfreuen, »ohne dass das Licht dieser herrlichen Wahrheit verdunkelt werden muss durch den Schatten, den die augustinische Theologie auf sie geworfen hat« (S. 63). Leider ließ Anderson kein differenziertes Verständnis der augustinischen Tradition erkennen, sondern griff deren zeitgenössische hyper-calvinistische Varianten an.

2. Thessalonicher 2,13-14 zu zitieren, um dann mit der Überlegung fortzufahren, dass die Wahrheit der Erwählung kein Hindernis für die Evangeliumsbotschaft darstelle.⁹⁶⁸

Seine primäre Frage war: »Wie kann die Gnade mit der Erwählung vereinbar sein?«⁹⁶⁹ Anderson sprach vom »Paradoxon der Erwählung und der Gnade« und »dem großen Geheimnis der göttlichen Souveränität im Verhältnis zum menschlichen Willen«⁹⁷⁰. Aber das eine zugunsten des anderen abzulehnen, bedeute, »die Vernunft über die Offenbarung zu stellen oder – mit anderen Worten – den Menschen über Gott zu stellen«⁹⁷¹. Das war für Anderson von höchster Bedeutung; sowohl die Erwählung als auch die menschliche Verantwortung werden in der Schrift gelehrt, und deshalb müsse man beide bereitwillig akzeptieren.

Das Problem war nicht auf die Frage der Erwählung beschränkt. Die Spannung taucht auch bei Themen wie Gebet, Prophetie und Vorsehung auf. So steht z.B. in Apostelgeschichte 2,23: »[Christus], hingegeben nach dem bestimmten Ratschluss und nach Vorkennnis Gottes, habt ihr durch die Hand von Gesetzlosen an das Kreuz geschlagen und umgebracht.« Anderson kommentiert dazu: »Die Mörder Christi handelten in Erfüllung eines göttlichen Ratschlusses, und doch war, was sie taten, wirklich und uneingeschränkt ihr eigenes Tun ... Wenn dies erklärt werden kann – nämlich dass diejenigen, die das Kreuz von Golgatha aufgerichtet haben, damit eine göttliche Absicht erfüllten, obwohl sie in direktem Gegensatz zum göttlichen Willen handelten –, dann haben wir den Schlüssel für jedes Problem gefunden, auf das hier angespielt wird.«⁹⁷²

Viele zeitgenössische Calvinisten berufen sich auf das gleiche Paradigma im Rahmen des Begriffs »Kompatibilismus«, das im Gegensatz zur arminianischen Vorstellung desjenigen steht, der

968 Anderson, *The Gospel and Its Ministry*, S. 76-77.

969 A. a. O., S. 80.

970 A. a. O., S. 83.

971 A. a. O., S. 80.

972 A. a. O., S. 83.

als Vertreter des freien Willens auftritt.⁹⁷³ Für Anderson aber war dies kein Thema für theologische Debatten,⁹⁷⁴ es war eine Frage der Unterwerfung unter das Wort Gottes. Er schrieb: »Die Tatsache unserer eigenen Verantwortung und Freiheit anzuerkennen und dementsprechend zu handeln und gleichzeitig die Konsequenzen unserer Handlungen als von der Hand Gottes kommend anzunehmen, das ist die Aufgabe eines geistlich gesinnten Christen.«⁹⁷⁵

Wie wirken sich diese Spannungen nun für den Evangelisten bei der Verkündigung des Evangeliums aus? Andersons Antwort war, dass der Evangelist »mit der Verkündigung hinausgeht, die die Erwählung zu ignorieren *scheint* ... aber wenn er dann auf seine Arbeit zurückblickt, ist sein Gedanke: »Es glaubten, so viele zum ewigen Leben bestimmt waren« [Apg 13,48]«⁹⁷⁶. Dies ist eine ähnliche Haltung wie die Position von Mackintosh, dass nämlich die [Lehre von der] Erwählung zur Auferbauung der Gläubigen dient (und nicht zur Beunruhigung der Unerlösten) und deshalb nicht Teil der evangelistischen Botschaft bilden sollte.

Alexander Marshall

Alexander Marschall repräsentiert im Denken der *Brüder* den Beginn einer Entwicklung, in deren Verlauf sich eine mehr arminianische Auslegung der Lehre von der Erwählung herausbildete. Diese Veränderung zeigte sich erst deutlich im 20. Jahrhundert, aber der Same dafür wurde hauptsächlich von Marshall gegen Ende des 19. Jahrhunderts gesät. In Kapitel 3 und 4 haben wir Marshalls frühen Werdegang und seinen anfänglichen Dienst in den Kreisen der Morisonianer behandelt. Er schloss sich den *offenen Brü-*

973 Siehe z.B. Helm, *Eternal God*, S. 144-170; Feinberg, *No One Like Him*, S. 625-775; D. A. Carson, *How Long, O Lord?*, S. 177-203.

974 Siehe seine Anmerkungen im Blick darauf, wie der Segen der Erwählung oft durch Kontroversen über die Erwählung zunichtegemacht wird, in: Anderson, *The Gospel and Its Ministry*, S. 75.

975 A. a. O., S. 83.

976 A. a. O., S. 84.

dern etwa 1874 an, aber zu diesem Zeitpunkt war sein Arminianismus bereits zu einer festen Überzeugung geworden.⁹⁷⁷ Er wurde ein unermüdlicher Evangelist, hauptsächlich in Kanada, aber auch in seiner schottischen Heimat und an vielen anderen Orten in der ganzen Welt, indem er zu zahlreichen Evangelisationskampagnen aufbrach.⁹⁷⁸ Er war auch als populärer Autor geschätzt, und daher war sein Einfluss auf die Brüderbewegung von erheblicher Bedeutung.⁹⁷⁹

Was die Frage der Vorherbestimmung betrifft, so studierte Marshall sorgfältig die Schriften der frühen Führerpersönlichkeiten der Evangelical Union – einer Denomination, deren theologische Kennzeichen entschieden arminianisch waren.⁹⁸⁰ Diese Autoren prägten zum großen Teil sein Verständnis »solcher Themen wie das Wesen und die Reichweite des Sühnungswerks, die Erwählung und das Werk des Heiligen Geistes«⁹⁸¹. Daher ist seine grundlegend arminianische Orientierung nicht weiter überraschend.

Henry Pickering weist darauf hin, dass Marshall die Auseinandersetzung mit Vertretern calvinistischer Sichtweisen »fast zu genießen schien«. Laut Pickering war eines der bevorzugten Argumente Marshalls gegen eine calvinistische Auslegung der Erwählung das folgende: »Wenn alle diejenigen, die gerettet werden sollten, in Christus bereits vor Grundlegung der Welt erwählt wurden (Eph 1,4), was meinte dann Paulus, wenn er von Andronikus und Junias sagte, dass sie »auch vor mir in Christus waren« (Röm 16,7)?« Pickering, ein großer Bewunderer Marshalls, fügte hinzu: »Wir haben bis heute noch keine befriedigende Antwort auf diese Frage gehört.«⁹⁸² Dass die Frage unwiderlegbar ist, wie Pickering annahm, stimmt so nicht. Der traditionelle Calvinist glaubt nämlich, dass Einzelpersonen, wenn sie auch in der Ewigkeit

977 Siehe die Anmerkungen zu Marshall im vorigen Kapitel.

978 Pickering, »Home-calling of a True Gospel Warrior«, S. 411-412.

979 Siehe Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 115-125.

980 I. T. Foster schreibt, dass »der ›Morisonianismus«, wie er genannt wurde, ab 1843 ein voll entwickeltes arminianisches Lehrsystem geworden war«. *BDEB*, s.n. »James Morison«, S. 792.

981 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 21.

982 A. a. O., S. 4.

vor aller Zeit zum Heil erwählt wurden, dennoch nicht als Wiedergeborene zur Welt kommen. Sie müssen im Laufe ihres Lebens »von Neuem geboren« werden, was durch das souveräne Werk des Heiligen Geistes mittels des Evangeliums geschieht.⁹⁸³ Die Frage offenbart jedoch folgenden Sachverhalt: Marshall lehnte den Gedanken ab, dass »alle diejenigen, die gerettet werden sollten, in Christus bereits vor Grundlegung der Welt erwählt wurden«. Obwohl Marshall nichts über die Bedeutung der Erwählung geschrieben hat, vertrat er zweifellos die Position der Evangelical Union, die – in Ablehnung der bedingungslosen Erwählung – feststellte: »Wir glauben ... dass die Erwählung ›ebenso wie die Rechtfertigung‹ an die Bedingung des Glaubens geknüpft ist.«⁹⁸⁴ Mit anderen Worten: Die Vorherbestimmung ist auf Gottes Vorkenntnis derer gegründet, die ihr Vertrauen auf Christus setzen werden – was der maßgeblichen Position der Arminianer entspricht.⁹⁸⁵

1908 veröffentlichte Marshall eine Broschüre, worin er die *offenen Brüder* vor der Gefahr des Abgleitens in ein ungesundes Sektierertum warnte. Unter anderem ging es ihm darum, zu Duldsamkeit bei weniger wichtigen Lehrpunkten zu mahnen. Er schrieb: »Wenn wir auf Übereinstimmung in weniger wichtigen Wahrheiten – im Unterschied zu den fundamentalen Lehren – bestehen würden, wie zum Beispiel der Erwählung, dem freien Willen, der Vorherbestimmung, der Taufe, der Gemeindeleitung, der Wiederkunft des

983 Das Argument wäre in einer Debatte mit Hyper-Calvinisten, die die Lehre von der ewigen Rechtfertigung vertraten, vielleicht von größerem Nutzen.

984 Morison, »Apology«, S. 77. Hier zitierte Morison aus der »Doctrinal Declaration« der Konferenz der Evangelical Union (EU) von 1858. Die »Apology« (A. d. H.: swv. Verteidigungsschrift) war Morisons Antwort auf eine veröffentlichte Kritik an der Lehre der EU durch »einen Geistlichen der Church of Scotland« mit dem Titel *The Doctrinal Declaration of the Conference of the Evangelical Union reviewed and brought to the Test of Scripture*, Edinburgh 1862. Siehe Adamson, *Life*, S. 351. (A. d. H.: Vermutlich hat der anonyme Verfasser dieser Kritik anstelle des Autorennamens die erwähnte Bezeichnung [»ein Geistlicher der Church of Scotland«] benutzt. Der Titel seines Werkes lässt sich wiedergeben mit *Das Lehrbekenntnis der Konferenz der Evangelical Union, anhand der Schrift beurteilt und geprüft.*)

985 Morison, »Apology«, S. 79. Die Evangelical Union lehrte, die Bedeutung von Epheser 1,4 (oben von Marshall verwendet) sei, »wie er [Gott] sich vorgesetzt hat, uns in Christus zu erwählen, vor Grundlegung der Welt«, was die Lehre von der bedingten Erwählung stützen würde.

Herrn, der Predigt in der Missionsarbeit etc., so würden wir eine Sekte bilden.«⁹⁸⁶ Es ist interessant, dass ganz vorn auf der Liste der »weniger wichtigen Wahrheiten« für Marshall Erwählung, freier Wille und Vorherbestimmung standen. Vielleicht waren ihm andere *Brüder* entgegengetreten, und er hatte um Duldsamkeit gebeten.⁹⁸⁷ Wie dem auch sei, es scheint nicht so, dass Marshall diese Lehren in der Praxis als weniger wichtig angesehen hätte. Sein Biograf John Hawthorn sprach davon, »wie [Marshall] mit großer Nachdrücklichkeit für das eintrat, was er als fundamental für das Ganze ansah«. Hawthorn sprach dabei speziell über »das Wesen des Sühnungswerks, die Erwählung und das Werk des Heiligen Geistes«⁹⁸⁸. Außerdem klagte Marshall bei zumindest zwei Gelegenheiten darüber, dass es ein Hindernis für das Evangelium sei, wenn man die Vorherbestimmung nachdrücklich betone. Seiner Behauptung zufolge waren die Christen dort, wo man sich eine calvinistische Sicht der Prädestination zu eigen gemacht hatte, gleichgültig gegenüber der Evangelisation, wobei die Ungläubigen nicht daran interessiert wären, sich retten zu lassen.⁹⁸⁹ Marshall berichtete, er hätte diese Haltungen angetroffen, und meinte, dass die »Fesseln des Calvinismus« seine evangelistischen Bemühungen behinderten, besonders in den schottischen Highlands. Er schrieb: »Eines der Haupthindernisse für die Verbreitung des Evangeliums in den Highlands und auf den Inseln ist die traditionelle hyper-calvinistische Theologie, von der die dortigen Bewohner durchdrungen sind. Viele von ihnen glauben, Gott liebe *ausschließlich* die Erwählten, Christus sei *nur* für einige Menschen gestorben, und der Glaube – da er die »unwiderstehliche« Kraft des Heiligen Geistes benötige – werde nur »den Seinen« geschenkt; und sie glauben hartnäckig an eine doppelte [*suniversal*] Vorherbestimmung.«⁹⁹⁰ Es war diese Perspektive, die

986 Marshall, *Holding Fast*, S. 33. Zur Datierung dieses Textes siehe Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 173, Fußnote 228.

987 Zum Beispiel kritisierte James Campbell den Morisonianismus bei einer Brüderkonferenz, bei der Marshall anwesend war. »Notes Taken«, S. 33, 44. Siehe auch die Bemerkungen zu Norman Case unten.

988 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 21-22.

989 Marshall, »Hindrances in Progress«, S. 168.

990 Marshall, »A Visit«, S. 145; vgl. Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 149.

Marshall's anti-calvinistische Einstellungen nährte, sodass es ziemlich unwahrscheinlich ist, dass er die Fragen der Vorherbestimmung und des freien Willens als »weniger wichtige« Dinge ansah.

Es gibt ausreichend Belege, die zeigen, dass Marshall sich der calvinistischen Soteriologie der *Brüder* des 19. Jahrhunderts als solcher bewusst, aber darüber alles andere als glücklich war. In einer Diskussion über den Calvinismus, die er mit Arthur Pink im Jahr 1921 führte, wies Pink darauf hin, dass C. E. Stuart (1823⁹⁹¹ – 1903), einer der führenden *exklusiven Brüder*, eine calvinistische Sicht von Johannes 3,16 vertreten würde. Marshall antwortete: »Ja, das ist in der Tat *traurig*; Stuart war ein Hyper-C[alvinist].«⁹⁹² Pink fuhr dann fort: »Wm. Kelly hatte die gleiche Auffassung.« Marshall gab zurück: »Ja, ich weiß, Mr K. war ein weiterer C[alvinist].« Pink beschrieb diese Unterhaltung in einem Brief an einen Freund und setzte hinzu: »Ich konnte der Versuchung nicht widerstehen zu sagen: ›Ich bin froh, dass es einen oder zwei Calvinisten sogar unter den *Brüdern* gegeben hat!«⁹⁹³

John Ritchie (1853 – 1930)

Ritchie wurde 1871 unter der Predigt von Donald Munro bekehrt und schloss sich schließlich den Brüderversammlungen an, die im Nordosten Schottlands entstanden.⁹⁹⁴ Anfangs war Ritchie ein

991 A. d. H.: Die Angaben zum Geburtsjahr von C. E. Stuart schwanken. Gelegentlich wird auch 1827 bzw. 1828 angegeben.

992 Zu Stuarts calvinistischem Verständnis der Erwählung siehe z. B. Stuart, *Outline*, S. 121-123. In seiner Besprechung von Johannes 6 unterstrich Stuart die göttliche Souveränität in der Errettung, aber er betonte gleichermaßen die Realität der menschlichen Verantwortung, sodass damit Marshall's Behauptung gegenstandslos ist, er [Stuart] sei ein Hyper-Calvinist gewesen. Stuart, *Tracings*, S. 158-162. Andere wichtige Leiter der *Exklusiven* wie J. B. Stoney (1814 – 1897), F. E. Raven (1837 – 1903) usw. vertraten eine ähnliche calvinistische Sichtweise der Erwählung. Z. B. Stoney, *Ministry*, Bd. 5, S. 128; Raven, *Ministry*, Bd. 3, S. 150.

993 Pink, *Letters of an Itinerant Preacher*, S. 43. Pink identifizierte auch den *Brüder*-Autor W. H. Bennet (1843 – 1920) als calvinistisch, was Marshall einräumte. Siehe z. B. B[ennet], »Regeneration and Election«, S. 132.

994 Siehe Grass, *Gathering to His Name*, S. 124-126. Zu Ritchie siehe Pickering, *Chief Men*, S. 306-310.

aktiver Evangelist, später aber widmete er sich ganz dem Verfassen und Veröffentlichen von Literatur. Als produktiver Autor und – ab 1891 – als Herausgeber der *Brüder-Zeitschrift The Believer's Magazine* hatte Ritchie beträchtlichen Einfluss auf die Bewegung.⁹⁹⁵

In den mit göttlicher Souveränität und menschlicher Verantwortung verbundenen Fragen vertrat Ritchie die Auffassung, dass »die Erwählung eine Wahrheit ist, die klar in der Schrift gelehrt wird«. Sie »bringt der Seele Segen und bewirkt Gott gegenüber Danksagung, der unser Heil sowohl gewollt als auch vollbracht hat«⁹⁹⁶. Er räumte ein, dass die Lehre zwar Streit hervorrufen kann, aber nicht vernachlässigt werden sollte, da sie durch göttliche Offenbarung zur geistlichen Gesundheit der Gläubigen gegeben worden sei. Gleichzeitig sei die Lehre aber »nicht in Gottes Zeugnis an die Welt eingeschlossen und [als solche] nicht Teil der Botschaft des Evangelisten«⁹⁹⁷. Der Evangelist werde von der Schrift angewiesen, das Evangelium in seiner Predigt allen frei vorzustellen. »Wenn man die Gnade Gottes einschränkte oder den Sündern Hindernisse in den Weg legte, indem man die Lehre von der Erwählung hier mit einbeziehen würde, dann wäre damit diese Lehre herabgesetzt und an eine Stelle verbannt, wo man sie in der Schrift niemals finden kann.«⁹⁹⁸ Nachdem jemand gerettet ist, soll die Lehre von der Erwählung dazu dienen, Demut und Dankbarkeit hervorzubringen, weil sie lehrt, dass die Errettung ganz aus Gnade geschieht. »Sie richtet unsere Gedanken auf das, was wir einmal waren – völlig ruiniert und ohne jeden Anspruch Gott gegenüber, ganz und gar von seinem souveränen Willen abhängig ... und sie erinnert uns daran, dass alles, was wir sind und zukünftig erwarten dürfen, »aus ihm«⁹⁹⁹ ist.«

Obgleich Ritchie die Erwählung zum Heil vertrat, lehnte er die Lehre von der Verwerfung gänzlich ab. »Es gibt keinen Text oder auch nur ein Wort von I. Mose bis zur Offenbarung, wo diese Lehre

995 Siehe Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 146-148.

996 Ritchie, »Election«, S. 76.

997 Ebenda.

998 A. a. O., S. 77.

999 A. a. O., S. 91.

begründet wird.«¹⁰⁰⁰ Er glaubte, dass das Konzept der Vorherbestimmung zur Verdammnis auf eine falsche Auslegung entsprechender Schriftstellen durch Theologen wie Augustinus und Calvin zurückzuführen sei. Angesichts eines derartigen theologischen Missbrauchs lehnte Ritchie – in typischer *Brüder*-Manier – es ab, mit dem Etikett »Calvinist« (oder »Arminianer«) bezeichnet zu werden. Im Anklang an frühere Lehrer unter den *Brüdern* erklärte er: »Unsere Sicherheit liegt darin, alles anzunehmen, was Gott gesprochen hat, und nicht mithilfe der Vernunft darüber zu spekulieren, sondern in aller Demut die Gewissheit zu haben, dass alles, was für uns dunkel erscheinen mag, für [Gott] so klar ist wie das Sonnenlicht.«¹⁰⁰¹

J. Norman Case (1858 – 1913)

Dr. Case schrieb häufig Beiträge für Zeitschriften der *offenen Brüder* wie *The Witness*, *The Believer's Magazine* und *Our Record*. In England geboren, zog er Anfang der 1880er-Jahre nach Kanada, wo er sich in etlichen Städten und Ortschaften in Ontario in der Evangelisation engagierte und als Bibellehrer aktiv war. Er graduierte als Dr. der Medizin und ging dann 1891 als Missionar nach China, wo er im Dienst stand, bis er im April 1913 an Typhus starb.¹⁰⁰²

1885 schrieb Case an Donald Ross, einen Mitstreiter in der evangelistischen Arbeit, und erklärte, die Lehre von Gottes souveräner Erwählung bilde für ihn einen Ansporn zum Predigen des Evangeliums.¹⁰⁰³ Am Ende des 19. Jahrhunderts, 1898, schrieb Case einen Artikel über die Souveränität Gottes, worin er seine Sorge über das gegenwärtige geistliche Umfeld zum Ausdruck brachte, das aus der

1000 Ritchie, *Contested Truths*, S. 43.

1001 Ritchie, »Election«, S. 92.

1002 OR 26 (Juni 1913), hintere innere Umschlagseite; »The Falling Asleep of Dr. Case«, S. 193, vgl. S. 180; »Whose Faith Follow«, S. 215 (dort wird das Todesjahr von Case irrtümlich mit 1912 angegeben).

1003 BC 5 (1885), S. 108-109.

Sicht von Case viel zu anthropozentrisch war. Er begann folgendermaßen:

Die Worte »göttliche Souveränität« und die ihnen zugrunde liegenden Tatsachen waren weit öfter in den Gedanken und auf den Lippen der Gläubigen einer vergangenen Generation, als sie es heute sind. Diese ernsten alten Kämpfer bekannten demütig und von Herzen vor Himmel und Erde, dass das höchste Ziel des Menschen sei, Gott zu verherrlichen und sich für immer an ihm zu erfreuen.¹⁰⁰⁴ Wir leben in einer anderen Zeit. Beeinflusst von unserer Umgebung, neigen wir alle dazu, das genaue Gegenteil anzunehmen, nämlich dass es die große Aufgabe Gottes sei, dem Menschen zu dienen und ihn für immer glücklich zu machen. Damals drehten sich die Gedanken und Pläne von Christen um Gott und seine Ansprüche; jetzt sind wir mehr mit dem Menschen und seinen Bedürfnissen beschäftigt.¹⁰⁰⁵

Wenn auch Case sich nicht ausschließlich auf die Souveränität Gottes in der Errettung konzentrierte, so bildete diese doch eines seiner Hauptthemen. In Bezug auf die Lehre von der Vorherbestimmung führte er aus, dass »Gott derjenige ist, der einen Ratschluss fasst und [jemanden] erwählt, und er erwählt, nicht aufgrund irgendeines äußeren Zwangs, nicht aufgrund irgendeines Verdienstes oder einer Würdigkeit hinsichtlich des Geschöpfes, sondern in seiner eigenen souveränen Weisheit und Gnade«¹⁰⁰⁶. Seine calvinistische Soteriologie war unmissverständlich, obwohl er, wie auch andere *Brüder*, den Gebrauch des Begriffs »Calvinismus« als solchen ver-

1004 A. d. Ü.: Eine Anspielung auf den *Westminster Shorter Catechism*, das verbreitetste angelsächsische Glaubensbekenntnis: Frage 1 und Antwort: »1. Was ist das höchste Ziel des Menschen? Das höchste Ziel des Menschen ist es, Gott zu verherrlichen und sich für immer an ihm zu erfreuen.« Zitiert nach: Kurt Vetterli (Übers.), *Der kürzere Westminster Katechismus von 1647. MBS Texte 61*, Bonn: Martin Bucer Seminar, 2005. A. d. H.: Vgl. eine fast identische Wiedergabe auf folgender Website:

<https://zeltmacher.eu/wp-content/uploads/2016/10/Kleiner-Westminster-Katechismus.pdf> (abgerufen am 22.7.2019).

1005 C[ase], »According to God's Good Pleasure«, S. 145.

1006 A. a. O., S. 147.

mied. Dennoch schrieb er: »Wie mit der Liebe, so ist es auch mit der Erwählung; wir erwählten ihn, weil er uns zuerst erwählt hat. Die großartigen und schriftgemäßen Begriffe ›Vorkenntnis‹, ›Erwählung‹ und ›Vorherbestimmung‹ verweisen uns zurück auf den Ratschluss des dreieinen Gottes vor ewigen Zeiten, und da wir glauben, dass diese Begriffe Fakten bezeichnen, so beugen wir uns vor dem Gott souveräner Gnade, Weisheit und Macht und beten ihn an.«¹⁰⁰⁷

Es ist nicht ganz klar, ob Case speziell an die *Brüder* dachte, als er die schwindende Betonung der göttlichen Souveränität beklagte; er bezog sich wohl allgemeiner auf den Einfluss des »Umfelds«, dem alle Evangelikalen ausgesetzt waren. Aber er machte sich diesbezüglich wahrscheinlich Sorgen im Blick auf manche *Brüder*-Evangelisten. Ein Jahrzehnt zuvor hatte Case sich über die Oberflächlichkeit in der Lehre beklagt, die für die zeitgenössische evangelistische Arbeit kennzeichnend war.¹⁰⁰⁸ Außerdem kannte er Alexander Marshall aufgrund von Kontakten in Ontario in den 1880er-Jahren¹⁰⁰⁹ und teilte Marshalls Arminianismus gewiss nicht. Auf jeden Fall war Case – ebenso wie der Herausgeber Donald Ross, der den Text von Case zum Leitartikel in *Our Record* machte – besorgt darüber, dass man sich davon wegbewegte, die Souveränität Gottes zu betonen. Er schloss seinen Artikel mit der Aussage, dass aller Stolz und »jede Form von Selbstbeweihräucherung für immer ausgeschlossen sind durch das Gesetz der souveränen, unterscheidenden, erwählenden Gnade«¹⁰¹⁰.

Indem er die *Brüder* beschwor, die Souveränität Gottes – zumal deren Reichweite hinsichtlich der Errettung – nicht zu vergessen, rief der hochgeschätzte Missionar¹⁰¹¹ seine Zeitgenossen dazu auf,

1007 Ebenda.

1008 Case, »Evidences of the New Birth«, S. 109-113, 121-124.

1009 Marshalls Arbeitsmittelpunkt war Orillia, Ontario, und Case hatte dort einige Zeit verbracht. Siehe Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 44 und 50, sowie »Whose Faith Follow«, S. 215. Marshall erwähnte die Arbeit von Case in Ontario in einem Bericht in: *Echoes of Service* (1885), S. 160.

1010 C[ase], »According to God's Good Pleasure«, S. 149.

1011 Case war nicht der einzige Missionar der *offenen Brüder*, der gegen Ende des Jahrhunderts für die bedingungslose Erwählung einstand. 1892 erschien ein Artikel in *Echoes of Service*,

einen wichtigen Aspekt der Brüderbewegung des 19. Jahrhunderts nicht aufzugeben: die calvinistische Soteriologie.

Zusammenfassung und Schluss

Der grundlegende Unterschied zwischen einer calvinistischen und einer arminianischen Sicht der Vorherbestimmung ist ziemlich offenkundig: Entweder ist die Erwählung bedingungslos, gegründet allein auf Gottes souveräne Wahl (Calvinismus), oder sie ist bedingt, gegründet auf den Glauben des Menschen. Aus dem in diesem Kapitel vorgelegten Belegmaterial ergibt sich eine eindeutige Schlussfolgerung: Die Autoren und führenden Männer unter den *Brüdern* des 19. Jahrhunderts – mit Ausnahme von Alexander Marshall – vertraten ein calvinistisches Verständnis der Erwählung.

Ein vor mehreren Jahren erschienenenes Buch über Prädestination behauptet, diese Lehre sei »eine der wichtigsten (aber nicht als solche identifizierten) Quellen der Zwietracht in Gemeinden im gesamten denominationellen Spektrum gewesen«¹⁰¹². Dabei ist es aber bemerkenswert, dass die *Brüder* des 19. Jahrhunderts – eine Gruppe, die ansonsten für ihre Uneinigkeit bekannt war – sich bezüglich der umstrittenen Lehre von der Erwählung weitestgehend einig waren.

Wenn man den Begriff als solchen betrachtet, sahen die *Brüder* davon ab, sich als Calvinisten zu bezeichnen, nicht zuletzt, weil sie glaubten, dass das »System« des Calvinismus bedingungslose Verwerfung einschlieÙe und die Verantwortung des Menschen herabsetze. Unabhängig davon, ob ihr Verständnis von »Calvinismus« in diesem Punkt korrekt war,¹⁰¹³ hofften die *Brüder*, der lehr-

der eine calvinistische Position in Bezug auf die Erwählung vertrat und viele der in diesem Kapitel behandelten Themen befürwortete. Er fasste kurz die neutestamentlichen Grundlagen für diese Lehre zusammen und schloss dann mit Blick auf die Missionare unter seinen Lesern, dass die Wahrheit von der souveränen Erwählung »zu einer großen Ermutigung für diejenigen gedacht ist, die mit dem Evangelium Gottes [in die Welt] hinausziehen«. B., »The Elect of God«, S. 129-130.

1012 Thuesen, *Predestination*, S. 4.

1013 Die meisten *Brüder*, so scheint es, schreckten vor der Lehre der Verwerfung zurück, weil sie diese insbesondere im supralapsarischen Sinn verstanden, d.h., dass die be-

mäßigen Auseinandersetzung entgehen zu können, indem sie nicht sklavisch einem menschlichen theologischen System folgten. Stattdessen glaubten sie, einfach der ganzen Offenbarung Gottes in der Schrift treu zu sein.¹⁰¹⁴ Aber ob sie nun das Etikett akzeptierten oder nicht, so hat doch dieses Kapitel gezeigt, dass ihre Lehre von der Erwählung im Grunde calvinistisch war.

Gemeinsame Aspekte im Umgang der *Brüder* des 19. Jahrhunderts mit der Frage der Prädestination können wie folgt zusammengefasst werden:

1. Die Erwählung ist bedingungslos und gründet sich auf Gottes souveräne Gnade und Wohlgefallen (und nicht auf vorausgesehenen menschlichen Glauben wie im Arminianismus). Außerdem sind diejenigen, denen die Erwählung gilt, Einzelpersonen, nicht eine allgemeine Körperschaft.
2. In gleicher Weise lehrt die Schrift auch menschliche Verantwortung. Deswegen sollte man das Evangelium allen Menschen predigen und an der Dringlichkeit der Evangeliumsverkündigung festhalten.
3. Die Wahrheit von der Erwählung dient zum Trost und zur Erbauung der Gläubigen und wird zu Recht in der Versammlung gelehrt. Sie sollte jedoch nicht Ungläubigen aufgedrängt werden und hat keinen Platz in der Botschaft des Evangelisten.

dingungslose Vorherbestimmung zur Verdammnis der parallele Ratschluss zur bedingungslosen Erwählung zum Heil sei. Jedoch »waren«, wie John Frame anmerkt, »die meisten Reformatoren Infralapsarier«. McKim, *Encyclopedia*, S. 193. Die Synode von Dordrecht beispielsweise verwarf aufs Schärfste jede Ansicht, die lehrte, dass »Gott nach der bloßen und reinen Willkür seines Willens, ohne alle Rücksicht auf irgendeine Sünde und ohne Ansehen den größten Teil der Welt zur ewigen Verdammnis vorherbestimmt und geschaffen habe«. Die Synode verwarf auch nachdrücklich die Vorstellung, dass »auf dieselbe Weise, wie die Erwählung die Quelle und die Ursache des Glaubens und der guten Werke sei, ... die Verwerfung die Ursache des Unglaubens und der Unfrömmigkeit« sei. »Schluss« zu den »Lehrregeln der Synode von Dordrecht«, in: Schaff, *Creeks of Christendom*, Bd. 3, S. 596. A. d. H.: URL: <http://www.serke-heidelberg.de/unser-glaube/lehrregel/> (abgerufen am 22.7.2019).

1014 Bebbington, »Place of the Brethren Movement«, S. 249.

4. Verwerfung wird in der Schrift nicht gelehrt; diese Lehre ist das Produkt menschlicher Schlussfolgerung. Menschen gehen nicht verloren, weil Gott sie zu diesem Geschick vorherbestimmt hätte, sondern aufgrund ihrer eigenen Sünde und ihrer Zurückweisung der Liebe und Gnade Gottes in Christus.

Wie wir gesehen haben, ist Alexander Marshall die Ausnahme unter den führenden *Brüdern* des 19. Jahrhunderts. Ihm missfiel ihr Calvinismus, wobei er dazu beitrug, das Pendel im 20. Jahrhundert in Richtung Arminianismus zu schwingen. Und doch fühlte er sich bei den *Brüdern* zu Hause, weil er feststellte, dass die Bibeltreue der Bewegung, ihre am Urchristentum orientierte Ekklesiologie und ihr Eifer in der Evangelisation im Einklang mit seinen eigenen Überzeugungen standen. Und aus diesen Gründen wurde er in der Bewegung akzeptiert und geschätzt, auch von denen, die seinen Morisonianismus ablehnten.

6. Die Reichweite des Sühnungswerks: Universal und partikular

*Wir freuen uns in Gott,
Traun auf sein Opferlamm:
Die Sünden seines Volks er trug
Und starb und auferstand.*

Robert C. Chapman¹⁰¹⁵

*Es ist vollbracht: Für unsre Seel'n
Der Heiland ganz sein Leben gab,
Dann stand er auf, ließ unsre Sünd
Zurück in seinem offenen Grab.
Wie gut! Dort droben ist ein Freund,
Der Kraft gibt unserm müden Tritt,
Der über seiner Herde wacht,
Für die einst in den Tod er schritt.*

Edward Denny¹⁰¹⁶

*Der Sünder, der da glaubt, er spricht:
»Frei bin ich, denn er starb für mich«,
Er zeigt auf Christi sühnend Blut:
»Dies brachte Frieden mir mit Gott.«*

Albert Midlane¹⁰¹⁷

1015 Chapman, *Hymns and Meditations*, S. 6-7. A. d. Ü.: Original: »Our heart can joy in God / By faith of Jesus slain; / His people's sins He bore away, / He died and rose again.«

1016 Edward Denny (1796–1889), »'Tis finished all: our souls to win«, Nr. 303 in *The Believers [sic!] Hymnbook*. A. d. Ü.: Original: »'Tis finished all: our souls to win, / His life the blessed Saviour gave; / Then rising, left His people's sin / Behind Him in His open grave. // Sweet thought! We have a Friend above / Our weary, falt'ring steps to guide, / Who follows with the eye of love / The little flock for which He died.«

1017 Albert Midlane (1825–1909), »The Perfect Righteousness of God«, in: *A Few Hymns*, S. 341.

Einführung

Eines der kennzeichnenden Merkmale des Evangelikalismus ist seine Konzentration auf das Kreuz als Mittelpunkt von Lehre und Praxis, wie David Bebbington richtigerweise bemerkt.¹⁰¹⁸ Mit anderen Worten: Evangelikale betonen das Kreuz Jesu Christi besonders stark in ihrer Verkündigung, ihrer Lehre, in der Evangelisation und im Gottesdienst. Natürlich begann die Betonung des Kreuzes nicht erst im 18. Jahrhundert, in dem Bebbington den Beginn des Aufstiegs des Evangelikalismus ansetzt.¹⁰¹⁹ Die Reformatoren im Besonderen konzentrierten sich auf das Kreuz. Der Theologe Henri Blocher meinte: »Wenn die Rechtfertigung aus Glauben als Herzstück des Evangeliums der Reformatoren hervorsteht, so ist doch seine Grundlage oder Voraussetzung im objektiven Werk der Sühnung zu finden.«¹⁰²⁰

Die Reformatoren betonten – aufbauend auf Anselms¹⁰²¹ Werk – das Kreuz als Satisfaktion¹⁰²² oder Genugtuung, aber nicht Genugtuung der Ehre Gottes, wie Anselm lehrte, sondern der göttlichen Gerechtigkeit.¹⁰²³ Außerdem nötigte Anselms Position zu einer Entscheidung zwischen Genugtuung *oder* Strafe. Im Gegensatz dazu lehrten die Reformatoren Genugtuung *durch* Strafe.¹⁰²⁴ Ja, gemäß dem Kern des reformatorischen Verständnisses in Bezug auf das

A. d. Ü.: Original: »The sinner who believes is free, / Can say, ›The Saviour died for me; / Can point to the atoning blood, / And say, ›This made my peace with God.«

1018 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 3, 14-17. A. d. H.: Bebbington gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff *crucicentrism* (*Kruzizentrismus*).

1019 Einige würden Bebbingtons These hinsichtlich des Beginns der evangelikalen Bewegung in den 1730er-Jahren kritisch sehen und dem entgegenhalten, dass Evangelikale des 18. Jahrhunderts – und auch später – sich als Erben der Reformation sahen. Siehe die Aufsatzsammlung in: Haykin und Stewart, *Advent of Evangelicalism*.

1020 Blocher, »The Atonement«, S. 279.

1021 A. d. H.: Anselm von Canterbury (um 1033 bis 1109), Frühscholastiker und Verfasser bedeutsamer theologischer Werke.

1022 A. d. H.: Dementsprechend wird Anselms diesbezügliche Sichtweise auch als »Satisfaktionslehre« bezeichnet.

1023 Allison, *Historical Theology*, S. 398-399. Obwohl man anmerken sollte, dass Anselms Lehre zufolge »Jesus am Kreuz die Forderungen der Gerechtigkeit des Vaters erfüllte«, so betonte er doch das Konzept der Wiederherstellung der Ehre Gottes stärker. Bray, *God Has Spoken*, S. 451-452.

1024 van Asselt, »Christ's Atonement«, S. 60-61.

Werk Christi geht es um das »stellvertretende Strafleiden«¹⁰²⁵ – so die Bezeichnung, die sich dafür eingebürgert hat. Das bedeutet: Gottes heilige Gerechtigkeit verlangt, dass Sünde bestraft wird, und deshalb handelte Christus am Kreuz als Stellvertreter für Sünder, indem er die göttliche Strafe trug, die sie verdienten. Dadurch besänftigte er Gottes Zorn, tat seiner Gerechtigkeit volle Genüge und erwirkte eine gerechte Basis für ihn, um Sünder rechtfertigen zu können.¹⁰²⁶ Diese Sicht des stellvertretenden Strafleidens am Kreuz ist unter Evangelikalen die bestimmende Sichtweise gewesen.¹⁰²⁷ J. I. Packer nannte das stellvertretende Strafleiden »ein Erkennungsmerkmal der weltweiten evangelikalen Bruderschaft«¹⁰²⁸. Das soll nicht heißen, dass Evangelikale andere Aspekte zurückgewiesen hätten, die dazu beitrugen, das Kreuzesgeschehen nuancierter zu verstehen; es soll vielmehr schlicht den Mittelpunkt ihrer Lehre des Sühnungswerks herausstellen. Es gab natürlich Abweichler von dieser maßgeblichen Position, besonders unter den Arminianern.¹⁰²⁹ Der einflussreiche amerikanische Erweckungsprediger Charles Finney (1792–1875) z. B. lehnte das stellvertretende Strafleiden ab,¹⁰³⁰ was auch für den methodistischen Theologen John Miley (1813–1895) galt.¹⁰³¹ Wie aber Bebbington herausstellt, ist dennoch Folgendes

1025 Calvin schrieb z. B.: »Das also ist unsere Lossprechung: Auf das Haupt des Sohnes Gottes wird die *Schuld* gelegt, die doch uns der Strafe auslieferte! An dieses Eintreten Christi für uns sollen wir immer denken, damit wir nicht unser Leben lang zittern und in Angst sitzen – als ob Gottes gerechte Vergeltung, die doch der Sohn Gottes auf sich selbst genommen hat, uns noch immer drohte!« Calvin, *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, a. a. O., II, 16,5 (S. 272). A. d. Ü.: Hervorhebungen hinzugefügt.

1026 Evangelikale Gelehrte haben gezeigt, dass die Reformatoren nicht die Ersten waren, die das Sühnungswerk als stellvertretendes Strafleiden gesehen haben. In Bezug auf Beispiele siehe: Ensor, »Justin Martyr«, S. 217–232; G. Williams, »Penal Substitutionary Atonement«, S. 195–216; Jeffery u. a., *Pierced for Our Transgressions*, S. 161–185; Vlach, »Penal Substitution«, S. 199–214.

1027 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 15; Bebbington, *Dominance of Evangelicalism*, S. 28. A. d. H.: Diese Feststellung gilt insbesondere für den Betrachtungszeitraum des vorliegenden Werkes (d. h. für das 19. Jahrhundert).

1028 Packer, »What Did the Cross Achieve?«, S. 3.

1029 John Wesleys Arminianismus hielt ihn jedoch nicht davon ab, das stellvertretende Strafleiden zu vertreten. Siehe Wood, »John Wesley's Use of the Atonement«, S. 55–70.

1030 Finney, *Lectures on Systematic Theology*, S. 270–271.

1031 Miley, *Systematic Theology*, Bd. 2, S. 156–159. Sowohl Finney als auch Miley hielten die Versöhnung für eine Regierungshandlung Gottes [*governmental view of the atonement*].

klar: Auch wenn »der Glaube, dass Christus an unserer statt gestorben ist, in der evangelikalischen Tradition nicht völlig einheitlich geteilt wurde ... war er doch die Norm«¹⁰³².

Entwicklungen im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert waren einige von denen, die in theologischer Hinsicht neue Wege beschritten, mit den traditionellen Sichtweisen des Sühnungswerks unzufrieden – insbesondere mit denen aus der calvinistischen Richtung – und vertraten alternative Konzepte. Ein zeitgenössischer Theologe behauptet, dass Finneys *Systematic Theology* »fast vollständig der Entfaltung der Theorie der moralischen Regierung [als Bedeutung des Sühnungswerks] in all ihren Aspekten gewidmet ist«¹⁰³³. Einige derjenigen, die sich in Schottland für theologische Änderungen einsetzten, waren darauf bedacht, die alten Weinschläuche des Calvinismus zugunsten neuer Ideen aus dem Weg zu räumen, die für die damaligen Zeiten geeigneter schienen. John McLeod Campbell (1800 – 1872) wurde 1831 vom Dienst in der Church of Scotland suspendiert, unter anderem, weil er lehrte, dass Christi Tod für jeden einzelnen Menschen ohne Ausnahme gelte. Campbells Missachtung der calvinistischen Tradition »setzte einen Prozess theologischer Erkundung in Gang, der ihn zu einem deutlich anderen Verständnis des ganzen Wesens des Sühnungswerks führte«¹⁰³⁴. 1856 veröffentlichte er *The Nature of the Atonement*, was sein bekanntestes und umstrittenstes Werk werden sollte. Hierin ließ er die juristischen und strafrechtlichen Kategorien fal-

Diese Theorie wurde zuerst von Hugo Grotius (1583–1645) vorgebracht. Sie behauptet, dass Gott den Menschen ihre Sünden einfach hätte vergeben können, aber dies seine moralische Herrschaft hätte schwach erscheinen lassen. Folglich nahm er den Tod Christi als ein Art symbolischer Bestrafung der Sünde an. Christus trug nicht die Strafe für Sünder als ihr persönlicher Stellvertreter; er starb, um Gottes Gesetz zu ehren und Gottes Missfallen gegenüber der Sünde darzustellen. Nicht alle Arminianer haben diese Sicht übernommen. Siehe Olson, *Arminian Theology*, S. 221-241.

1032 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 16.

1033 Horton, *The Christian Faith*, S. 505.

1034 P. Stevenson, *God in Our Nature*, S. 44.

len, die in den Diskussionen des Sühnungswerks unter den Reformierten dominierten, und zwar zugunsten einer moralischen und vergeistlichenden Konzeption mit einer starken Betonung der Kind-Metaphorik.¹⁰³⁵ Dieser Ansicht zufolge ist das Sühnungswerk im Vatersein Gottes verwurzelt, und die Errettung in Christus gleicht »der Erfahrung von *Waisen, die ihren lange verloren geglaubten Vater gefunden haben*«¹⁰³⁶.

Eine zentrale Aufgabe von Christi Sendung sei es gewesen, die Wesensart Gottes als Liebe zu offenbaren. Hierin findet sich einer der Einwände Campbells gegen die calvinistische Lehre von einem Sühnungswerk, das von seiner Zielsetzung und Wirksamkeit her allein auf die Erwählten begrenzt sei. Er bekannte: »Ich bin außerstande, hier einen Ausweg zu sehen oder der Schlussfolgerung zu entkommen, dass die Lehre von einem Sühnungswerk allein für die Erwählten den Anspruch des Werkes Christi zugrunde richtet, das zu sein, was die große Grundlage aller glaubensmäßigen Überzeugungen vollkommen offenbart und darstellt, nämlich dass Gott Liebe ist.«¹⁰³⁷

Campbells Theorie zufolge kam Christus, um Gott gegenüber der Menschheit zu repräsentieren. Folglich seien die Leiden Christi nicht als Strafe aufzufassen, sondern als Darstellung der heiligen Betrübnis Gottes über die menschliche Sünde. Christi Leiden seien der Ausdruck des erlittenen Schmerzes gewesen, indem er mit Gott gelitten habe, und »der Ausdruck des göttlichen Herzens angesichts unserer Sünden«¹⁰³⁸. Dennoch sei Christus auch gekommen, um gegenüber Gott zugunsten der Menschen zu handeln, denn Campbell räumte Folgendes ein: »Der Zorn Gottes über die Sünde ist eine Realität, wie immer auch Menschen sich in ihrem Denken geirrt

1035 A. a. O., S. 55-58. Siehe Campbell, *Nature of the Atonement*, S. 166-169, 241-243. A. d. H.: Diese Metaphorik wird auch hinsichtlich der Beziehung zwischen Gott dem Vater und Gott dem Sohn beibehalten. Vgl. Campbell, a. a. O., S. 114: »the perfection of His own following of the Father as a dear child« (Christus ist »dem Vater in kindlicher Liebe hingegen«).

1036 Campbell, *Nature of the Atonement*, S. 241. Hervorhebung im Original.

1037 A. a. O., S. 74.

1038 A. a. O., S. 116.

haben mögen, wenn es darum ging, diesen Zorn zu besänftigen«¹⁰³⁹. Für Campbell wurde Gottes Zorn durch Christi Fürbitte und Eintreten für Sünder besänftigt. Insbesondere legte der Sohn »ein vollkommenes Bekenntnis unserer Sünden« ab. Campbell erklärte: »Dieses Bekenntnis muss von seinem Wesen her *ein vollkommenes zustimmendes ›Amen‹ in seinem Menschsein*¹⁰⁴⁰ *angesichts des Gerichts Gottes über die Sünden des Menschen* gewesen sein.«¹⁰⁴¹ Aber wie besänftigt dieses »vollkommene Bekenntnis« Gottes Zorn über die Sünde? Campbell antwortete wie folgt:

Der [Jesus], der auf den göttlichen Zorn über die Sünde derart reagiert und sagt: »Du bist gerecht, o Herr, der du so richtest«¹⁰⁴², ebender begreift und erfasst notwendigerweise völlig ebenjenen Zorn, genauso wie er die Sünde völlig begreift und erfasst, gegen die jener Zorn in seine Seele und seinen Geist eindringt ... und so reagiert er [Jesus], nachdem ihn [jener Zorn] getroffen hat, mit einer vollkommenen Antwort – einer Antwort aus den Tiefen jenes göttlichen Menschseins – und *in jener vollkommenen Antwort besänftigt er [Jesus] den Zorn*. Denn diese Antwort enthält alle Elemente einer vollkommenen Buße in seinem Menschsein angesichts der ganzen Sünde des Menschen ... und indem er in Bezug auf die Sünde durch das ›Amen‹ diese vollkommene Antwort gegenüber dem Geist Gottes gibt, wird dem Zorn Gottes in rechter Weise Genüge getan; und dadurch wird der göttlichen Gerechtigkeit so entsprochen, wie es ihr gebührt und wie ihr allein Genüge getan werden konnte.¹⁰⁴³

1039 A. a. O., S. 117.

1040 A. d. H.: Wörtlich »in der Menschheit«. Dies bezieht sich auf das Leben Jesu als wahrer Mensch.

1041 Campbell, a. a. O., S. 118. Hervorhebung im Original.

1042 A. d. Ü.: Diese Worte nehmen auf Psalm 51,6 Bezug.

1043 Campbell, a. a. O., S. 118. Hervorhebung im Original.

Obwohl es auch andere Nuancen in Campbells Verständnis des Sühnungswerks gab, so war doch dieses Konzept der »stellvertreten-den Buße«, wie es später genannt wurde, ein zentrales Element.¹⁰⁴⁴

McLeod Campbell stand mit seiner Ablehnung des traditionellen Calvinismus zugunsten neuer Ansätze keineswegs allein da. Ja, es gibt sogar einige Hinweise darauf, dass Campbell in gewissem Grad von seinem Freund Thomas Erskine of Linlathen (1788 – 1870) beeinflusst wurde.¹⁰⁴⁵ Indem er neue Wege beschritt, um das Sühnungswerk auf seine Weise zu deuten, konzentrierte sich Erskine auf Christi repräsentatives Handeln für die Menschen; jedoch nicht als ihr Stellvertreter, indem er sich dem Strafhandeln Gottes aussetzte. Stattdessen betonte Erskine die subjektiven Auswirkungen von Christi Werk. Er schrieb: »Das Sühnungswerk war nicht einfach ein *opus operatum*¹⁰⁴⁶, ein bloßer Akt, auf dessen Grundlage Gott den Menschen segnet, sondern es war und ist ein lebendiges Prinzip, das sich selbst in den Herzen und Leben derer nachvollzieht, die es in Anspruch nehmen ... Die Tatsache, dass das Passahlamm in jedem einzelnen Haus in Israel geschlachtet wurde, ist ebenfalls ein Beweis dafür, dass sich das Sühnungswerk in jedem Herzen nachvollziehen muss.«¹⁰⁴⁷ In etwas objektiverer, aber gleichermaßen umstrittener Weise lehrte Erskine, dass durch den Tod Christi eine völlige Begnadigung für die gesamte Menschheit erwirkt worden sei. Seiner Lehre der »universalen und bedingungslosen Begnadigung« zufolge sei allen Angehörigen des Menschengeschlechts von Gott Begnadigung und Vergebung zuteilgeworden – ob sich der Einzelne nun dessen bewusst sei oder nicht. Das bedeute nicht, dass jeder

1044 Campbell legte nicht nur starkes Gewicht auf den retrospektiven Aspekt des Sühnungswerks – auf den Umgang mit dem, was wir durch die Sünde waren, sondern auch auf den prospektiven Aspekt – darauf, wozu wir dank des Sühnungswerks in Christus werden können. Bezüglich einer ausführlichen Analyse von Campbells *Nature of the Atonement* siehe P. Stevenson, *God in Our Nature*, S. 54–113.

1045 »Es ist bemerkenswert, dass viele von Campbells späteren Ansichten bereits im Ansatz bei Erskine erkennbar waren, bevor sie sich um 1827/1828 trafen, wobei Campbell Erskines frühe Werke bereits gelesen hatte.« Horrocks, *Laws of the Spiritual Order*, S. 14.

1046 A. d. H.: Svv. vollzogene Handlung, fertiges Werk. Gemeint ist jede Handlung, bei der man nur darauf schaut, dass sie als solche getan wird.

1047 Erskine, *The Doctrine of Election*, S. 373. Bezüglich einer Analyse im Blick darauf, was Erskine hinsichtlich des Sühnungswerks lehrte, siehe Horrocks, a. a. O., S. 101–125.

Einzelne errettet sei, unabhängig davon, ob er sich dessen bewusst ist oder nicht; jede Person müsse vielmehr die göttliche Vergebung in Anspruch nehmen. Dennoch führte die Logik seiner Position Erskine zu der Überzeugung, dass Gottes universale Liebe letztendlich auch in universaler Errettung resultieren würde.¹⁰⁴⁸

Einer, der sowohl mit Campbell als auch mit Erskine befreundet war und der die traditionelle Orthodoxie bezüglich des Sühnungswerks infrage stellte, war Edward Irving (1792–1834). Irving war ein interessanter Prediger und musste sich in seinem kurzen Leben und Dienst einer Vielzahl von theologischen Kontroversen stellen. In seiner Christologie lehrte Irving, dass Christus in der Menschwerdung die gefallene menschliche Natur angenommen habe – obwohl er niemals tatsächlich sündigte.¹⁰⁴⁹ Das Sühnungswerk sei nicht stellvertretend gewesen, noch sei Christus gestorben, um den Zorn Gottes zu besänftigen. Christus sei nicht durch das körperliche Leiden am Kreuz der Urheber der Errettung geworden, sondern durch seine vollkommene Unterordnung unter den Willen des Vaters und seinen vollkommenen Gehorsam ihm gegenüber. Das Wesen des Sühnungswerks liege in der Tatsache, dass »Christus unsere gefallene Natur annahm, mit all ihren natürlichen und innewohnenden Neigungen; und er überwand diese [Neigungen] und hat sie in sich mit dem göttlichen Wesen verbunden ...«¹⁰⁵⁰

Es überrascht kaum, dass die traditionellen Evangelikalen ihrerseits diese neuartigen Ansichten über das Sühnungswerk kritisier-ten.¹⁰⁵¹ Führende Männer unter den *Brüdern*, die sich auf der Höhe der damaligen theologischen Trends bewegten, befanden sich unter denen, die diese Neuerungen ablehnten. In einer Beurteilung der »modernen Ansichten, die das Sühnungswerk verwerfen«, bewertete Kelly Campbells *The Nature of the Atonement* als »ver-

1048 Siehe Horrocks, a. a. O., S. 96-101. A. d. H.: Dieser Heilsuniversalismus kann im Sinne der Allversöhnung verstanden werden.

1049 Zu Irvings Christologie siehe Grass, *Edward Irving*, S. 174-189, und McFarlane, *Christ and the Spirit*.

1050 Wie von Grass zitiert in: *Edward Irving*, S. 181.

1051 So hielt z. B. Smeaton Campbells Theorie für »überspannt und seltsam zusammengesetzt«; sie habe »keine Gewähr oder Grundlage in der Schrift«. Smeaton, *Doctrine of the Atonement*, S. 494.

heerende Abweichung von der geoffenbarten Wahrheit«. Campbells Theorie, dass der innerste Kern des Sühnungswerks in Christi vollkommenem Bekenntnis und seiner Buße angesichts der menschlichen Sünde zu finden sei, müsse als unsinnig abgelehnt werden; sie zu vertreten, bedeute, »das Wort Gottes grob zu verdrehen und eine Fabel zu ersinnen«. Für Kelly lehrte die Schrift klar, dass Christus am Kreuz als Stellvertreter für Sünder gelitten hat und dass dies allein der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber der Sünde Genüge tun konnte. Kelly sagte dazu: »Nichts anderes als ein von-seiten Gottes erfahrenes stellvertretendes Leiden für uns kann die tiefen Empfindungen und die Sprache unseres Herrn erklären, als er um unserer Übertretungen willen überliefert wurde und unsere Sünden an seinem eigenen Leib auf dem Holz trug.«¹⁰⁵² John Nelson Darby hielt Erskines Ansicht bezüglich der »universalen Vergebung« für »vollkommen falsch, wenn sie von der Schrift her angemessen beurteilt«¹⁰⁵³ wird. Ebenso hielt er Irvings Ablehnung »der Stellvertretung Christi, der unsere Sünden trug und deshalb für uns starb« für einen schweren Irrtum.¹⁰⁵⁴ Kelly betrachtete Irvings Lehre gleichermaßen als verwerflich. Durch die Behauptung, Christus hätte die gefallene menschliche Natur angenommen, griffen Irving und seine Anhänger »das Herz und Zentrum aller offenbarten Wahrheit« an und würden zugleich die Bedeutung des Kreuzes vollständig untergraben. Kelly meinte: »Die Tragweite dieser grundlegenden Heterodoxie, was Christi Person im Blick auf sein Sühnungswerk betrifft, ist für dessen Wahrheit absolut zer-

1052 Kelly, *Lectures on the Day of Atonement*, S. 171-173.

1053 Darby, *CW*, Bd. 2, S. 20 (1829). Vgl. Bd. 15, S. 25-27 (1835); Bd. 29, S. 185 (1877). Im April 1831 schrieb Anthony Norris Groves in sein Tagebuch: »Ich habe kürzlich mehrere von Erskines Werken gelesen ... und niemals habe ich die verderblichen Auswirkungen eines Systems lesbarer dargestellt gefunden als in einigen seiner durchaus interessanten, aber als Ganzes äußerst irreführenden Veröffentlichungen. Hinsichtlich seiner Ansicht zur Freiheit des Evangeliums ... gibt es in meinen Augen anscheinend ein grundlegendes Problem, das im Hinblick auf einen so bewährten Mann durch nichts anderes erklärt werden kann als durch die verhängnisvollen Auswirkungen eines Systems und durch einen verborgenen, unüberwindbaren Widerwillen gegen die Souveränität der Herrschaft Gottes und dagegen, dass Gott in Jesus Christus den Einzelnen erwählt, was vor Grundlegung der Welt geschah.« A. N. Groves, *Journal*, S. 102.

1054 Darby, *CW*, Bd. 29, S. 186.

störerisch ... So werden die unermesslich großen Leiden am Kreuz ignoriert oder gar verächtlich gemacht; so wird Schimpf und Spott auf die Stellvertretung Christi, auf die Zurechnung der Gerechtigkeit für den Gläubigen – kurz, auf alles gehäuft, was die Christen, die Erwählten Gottes, als unaussprechlich wichtig und kostbar im Tod des Heilands und durch ihn gefunden haben.«¹⁰⁵⁵

Die Reichweite des Sühnungswerks in historischer Perspektive

Für viele traditionelle Evangelikale, die das stellvertretende Strafleiden vertraten, war der Streitpunkt bezüglich des Kreuzes weniger im Wesen des Sühnungswerks als vielmehr in der Frage nach seiner Reichweite bzw. seiner Zielsetzung zu finden. Das soll heißen: Trug Christus am Kreuz die Sünden aller Menschen, oder wirkte er Sühnung nur für die Sünden der Erwählten? Umfasste das Kreuz nach den Gedanken des Vaters eine bedingte [bloße] Bereitstellung der Vergebung für alle Menschen, oder lag seine Absicht darin, diejenigen tatsächlich und wirksam zu erlösen, die er zum Heil erwählt hatte? Im 16. und 17. Jahrhundert entwickelten sich drei Hauptansichten, die bis ins 19. Jahrhundert hinein diskutiert und debattiert wurden. Es ist wichtig, diese Ansichten kurz zu skizzieren, um die Position der *Brüder* in dieser Diskussion einschätzen zu können – insbesondere: Befanden sie sich innerhalb oder außerhalb der reformierten Tradition beim Thema der Reichweite des Sühnungswerks?¹⁰⁵⁶

1055 Kelly, »The Catholic Apostolic Body«, S. 93-95. Vgl. Kelly, *Lectures on the New Testament Doctrine of the Holy Spirit*, S. 133.

1056 Es ist in gewisser Hinsicht anachronistisch, diese Position »calvinistisch« zu nennen, da die Grundlinien dieser Debatte erst nach Calvins Zeit gezogen wurden, wie Historiker immer mehr erkennen. Siehe z.B. Muller, *Calvin*, und die darin zitierte Literatur. Wie Muller jedoch einräumt (S. 55), wurde der Begriff »Calvinismus« von Evangelikalen des 18. und 19. Jahrhunderts als Bezeichnung für eine mehr oder weniger reformierte Version der Soteriologie verstanden, insbesondere bei den Themenbereichen Sünde, Gnade und Vorherbestimmung – und bei der Frage nach der Reichweite des Sühnungswerks. Deshalb verwenden wir die Begriffe »reformiert« und »Calvinismus« synonym.

Arminianismus: Universale (allgemeine) Erlösung

Der arminianischen Position zufolge ist Christus für alle Menschen gleichermaßen gestorben, wobei sein Tod potenziell die Erlösung und die Sündenvergebung für alle ohne Ausnahme erwirkte. Während Christus die Sünden aller Menschen trug, kommen doch die Auswirkungen von Christi Tod nur denen zugute, die glauben.¹⁰⁵⁷ In dieser Vorstellung kommt die menschliche Reaktion des Glaubens vor der Erwählung und ist deren Ursache. Diese Ansicht wird verschiedentlich als »unbegrenzte Versöhnung« oder als »allgemeine Erlösung« bezeichnet.

Reformierte Theologie

Innerhalb der reformierten Tradition konnte keine Einstimmigkeit bezüglich der Reichweite des Sühnungswerks erreicht werden. Ja, Raymond Blacketer behauptet sogar, dass die Frage der Suffizienz [Genügsamkeit] und Effizienz [Wirksamkeit] von Christi Genugtuung »der am härtesten umkämpfte Punkt auf der großen Synode von Dordrecht 1618 – 1619 war und bis heute eine der umstrittensten Lehren in der reformierten Theologie ist«¹⁰⁵⁸.

Petrus Lombardus (ca. 1100 bis 1160) formulierte die Unterscheidung zwischen der *sufficiencia* [Genügsamkeit] und *efficientia* [Wirksamkeit] des Werkes Christi, was die allgemeine Formel für die Reichweite des Sühnungswerks im Mittelalter wurde. Petrus Lombardus meinte, dass Christus sich selbst »für alle hinsichtlich der Suffizienz des Lösegeldes [darbot], aber allein für die Erwählten hinsichtlich seiner Effizienz, denn das Lösegeld erwirkt das Heil

1057 Siehe Artikel II von »The Five Arminian Articles, a. d. 1610«, in: Schaff, *Creeds of Christendom*, Bd. 3, S. 546.

1058 Blacketer, »Definite Atonement«, S. 304. Vgl. Godfrey, »Tensions«. Calvins Position bezüglich der Reichweite des Sühnungswerks war stets Gegenstand bedeutender Diskussionen. Hinsichtlich einer diesbezüglichen Einschätzung siehe besonders Muller, *Calvin*, S. 70-106, und die darin zitierte Literatur.

nur für die Vorherbestimmten allein«¹⁰⁵⁹. Diese Formulierung war den Reformatoren bekannt und diente als der Startpunkt für die weitere Diskussion in der nachreformatorischen Ära.¹⁰⁶⁰

Partikulare (spezielle) Erlösung

Die Synode von Dordrecht betonte die »unendliche Kraft« und den »unendlichen Wert« des Todes Christi als »überreich genug zur Ver-söhnung der Sünden der ganzen Welt«¹⁰⁶¹. Daher »muss [das Evan-gelium] allen Völkern und Menschen ... ohne Unterschied ... ver-kündigt und unterbreitet werden«¹⁰⁶². Dennoch war es Gottes Ab-sicht, durch das Kreuz nur die Erwählten wirksam zu erlösen und »diese allein mit dem rechtfertigenden Glauben zu beschenken ..., den er [Christus] ihnen, wie andere selig machende Gaben des Heiligen Geistes, durch seinen Tod erwarb«¹⁰⁶³. Also gibt es einer-seits keine Einschränkung des Wertes des Werkes Christi oder der Verkündigung des Evangeliums, aber zugleich war es die Absicht des Vaters, die Erlösung für diejenigen zu bewirken, die er zur Er-rettung erwählt hatte. Christus trug also die Sünden aller Er-wählten am Kreuz; er trug nicht die Sünden der Nicht-Erwählten. Diese Sichtweise wurde zur Mehrheitsposition in der reformierten Soteriologie.¹⁰⁶⁴ Sie wird »partikulare Erlösung« oder »vollständige

1059 Petrus Lombardus, *Libri Quatuor Sententiarum*, (A. d. H.: svw. *Vier Bücher der Sentenzen*), Bd. 3, S. 20, wie übersetzt in: Blacketer, »Definite Atonement«, S. 311. Siehe auch Hogg, »Sufficient for All«, S. 75-95.

1060 Siehe Rouwendal, »Calvin's Forgotten Classical Position«, S. 319-321.

1061 Canons of Dort [Lehrregeln von Dordrecht], II.3, in: Schaff, *Creeds of Christendom*, Bd. 3, S. 586. A. d. H.: Zitiert nach:

www.evangelischer-glaube.de/lehrrregel-dordrecht (abgerufen am 22.7.2019). Diese Inter-net-Quelle gilt auch für die beiden nachfolgenden Zitate.

1062 Canons of Dort, II.5. Zitiert nach: Schaff, a. a. O., ebenda.

1063 Canons of Dort, II.8. Zitiert nach: Schaff, a. a. O., ebenda.

1064 Wie oben angemerkt, war dies jedoch eine gründlich debattierte Angelegenheit in Dor-drecht, wobei einige britische Delegierte einen »hypothetischen Universalismus« ver-traten. Wie man eine solche theologische Position aufrechterhalten und gleichzeitig die Lehrregeln von Dordrecht unterschreiben konnte, dazu siehe Moore, »Extent of the Atonement«, S. 144-148.

Sühnung«¹⁰⁶⁵ genannt, um das hervorzuheben, was das Kreuz tatsächlich bewirkt hat. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird sie als »begrenzte Sühnung (oder Versöhnung)« [*limited atonement*] bezeichnet. Dies ist jedoch ein unzureichender Begriff, da er eine gewisse Unzulänglichkeit des Werkes Christi nahelegt und Partikularisten bereitwillig »die herausragende Stellung, die Geltung, die Kostbarkeit und den unendlichen Wert des Blutes und Todes Jesu Christi«¹⁰⁶⁶ bekräftigten. Die Begrenzung taucht an dem Punkt auf, wo es sich um die tatsächliche Geltung und Wirksamkeit des Opfers Christi handelt, und dort begrenzen selbst die Arminianer das Sühnungswerk, da nicht alle [tatsächlich] errettet werden. Folglich sind Calvinisten mit dem Begriff »begrenzte Sühne« [*limited atonement*] nicht besonders glücklich gewesen.¹⁰⁶⁷

Die *Westminster Confession of Faith*, die das definitive Lehrbekenntnis in Schottland werden sollte, lehrte die partikuläre Erlösung. Sie besagt, dass Christus durch sein Opfer der Gerechtigkeit Gottes volle Genüge getan und Versöhnung »für alle diejenigen [erworben hat], welche ihm der Vater gegeben hat«¹⁰⁶⁸ (8.5). Weiterhin wird das Werk Christi am Kreuz als »die alleinige Versöhnung für alle Sünden der Erwählten« (29.2) beschrieben.

Im 19. Jahrhundert brachten schließlich einige die Vorstellung der begrenzten Sühne mit der hyper-calvinistischen Praxis der Einschränkung des Evangeliumsangebots in Verbindung, da diese Einschränkung in dem Glauben wurzelte, dass Christus nicht für alle gestorben sei. Traditionelle Calvinisten lehnten eine solche Ein-

1065 A. d. H.: Teilweise wird auch der Begriff »konkrete Sühnung« gebraucht. Vgl. dazu folgende Website:
<https://lannopez.files.wordpress.com/2014/02/konkrete-suehnung.pdf> (abgerufen am 22.7.2019).

1066 Owen, *Works*, Bd. 10, S. 295. Owen fügte hinzu, dass Christi Opfer »in sich selbst zur Erlösung aller und jedes Menschen ausreichend ist, wenn es dem Herrn gefallen hätte, es diesem Ziel zuzuführen; ja, auch für andere Welten, wenn der Herr sie in seiner Freiheit schaffen sollte und erlösen wollte«.

1067 Muller stellt heraus, dass keiner der reformierten Denker des 16. und 17. Jahrhunderts den Begriff »begrenzte Sühne« gebrauchte. Muller, *Calvin*, S. 60.

1068 A. d. H.: Vgl. hier und beim nächsten Zitat folgende Website:
<https://www.evangelischer-glaube.de/westminster-bekenntnis/westminster-bekenntnis/> (abgerufen am 22.7.2019).

schränkung als extrem und unbegründet ab,¹⁰⁶⁹ wobei einige – einschließlich der *Brüder* – sich die größte Mühe gaben, mit dieser hyper-calvinistischen Position keinesfalls in Verbindung gebracht zu werden.¹⁰⁷⁰

Hypothetischer Universalismus

Eine dritte Position ist als »hypothetischer Universalismus« bekannt. Diese Position kennt verschiedene Varianten.¹⁰⁷¹ Ihrer Kernaussage zufolge ist Christus zwar für alle ohne Ausnahme gestorben, aber die tatsächliche Wirksamkeit seines Todes ist vom Glauben bedingt. Da nicht alle glauben, garantiert Gottes Gnade in der Vorherbestimmung, dass den Auserwählten der Glaube zugeeignet und die Wirksamkeit des Todes Christi auf sie angewandt wird. Häufig wird angenommen, der hypothetische Universalismus sei schlicht ein anderer Name für den Amyraldismus, der nach der Lehre von Moysé Amyraut (1596–1664) so bezeichnet wird. Jedoch wurden Amyrauts Ansichten selbst unter hypothetischen Universalisten als problematisch angesehen, da seine Anordnung der göttlichen Ratschlüsse bedeuten würde, dass Gott vielerlei und teilweise sogar sich gegenseitig widersprechende Absichten gehabt habe.¹⁰⁷² Kürzlich hat Moore vorgeschlagen, den Amyraldismus nicht als hypothetischen Universalismus zu kategorisieren.¹⁰⁷³ Dennoch unterscheiden sich alle Formen des hypothetischen Universalismus (und auch die des Amyraldismus) vom Arminianismus dahin gehend, dass die Wirksamkeit des Werkes Christi der erstgenannten Ansicht zufolge von

1069 Z. B. I. Murray, *Spurgeon v. Hyper-Calvinism*.

1070 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 10-16.

1071 Siehe Kapitel 5 in: Muller, *Calvin*, S. 126-160. Moore meint, dass der hypothetische Universalismus »ein hochkomplexes Phänomen mit keiner definitiven Formulierung oder einheitlichen Erklärung« sei. Moore, *English Hypothetical Universalism*, S. 225.

1072 Siehe Muller, *Calvin*, S. 152-160, und Thomas, *Extent of the Atonement*, S. 190-191, 226-230. Amyrauts Vorstellung zufolge beschloss Gott, alle Menschen durch den Tod seines Sohnes zu retten, vorausgesetzt, sie glaubten. Da Gott jedoch vorhersah, dass keiner glauben würde, beschloss Gott, einige zum Heil zu erwählen und allein ihnen die Wirksamkeit des Todes Christi zuzurechnen.

1073 Moore, *English Hypothetical Universalism*, S. 217-219.

der göttlichen Erwählung und nicht von der menschlichen Reaktion bestimmt wird.¹⁰⁷⁴

Es ist wichtig zu sehen – und dies wird nicht immer berücksichtigt –, dass es innerhalb der reformierten Tradition eine bedeutende Vielfalt in Bezug auf Fragen gab, die das Ausmaß und die Zielsetzung des Sühnungswerks betreffen. Muller meint, dass bei genauer Betrachtung »sich ein durchaus komplexes Bild verschiedener Herangehensweisen an das Thema des Wertes, des Verdienstes oder der Genügsamkeit von Christi Genugtuung [einerseits] und ihrer Beziehung zu einer begrenzten Anwendung [andererseits] herauschält«¹⁰⁷⁵. Obwohl also die partikuläre Erlösung der Mehrheitsmeinung entsprach, bildeten die verschiedenen Formen des hypothetischen Universalismus Denkrichtungen innerhalb der reformierten Tradition, und keine davon sollte weder als authentischer Calvinismus noch als Abweichung vom Calvinismus angesehen werden, wie manchmal argumentiert wird.¹⁰⁷⁶ Innerhalb der reformierten Theologie gab es Raum für einen hypothetischen Universalismus, wie sich dies in den Werken von James Ussher, Moysse Amyraut, John Davenant, Pierre Du Moulin, John Preston und Richard Baxter zeigt.¹⁰⁷⁷ Die arminianische Position war innerhalb der reformierten Orthodoxie kein Gegenstand der Diskussion.

1074 Die 39 Artikel könnten auch im Sinne eines hypothetischen Universalismus verstanden werden, da es in Artikel 31 heißt: »Das einmal geschehene Opfer Christi ist die vollkommene Erlösung, Versöhnung und Genugtuung für alle Sünden der ganzen Welt.« (A. d. H.: <http://www.theology.de/downloads/1571bekenntnisderanglikaner.doc> (abgerufen am 22.7.2019).

Aber Artikel 17 sagt, dass die Errettung ihren Ursprung in Gottes Ratschluss der Erwählung hat. Die britische Delegation auf der Dordrechter Synode stellte jedoch die Frage, ob Artikel 31 »als auf alle einzelnen [particular] Menschen bezogen oder so verstanden werden sollte, dass er nur für die Erwählten gelte, die sie ja aus allen möglichen Menschen zusammensetzen«. Siehe Muller, *Calvin*, S. 131-134.

1075 Muller, *Calvin*, S. 279. Er identifiziert »mindestens sieben verschiedene Formulierungsmuster (ganz zu schweigen von den Varianten innerhalb dieser grundlegenden Muster) unter den Reformierten der frühen Neuzeit« (S. 77, Fußnote 22).

1076 Wie z.B. in: Armstrong, *Calvinism*, und Clifford, *Calvinus*. Muller kritisiert diese Annahmen ausführlich in *Calvin*, wobei er auch die Theorie »Calvin gegen die Calvinisten« entlarvt, wie sie z. B. dargestellt wird in: Kendall, *Calvin and English Calvinism*.

1077 Manche haben dahin gehend argumentiert, dass selbst die Westminster-Standards den hypothetischen Universalismus in letzter Konsequenz nicht ausschließen. Siehe Moore, »Extent of the Atonement«, S. 148-152, und Fesko, *Theology of the Westminster Standards*, S. 187-203.

Der hypothetische Universalismus hingegen wurde von manchen als brauchbar, von der Mehrheit allerdings als nicht akzeptabel angesehen – aber *nicht* als häretisch.¹⁰⁷⁸

Dieser Punkt muss ausreichend gewürdigt werden, denn in der Auswertung des Gedankenguts der *Brüder* hinsichtlich der Reichweite des Sühnungswerks treffen wir auf eine eher nuancierte Position. Der Blickwinkel der *Brüder* des 19. Jahrhunderts auf diese Frage fällt nicht in die Kategorie der »unbegrenzten Sühnung«, aber ebenso wenig gehört er unbedingt in den Bereich der »partikularen Erlösung«. Wie wir sehen werden, platzieren die [sowohl] universalen [als auch] partikularen Dimensionen ihrer Perspektive sie bei dieser Frage in das ziemlich komplexe reformierte Lager – obwohl die Bibelausleger der *Brüder* sich keiner theologischen Richtung, sondern lediglich der Lehre der Schrift gegenüber verpflichtet wussten.

Brüder-Autoren über die Reichweite des Sühnungswerks

Für die *Brüder* – als die »Evangelikalen der Evangelikalen«¹⁰⁷⁹ – bildete das Kreuz das Zentrum in ihrer Lehre, ihrer Anbetung, ihrer Liederdichtung und ihrer Verkündigung. Sie stellten das Kreuz in ihren wöchentlichen, dem *Brotbrechen* dienenden Zusammenkünften in den Mittelpunkt und verwiesen in ihren evangelistischen Predigten Sünder nachdrücklich auf das Kreuz. Sie bekräftigten das strafleidende, stellvertretende Wesen des Sühnungswerks.¹⁰⁸⁰ Aber sie hielten auch an einigen besonderen Perspektiven im Blick auf Aspekte des Werkes Christi fest, insbesondere hinsichtlich der

1078 Muller, *Post-Reformation*, Bd. 4, S. 391. An anderer Stelle geht Muller so weit zu sagen, dass der hypothetische Universalismus nicht »eine fundamentale Abkehr von den Formeln der Dordrechter Synode [darstellt] und deshalb unter dem zusammengefasst werden kann, was normalerweise als die reformierte Lehre von der begrenzten Sühnung bezeichnet wird«. Muller, *Calvin*, S. 45.

1079 Bebbington, »Place of the Brethren Movement«, S. 260.

1080 Z. B. Darby, *CW*, Bd. 7, S. 63-86, und Bd. 7, S. 297. Siehe auch: [J. Caldwell], Siehe dazu auch: »Question 275«, S. 192. Das stellvertretende Strafleiden war ein häufig wiederkehrendes Thema in der Liederdichtung der *Brüder*.

Reichweite des Sühnungswerks.¹⁰⁸¹ In ihren Schriften sprachen sie dieses Thema jedoch nicht immer direkt oder präzise an. Folglich werden wir in diesem Kapitel nicht versuchen, die Position jedes einzelnen Autors der *Brüder* aufzuschlüsseln, der das Thema am Rande berührt haben könnte. Stattdessen werden wir die Ansichten einer Auswahl einflussreicher *Brüder* auswerten – sowohl aus den Reihen der *Exklusiven* als auch der *offenen Brüder* –, die sich unmittelbar mit dem Ausmaß des Sühnungswerks befasst haben.

John Nelson Darby

In den späten 1820er-Jahren besuchte Darby Freunde an der Oxford University zu einer Zeit, als Fragen im Blick auf den Calvinismus und Arminianismus unter den Evangelikalen der Universität intensiv diskutiert wurden. B.W. Newton zufolge hatten sich zwei Parteien gebildet; die »Hoch-Calvinisten, angeführt von [Henry] Bulteel, und eine andere, eher arminianische, geführt von Sibthorp«¹⁰⁸². In seinem ersten Gespräch mit Darby fragte Newton ihn nach seinen Ansichten zu diesen Themen. Newton war erfreut zu hören, dass Darby keineswegs zögerte, das Evangelium »den Sündern als einer [zu verkündigen], der selbst Sünder war« – und er also kein Hyper-Calvinist war. Auf der anderen Seite war Newton ebenfalls zufrieden angesichts der Tatsache, dass Darby »das Sühnungswerk [nicht] im universalistischen Sinne verstand«¹⁰⁸³.

1081 Die interne Kontroverse unter den *Brüdern* über die nicht-sühnenden Leiden Christi liegt außerhalb des Blickfelds dieses Kapitels. Siehe dazu Neatby, *History*, S. 239-264, und Grass, *Gathering to His Name*, S. 77-79, 163, 200-201.

1082 Fry MS, S. 236. A. d. H.: Obwohl im Original die Namensform »Sibthorp« gebraucht wird, deuten Internet-Quellen übereinstimmend darauf hin, dass die hier benutzte Variante richtig ist. Möglicherweise ist der Fehler darin begründet, dass die falsche Schreibweise im Fry-Manuskript zu finden ist. – Richard Waldo Sibthorp (1792–1879) war ein Theologe und Geistlicher.

1083 Ebenda. Newton vertrat bereits früh eine universale Sühne, bei der sich Gottes Gerechtigkeit erwies, und zugleich eine Stellvertretung, bei der Christus nur die Sünden der Gemeinde trug. [Newton], »On the Propitiation of Christ«, S. 32-35; [Newton], »Doctrines«, S. *121. Dies war im Wesentlichen Darbys Position. Nach seinen Jahren bei den *Brüdern* scheint Newton jedoch eine traditionellere Form der partikularen Erlösung vertreten zu haben. Siehe Newton, *An Erroneous Mode*.

Es scheint, dass einige frühe Autoren der *Brüder* die partikuläre Erlösung vertraten, wie z. B. Anthony Norris Groves¹⁰⁸⁴, Georg Müller¹⁰⁸⁵ und John Eliot Howard¹⁰⁸⁶. Jedoch entwickelten die meisten *Brüder* des 19. Jahrhunderts eine nuancierte und relativ einzigartige Position zur Reichweite des Sühnungswerks, die in großem Maße durch das Denken John Nelson Darbys geformt wurde. Darbys Haltung zeichnete sich dadurch aus, dass er zwischen zwei Aspekten des Werkes Christi am Kreuz unterschied – zwischen Sühne [*propitiation*] und Stellvertretung [*substitution*]. Ja, er meinte sogar, dass »ein großer Teil der arminianisch-calvinistischen Kontroverse davon herrührt, dass man nicht zwischen Sühne und Stellvertretung unterscheidet«¹⁰⁸⁷. Wie Darby oft anmerkte, wurden diese Aspekte des Werkes Christi durch den großen Versöhnungstag (3Mo 16) typologisch vorgeschattet. Aaron sollte als Priester zwei Böcke opfern; den einen »für den HERRN« (»für Jahwe«), und der andere sollte als Sündenbock dienen und in symbolischer Weise die Sünden des Volkes wegtragen. Der Bock, auf den das Los »für den HERRN« gefallen war, sollte getötet und sein Blut als Sühnopfer für das Volk auf den Gnadenthron gesprengt werden. Darby erklärte dazu: »Das Blut wurde dadurch Gott dargebracht, dessen

1084 A. J. Scott (1805–1866), der Herausgeber von Groves' *Journal*, hielt es für notwendig, am Ende des Buches einige Bemerkungen anzufügen, weil er meinte, Groves' »Irrtum bezüglich der Reichweite des Sühnungswerks« (S. 288) korrigieren zu müssen. Scott vertrat eine universale Sühne, währenddessen Groves eine begrenzte Sühne befürwortete. Wenn man jedoch die für Scott so anstößigen Passagen bei Groves genauer untersucht, lassen sie erkennen, dass Groves dabei von der Lehre der Erwählung und nicht von begrenzter Sühne sprach. Scott scheint angenommen zu haben, dass eine calvinistische Sichtweise der Erwählung notwendigerweise bedeutet, die partikuläre Erlösung zu vertreten.

1085 Müller bekannte, dass er als junger Christ den calvinistischen Lehren von der »Erwählung, der speziellen [partikularen] Erlösung und der bis zum Ende bewahrenden Gnade« sehr ablehnend gegenüberstand. Nach eingehender Untersuchung übernahm er jedoch freudig ebene Lehren. Müller, *Narrative*, S. 46-47.

1086 Howard votiert für eine partikuläre Erlösung. Diese Sichtweise gehört zu seiner Ablehnung von John Guthries arminianischen Ansichten, der u. a. die universale Sühne vertrat. Im Gegensatz zu den meisten Positionen der *Brüder*, die in diesem Kapitel besprochen werden, macht Howard keinen Unterschied zwischen einer universalen Sühne und einer partikularen Stellvertretung. Er sieht Sühne als »Bezahlung einer Schuld, die der Gemeinde zugutekommt«. Howard, »*New Views*«, S. 57. Zu seiner Verteidigung der partikularen Erlösung siehe S. 24-30.

1087 Darby, *CW*, Bd. 27, S. 318 (1873). Eigenartigerweise tauchen dieselben Anmerkungen auch auf in: *CW*, Bd. 29, S. 286-288.

heilige Gegenwart durch die Sünde verunehrt und angegriffen worden war.«¹⁰⁸⁸ Die Sünde machte das Volk vor der absoluten Heiligkeit Gottes unrein, sodass das Blut auf dem Gnadenthron notwendig war, um die Gerechtigkeit Gottes gegenüber der Sünde zu wahren, zu verkündigen und zu erweisen.

Darbys Verständnis zufolge entspricht dies dem Sühnungswerk Christi, bei dem Gottes gerechtes Gericht über die Sünde am Kreuz geoffenbart wurde und die sich aus seinem Wesen ergebenden Forderungen somit aufrechterhalten wurden. Für Darby war die Herrlichkeit Gottes das Herzstück des Kreuzes, und die Beseitigung der Sünden der Gläubigen, so wichtig sie auch ist, »war im Grunde der Tatsache untergeordnet, dass eine Grundlage für die Herrlichkeit Gottes im Universum gelegt werden musste, sodass alle Dinge neu in ihre Ordnung gestellt werden konnten«¹⁰⁸⁹, was die Sühne bewirkte. Somit wurden am Kreuz »Gottes Majestät, Gerechtigkeit, Liebe, Wahrheit – alle Aspekte seines Wesens – in dem Werk verherrlicht, das Christus vollbrachte«¹⁰⁹⁰. Dieses Sühnungswerk ist angesichts der Heiligkeit Gottes gegen das Prinzip der Sünde gerichtet. Aufgrund der Sünde bestand eine Barriere, die nicht zuließ, dass Gott dem Menschen ohne Weiteres Gnade erzeigen konnte, aber durch das sühnende Opfer Christi wurde Gottes Gerechtigkeit bekräftigt und der Weg für ihn eröffnet, an Sündern in seiner Gnade zu handeln.¹⁰⁹¹ Diese Sühne ermöglicht es dem Verkündiger, das Evangelium allen Menschen frei anzubieten. In einem 1880 geschriebenen Brief erklärte Darby dies wie folgt: »Die Sühne verändert die ganze Grundlage des Handelns Gottes mit dem Menschen. Sie ist die Offenbarung von Gottes Gnade, die Gottes Gerechtigkeit wahrt, aber zugleich dem Sünder eine Tür öffnet – die Grundlage, auf der ich das Evangelium predige und jedem Sün-

1088 Ebenda.

1089 Darby, *Letters*, Bd. 3, S. 101. Vgl. Darby, *CW*, Bd. 19, S. 250.

1090 Darby, *CW*, Bd. 27, S. 319. Vgl. Bd. 23, S. 241 (1873); Bd. 29, S. 243-246 (1878).

1091 Darbys Sicht der Sühnung hat hier eine gewisse Ähnlichkeit mit der Auffassung vom Sühnungswerk als Akt der moralischen Regierung Gottes; und so kann er einen Begriff wie »moralische Regierung« gebrauchen, um einen Teil dessen zu erklären, was sich in der Sühnung erwies. Darby, *CW*, Bd. 29, S. 244.

der sagen kann: »Das Blut ist auf dem Gnadenthron, kehre um zu Gott, und es wird eine Freude für ihn sein, dich anzunehmen; es ist für ihn nicht notwendig, dich zu richten, wenn du auf diese Weise kommst; denn seine Gerechtigkeit ist völlig verherrlicht und seine Liebe bedingungslos.«¹⁰⁹² In diesem Sinne ist es also angemessen, von Christus als Sühnung für die Sünden der ganzen Welt zu sprechen (IJo 2,2). Das ist die universale Dimension von Christi Werk, und »in dieser Hinsicht können wir sagen, dass Christus für alle gestorben ist«¹⁰⁹³.

Und doch umfasst die Sühnung nur *eine* Dimension des Werkes Christi. Am großen Versöhnungstag wurden die Sünden des Volkes nicht auf den Kopf des Bockes bekannt, dessen Blut auf den Gnadenstuhl gesprengt wurde. Das war vielmehr die Rolle des zweiten Bockes. Die Sünden des Volkes wurden auf den zweiten Bock übertragen, und er trug diese Sünden fort, indem er in die Einöde geschickt wurde. Diese Handlung stellt Christi Werk der Stellvertretung dar. Am Kreuz trug Christus tatsächlich und vollständig die Sünden all derer, die er repräsentierte, nämlich die der Erwählten.¹⁰⁹⁴ Deshalb glaubte Darby nicht, dass Christus als Stellvertreter für *alle* Menschen gestorben ist.¹⁰⁹⁵ Er schrieb: »Die Schrift sagt nie, dass Christus die Sünden aller getragen hat.« In seiner Verkündigung sprach er vielmehr davon, dass Christus für »unsere Sünden« gestorben ist (wie Paulus in 1Kor 15 schrieb), weil das Pronomen »unsere« sich streng genommen nur auf Gläubige bezieht.¹⁰⁹⁶ Erst nachdem jemand zum Glauben an Christus gekommen ist, kann der Betreffende – ob Mann oder Frau – bestätigen: »Christus starb für *meine* Sünden und trug sie am Kreuz.«¹⁰⁹⁷

1092 Darby, *Letters*, Bd. 3, S. 101.

1093 Darby, *CW*, Bd. 27, S. 319.

1094 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 99. Es sollte angemerkt werden, dass Darbys Unterscheidung zwischen Sühnung und Stellvertretung während seines ganzen Lebens im Wesentlichen dieselbe geblieben ist. Dies wird deutlich, wenn man den hier zitierten, 1846 geschriebenen Brief mit dem oben zitierten (Bd. 3, S. 101) vergleicht, der 1880 abgefasst wurde.

1095 »Es wird nie gesagt, dass Christus für die Sünden der Welt gestorben ist.« Darby, *CW*, Bd. 21, S. 199 (1869); Bd. 27, S. 319. Vgl. Bd. 29, S. 270.

1096 Darby, *CW*, Bd. 19, S. 243.

1097 A. a. O., Bd. 31, S. 358 (1881); Bd. 21, S. 385 (1874).

Die praktischen Auswirkungen dieser zwei Dimensionen des Todes Christi können wir in der folgenden Zusammenfassung erkennen:

Bei dem Blut, das auf den Gnadenstuhl gesprengt wurde, geht es nicht um die Frage der Erretteten oder [um die] der Erwählung, sondern um die Majestät Gottes, die Genugtuung für die Sünde fordert. Dies kann ich allen sagen und ihnen verkündigen, dass diese Genugtuung vollbracht worden ist und dass Gott der Vater sie völlig angenommen hat. Aber ich kann nicht allen sagen, dass Christus ihre Sünden getragen hat, denn das Wort sagt dies nirgendwo. Wenn er *ihre* Sünden getragen hätte, so wären sie sicherlich gerechtfertigt und folglich durch das Leben Christi errettet und verherrlicht.¹⁰⁹⁸

In der Rezension eines Buches von Horatius Bonar über das Werk Christi¹⁰⁹⁹ kritisierte Darby die Vermischung von Sühnung und Stellvertretung durch den Autor und den grundsätzlich mangelhaften Umgang mit einer derart wichtigen biblischen Lehre wie der Stellvertretung. Darby lehrte, Stellvertretung bedeute, dass Christus die Stelle anderer eingenommen und den ihren Sünden gebührenden Zorn getragen habe. Dieses Werk war ganz und gar wirksam, sodass die, für die er in dieser Weise gestorben ist, auch errettet werden. Es war für Darby unvorstellbar, dass viele, für die Christus als Stellvertreter gestorben ist, ihn ablehnen und also wieder für ihre Sünden gerichtet werden würden, wie Bonar anscheinend annahm. Darby schrieb: »Wurden ihre Sünden auf den Stellvertreter übertragen und wurde der Zorn vollständig und unumkehrbar getragen, während sie dennoch Christus verwerfen und in ihren Sünden sterben? Dr. B's Stellvertretung ist überhaupt keine Stellvertretung, denn niemandes Sünden wurden wirklich getragen, und für keinen

1098 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 98.

1099 Bonar, *The Everlasting Righteousness*.

Menschen ist jemand tatsächlich ins Mittel getreten.«¹¹⁰⁰ All diejenigen sind gerettet, für die Christus als Stellvertreter gehandelt und »die Konsequenzen in souveräner Gnade auf sich genommen« hat. »Er kann als Richter nicht die Sünden, die er selbst getragen und gesühnt hat, denjenigen zur Last legen, für die er selbst sie bereits getragen hat.«¹¹⁰¹

Das Herzstück von Darbys Lehre über das Ausmaß des Sühnungswerkes liegt in der Unterscheidung von Sühnung und Stellvertretung. Aber die universalen und partikularen Aspekte des Werkes Christi werden in einer anderen Unterscheidung weiter erhellt, die er zwischen »Erkaufung« [*purchase*] und »Erlösung« [*redemption*] traf. Er schrieb: »Die ganze Welt, die ganze Menschheit, selbst die Gottlosen, sind durch Christi Blut *erkauft* [*bought*]; aber niemand außer den Gläubigen hat die *Erlösung* (*ἀπολύτρωσις*) durch sein Blut, die Vergebung der Sünden.«¹¹⁰² Die Vorstellung besteht darin, dass alle Menschen erkauft sind, aber eine solche Erkaufung macht sie einfach nur zu Christi Besitztum oder seinen Sklaven; die Glaubenden sind erlöst und frei gemacht. Darby arbeitet den Gedanken in seinen Anmerkungen zu 2. Petrus 2,1 weiter aus, wo von falschen Lehrern die Rede ist, die Verderben bringende Irrlehren nebeneinführen und den Gebieter verleugnen, der sie *erkauft* hat. Er erläuterte: »Der Anspruch des Herrn steht außer Frage, ebenso die Erlösung. Bei dem Bild geht es hier um einen Herrn, der auf dem Markt Sklaven gekauft hat, aber sie erkennen ihn nicht an und verweigern ihm den Gehorsam. Also würde es unter den bekehrten Juden falsche Lehrer geben, die die Autorität Christi nicht anerkennen – seine Rechte, die er über sie hat.«¹¹⁰³

1100 Darby, *CW*, Bd. 23, S. 241. Darby verwies bei der Kritik eines anderen Werkes von Bonar im Wesentlichen auf denselben Punkt, *CW*, Bd. 23, S. 265-266 (1875).

1101 A. a. O., Bd. 23, S. 242. Bonar unterstützte – und verteidigte – als Westminster-Calvinist die begrenzte Sühne. Siehe Horatius Bonar in: Green, *The Five Points of Calvinism*, S. 77-79. Darbys Problem bestand in Bonars unsauberer Erklärung der Lehre: »Die gesamte Argumentation ist Verwirrung und Dunkelheit.« Darby, *CW*, Bd. 23, S. 243.

1102 »A Letter on Atonement«, Darby, *Additional Writings*, Bd. 2, S. 288. Obwohl diese Unterscheidung bei Darby weniger markant ist als die zwischen Sühnung und Stellvertretung, so kritisierte er doch verschiedene Autoren dafür, Erkaufung und Erlösung durcheinanderzuwerfen. Siehe Darby, *Letters*, Bd. 3, S. 448-450 (Januar 1877).

1103 Darby, *Synopsis*, Bd. 5, S. 476.

Durch ihre Handlungen würden diese falschen Lehrer unter Beweis stellen, dass sie ungerecht seien und sich der Erlösung verschlossen hatten.

Darbys einleuchtendste Erklärung des Unterschieds zwischen Erkaufung und Erlösung taucht wahrscheinlich in seinen Anmerkungen zum Gleichnis vom Schatz auf, der im Acker verborgen war (Mt 13,44). Jesus erzählt in diesem Kapitel das Gleichnis eines Mannes, der einen ganzen Acker wegen des darin vergrabenen Schatzes kauft. Das ersehnte Objekt war nicht der Acker, sondern der Schatz. Darby erklärte das Gleichnis wie folgt: »Christus hat die Welt erkaufte. Er besitzt sie also rechtmäßig. Sein Objekt ist der darin verborgene Schatz, sein eigenes Volk, all die Herrlichkeit der damit verbundenen Erlösung; mit einem Wort: Die Gemeinde wird nicht in ihrer moralischen und in gewissem Sinne göttlichen Schönheit gesehen, sondern als diejenige, der in besonderer Weise sein Verlangen gilt und für die das Opfer des Herrn dargebracht wurde – das, was sein Herz in dieser Welt nach den Ratschlüssen und Gedanken Gottes gefunden hatte.«¹¹⁰⁴ Mit anderen Worten: Christus *erkaufte* die Welt durch sein Blut, um die Erwählten zu *erlösen* – diejenigen, die von Gott vor Grundlegung der Welt erwählt worden waren.

Darbys Position ist sehr klar: Das Werk der Sühnung ermöglicht es, das Evangelium allen anzubieten, aber es ist nicht korrekt, zu jedem einzelnen Menschen zu sagen: »Christus hat *deine* Sünden getragen.« Diese ausgeprägte partikulare Vorstellung gründet sich auf die absolute Wirksamkeit der Stellvertretung Christi. Weil Darby glaubte, dass Christus nur die Sünden seines Volkes¹¹⁰⁵ getragen hat, ist seine Position unvereinbar mit der arminianischen Lehre von der universalen Sühnung, sodass man ihn ohne Weiteres in die calvinistische Tradition einreihen kann. Jedoch konnte er die Calvinisten dafür kritisieren, dass sie den universalen Aspekt des

1104 A. a. O., Bd. 3, S. 107-108.

1105 In den Anmerkungen zu einer Predigt (»Die Leiden Christi«) sagte er: »Es gibt kein weiteres Opfer für die Sünde mehr – nachdem er selbst die ganze Strafe für alle Sünden seines Volkes erlitten hat.« Darby, *Notes of Sermons*, S. 158-159.

Werkes Christi nicht anerkannten, den er in seiner Lehre von der Sühnung vorstellte (auch wenn er gleichzeitig die Arminianer für ihre Ablehnung der Partikularität der Stellvertretung kritisierte).¹¹⁰⁶ Darbys in gewisser Weise einzigartige Position¹¹⁰⁷ veranschaulicht die Methodologie der *Brüder*: Theologische Systeme sind demnach nicht in der Lage, die Lehre der Schrift, die sowohl für universale als auch für partikulare Dimensionen im Sühnungswerk Christi Raum hat, in vollem Umfang zu erfassen.

Viele *Brüder* folgten Darby hierin, und die Unterscheidung zwischen Sühnung und Stellvertretung erschien häufig in den *Brüder*-Zeitschriften – sowohl in denen der *exklusiven*¹¹⁰⁸ als auch der *offenen Brüder*¹¹⁰⁹. Der Evangelist Charles Stanley zögerte keineswegs, diese Dimensionen des Werkes Christi beunruhigten Seelen zu erklären.¹¹¹⁰ Er griff direkt folgenden Einwand auf: Wenn Christus nicht der Stellvertreter aller ist, wie kann ich dann wissen, dass er der Stellvertreter für *mich* ist? Stanley antwortete darauf wie folgt: »Wenn die Schrift lehren würde, dass er der Stellvertreter für alle Menschen ist, dann wärest du um einiges unsicherer; denn es steht uns klar vor Augen, dass viele nicht gerettet werden, und daraus folgt, dass – wenn er als Stellvertreter für alle gestorben wäre und dennoch viele für immer verlorengehen – dann sein Sterben für

1106 Darby, *CW*, Bd. 27, S. 319-320.

1107 Bis jetzt habe ich noch keinen Autor vor Darby entdecken können, der Darbys Unterscheidung zwischen Sühnung und Stellvertretung vertreten hätte. Es scheint also, als ob das ein auf Darby zurückgehender originaler Beitrag [zur Theologiegeschichte] ist, auch wenn nur wenige außerhalb der Brüderbewegung dies zur Kenntnis genommen haben.

1108 Z. B. F. K., »Expository Papers«, S. 298-300; S[nell], »Atonement«, S. 118-125; Stuart, »Propitiation«, S. 244-251, 274-277; Stuart, »Substitution«, S. 297-306. Stuart argumentierte später dahin gehend (im Gegensatz zu Darby), dass Versöhnung im Himmel nach Christi Tod stattgefunden habe. William Kelly griff diese Lehre als bedeutenden Irrtum in »Strange Doctrine« (A. d. H.: »Seltsame Lehre«) an. Zu dieser Debatte siehe Ironside, *Historical Sketch*, S. 118-120 (siehe S. 196-198 in der deutschen Ausgabe; vgl. dort auch S. 220).

1109 Z. B. Laing, »Substitution«, S. 27-28; J. S. D., »Question 314«, S. 47, Antwort B; T[rench?], »Substitution«, S. 179-180. Vgl. D[yer], »Christ as ›Door‹«, S. 193-198. Dyer benutzte die Bilder von der Tür und dem Guten Hirten und die Bezugnahmen auf Sühnung und Stellvertretung, um die universalen und partikularen Dimensionen des Sühnungswerks herauszuarbeiten.

1110 Stanley, »Election«, S. 7-14. Siehe auch: Stanley, *Atoning Death*, S. 7-8, 15-20.

deine Sünden keine Sicherheit für deine Errettung bilden würde, denn letzten Endes könntest du verloren sein.«¹¹¹¹

Stanleys weiterer Argumentation zufolge biete die Wahrheit der Schrift, dass Christus die Sünden vieler getragen hat, weitaus mehr Sicherheit, denn für all jene hat er die ewige Erlösung erworben. Mit der Sühnung ist die Gerechtigkeit Gottes verbürgt, und so kann die Gnade jedem Sünder verkündigt werden; »aber als Stellvertreter wurden nicht die Sünden *aller* Menschen auf ihn gelegt, und deshalb folgt daraus nicht, dass alle errettet werden«¹¹¹². Nur der Glaubende – ob Mann oder Frau – kann die Zuversicht haben, dass Christus seine Sünden gewiss hinweggetragen hat, sodass er imstande ist, den Frieden mit Gott zu genießen.

Obwohl Stanley Darby hierbei nicht erwähnte, so war seine Lehre praktisch mit Darbys Auffassung identisch. Andere bedeutende Autoren, die für das Denken der *Brüder* prägend waren, wie Mackintosh und Kelly, folgten Darby hierin ebenfalls, wie wir im Folgenden sehen werden.

Henry William Soltau (1805 – 1875)

Henry William Soltau bekehrte sich 1837 unter der Verkündigung von Captain Percy Hall und gab schon bald danach seinen Anwaltsberuf auf, »um sich dem Studium der Schrift und der Versammlungsarbeit in Plymouth zu widmen«¹¹¹³. Nach der Spaltung der Bewegung verblieb Soltau bei den *offenen Brüdern* und begann einen aktiven mündlichen und schriftlichen Verkündigungsdienst.¹¹¹⁴ Er war besonders bekannt für sein Werk über die Stifthsütte, das auf die typologische Auslegungsweise zurückgriff und unter den *Brüdern* sehr beliebt wurde.¹¹¹⁵

1111 Stanley, »Election«, S. 8.

1112 A. a. O., S. 11-12.

1113 Rowdon, *Origins*, S. 161.

1114 *BDEB*, s. n. »Henry (William) Soltau«.

1115 Soltau, *The Tabernacle*; Soltau, *Holy Vessels*.

In seinem Buch *The Soul and Its Difficulties* antwortete Soltau auf einige allgemeine Fragen wie: »Wie kann ich wissen, dass Christus für mich gestorben ist?« Seine Antwort bestand nicht darin, sich auf eine universale Erlösung zu berufen. Vielmehr fragte er stattdessen, ob der Leser – sei er Mann oder Frau – wüsste, dass er ein Sünder sei und eine tiefe und persönliche Überführung von der eigenen Sünde empfunden hätte: »Es ist eine Sache zu *sagen*: Wir sind alle Sünder. Aber es ist eine ganz andere Sache, von Herzen anzuerkennen: *Ich bin ein Sünder.*«¹¹¹⁶ Bevor der Betreffende nicht die Realität der eigenen Sünde anerkenne, könne er nicht wissen, dass Christi Tod für ihn gilt (1Tim 1,15). Er schrieb: »Du musst nur dich selbst als Sünder erkennen. Du musst nur deinen vollständigen Ruin vorbringen; und dein Bewusstsein ebendieses Ruins ist dein Anspruch – aufgrund der Autorität Gottes –, sagen zu dürfen: ›Christus Jesus kam in die Welt, um *mich* zu erretten.«¹¹¹⁷ Soltaus Argument bestand eben nicht darin, dass Christus für alle gestorben sei. Die Logik seines Arguments folgte nicht der Überlegung: »Christus starb für alle, und also starb er auch für dich«, sondern bei ihm galt: »Christus starb für Sünder, und wenn du dich selbst als denjenigen erkennst, der Sünder ist und errettet werden muss, und wenn du dies bekennt, dann kannst du versichert sein, dass sein Tod auch für dich gilt.«

Henry Groves (1818 – 1891)

Henry Groves war der älteste Sohn von Anthony Norris Groves. Er war wahrscheinlich das erste »Missionarskind« der *Brüder*: Er war mit seiner Familie bei ihren Missionsunternehmungen nach Russland, Persien und Indien gereist. Seit dem Beginn der 1860er-Jahre hielt sich Henry Groves wieder in Großbritannien auf und diente weit und breit in den Versammlungen der *offenen Brüder*.¹¹¹⁸ Zu-

1116 Soltau, *The Soul and Its Difficulties*, S. 44.

1117 A. a. O., S. 47.

1118 S. Pickering, *Chief Men*, S. 158-160.

sammen mit William Yapp arbeitete er als Herausgeber der ersten Zeitschrift der *offenen Brüder*, *The Golden Lamp* (1870–1890¹¹¹⁹). Groves behielt auch einen gewissen Einfluss auf die Missionsarbeit der *Brüder* durch die Mitherausgabe (mit John Maclean) von *The Missionary Echo*, das später zu *Echoes of Service* werden sollte, eine Zeitschrift, die sich vor allem der Missionsarbeit in Übersee widmete.

Henry Groves scheint die calvinistischen Überzeugungen seines Vaters vertreten zu haben. John McVicker (1826–1900) berichtete davon, Groves auf einer Brüderkonferenz in Leominster 1881 gehört zu haben, und war äußerst beeindruckt. Er erklärte: »Ich war selten in einer besseren Versammlung als gestern Abend. Mr Groves übertraf sich selbst, als er von der Souveränität der Gnade Gottes sprach.«¹¹²⁰

Bezüglich der Reichweite des Sühnungswerks war Groves eindeutig vom Denken der *Brüder* geprägt. 1879 veröffentlichte er einen Artikel in *The Golden Lamp* mit dem Titel »The Day of Atonement: Its Godward and Manward Aspects«¹¹²¹. Wie der Titel bereits andeutet, vertrat er gleichfalls jene Unterscheidung, die Darby getroffen hatte, als er das Thema der beiden Böcke behandelte. Im vorangegangenen Jahr hatte Groves folgende Frage eines Lesers von *The Golden Lamp* erhalten: »Ist es richtig zu sagen: ›Christus hat Sühnung für die Sünde der Welt bewirkt?‹« Groves antwortete, dass es sowohl universale als auch partikulare Aspekte hinsichtlich des Sühnungswerks Christi gebe. Er erklärte: »Das Sühnungswerk – als von Gott aus – ist unbegrenzt in seiner Reichweite und universal in seinem Aspekt; aber in Bezug auf den Menschen ist es begrenzt und partikular. Den Unterschied, den wir in der Schrift zwischen der Universalität des Sühnungswerks im Evangelium (wie es von Gott dargeboten wird) und dem begrenzten Charakter des Sühnungswerks im Evangelium (wie es vom Menschen angenommen wird)

1119 A. d. H.: Damit wird der Erscheinungszeitraum dieser Zeitschrift angegeben (wie auch in der Einführung erwähnt). W. Yapp verstarb bereits 1874.

1120 McVicker, *Selected Letters*, S. 108.

1121 G[roves], »Day of Atonement«, S. 265–273. A. d. H.: »Der Versöhnungstag. Seine Aspekte in Bezug auf Gott und den Menschen«.

beobachten, muss bei der Verkündigung sorgfältig bedacht werden, denn sonst werden Ausdrücke gebraucht und auf den nicht-wiedergeborenen Hörer angewandt, die nur auf das Kind Gottes zutreffen.«¹¹²²

Die universale Dimension des Sühnungswerks stellt sicher, dass das Evangelium allen gepredigt werden kann, aber die Partikularität desselben sollte Prediger vorsichtig werden lassen, nicht zu viel zu behaupten, da – wie Groves betont – »allein die Sünde des Gläubigen gesühnt ist«¹¹²³.

William Kelly

Kelly hielt sich eng an Darby, wenn es um die Anwendung der Bildersprache der zwei Böcke des großen Versöhnungstags auf das Werk Christi in der Sühnung und Stellvertretung ging. Er erklärte dazu: »Gott [hat] bei dem ersten Bock seine Majestät und seinen gerechten Anspruch gesichert ..., um seine Botschaft von der Liebe zu der ganzen Schöpfung auszusenden. Andererseits hat er bei dem zweiten Bock ebenso vollkommen für die Gewissheit [der Angehörigen] seines Volkes gesorgt, dass alle ihre Sünden, Übertretungen und Ungerechtigkeiten vollständig weggetragen werden.«¹¹²⁴

Sühnung ist von immenser Wichtigkeit, denn Gott muss im Sühnungswerk verherrlicht werden. »Die Sünde hatte Schmach auf Gott geworfen und hatte seinem Willen, seinem [Wesen] und seiner Majestät Gewalt angetan. Gott musste deshalb in jeder Hinsicht im Blick auf die Sünde gerechtfertigt werden.«¹¹²⁵ Die Sühnung

1122 [H. Groves], »Notes and Replies«, S. 144.

1123 A. a. O., S. 143-144.

1124 Kelly, *Lectures on the Day of Atonement*, S. 62. (A. d. H.: Vgl. die deutsche Wiedergabe auf folgender Website:

<https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3284/der-suehnungstag/die-beiden-boecke> [abgerufen am 22. 7. 2019].)

Eine sehr ähnliche Besprechung dazu kann man finden in: Kelly, *Exposition of the Epistles of John*, S. 63-67.

1125 Kelly, *Lectures on the Day of Atonement*, S. 41. A. d. H.: Vgl. auch:

<https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3284/der-suehnungstag/die-beiden-boecke> (abgerufen am 22. 7. 2019).

sichert zuallererst Gottes Heiligkeit und Ehre und öffnet so das Tor dafür, dass Gottes Liebe allen frei gepredigt werden kann.¹¹²⁶ In diesem Sinne also ist das Blut Christi nicht auf die Erwählten begrenzt, denn die Sühnung ist auf Gott ausgerichtet und verkündet, dass alle an Christus Glaubenden gerettet werden.

Obwohl dies zutrifft, so beinhaltet der zweite Bock – über dem die Sünden des Volkes bekannt wurden – eine Begrenzung. Christus trug nur die Sünden der Glaubenden – und Kelly war hier gewillt, die Lehre der Erwählung einzubeziehen. Nachdem er klar gestellt hatte, dass die Annahme falsch sei, Christi Blut habe keine Bedeutung über der Erwählten hinaus (wie der erste Bock verdeutlicht), erklärte er: »Nicht dass ich Zweifel an Gottes auswählender Liebe hätte. Sie ist ebenso sicher wie irgendeine andere Wahrheit der [göttlichen] Offenbarung, und sie ist eine Quelle reichen Trostes für die Familie des Glaubens; sie dämpft den Stolz des Menschen und verherrlicht den Gott aller Gnade. Man kann deshalb gerne zugeben, dass die Auserwählung in dem zweiten Bock zu sehen ist ... Denn dort kommt die Einschränkung, aber der erste Bock ist dem Bild nach in seinem Umfang unbegrenzt.«¹¹²⁷

Es ist wiederum ebendiese unbegrenzte Dimension, die die Evangeliumsverkündigung an alle erlaubt, während die begrenzte Stellvertretung eine tatsächlich bewirkte Sühne für die Erwählten garantiert. Kelly glaubte wie Darby Folgendes: »Der Mensch ist nicht berechtigt, einem Ungläubigen zu sagen: ›Christus hat deine Sünden an seinem eigenen Leib auf dem Holz getragen‹; doch wenn man glaubt, gibt Gottes Wort uns die Gewissheit darüber.«¹¹²⁸ Wenn Christus tatsächlich die Sünden der ganzen Welt getragen hätte,

1126 A. a. O., S. 44-45, 57.

1127 A. a. O., S. 113. A. d. H.: Vgl. auch:

<https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3286/der-suehnungstag/asasel-oder-das-los-des-volkes> (abgerufen am 22. 7. 2019).

1128 A. a. O., S. 56. (A. d. H.: Vgl. auch:

<https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3284/der-suehnungstag/die-beiden-boecke> [abgerufen am 22. 7. 2019].)

Siehe ebenso S. 114-115, 121. Kelly fügte hinzu: »Wenn du an das Evangelium glaubst, bist du ohne Zweifel einer von Gottes Auserwählten« (S. 115). A. d. H.: Vgl. auch:

<https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3286/der-suehnungstag/asasel-oder-das-los-des-volkes> (abgerufen am 22. 7. 2019).

dann würde die ganze Welt errettet werden – das ist die Wirksamkeit von Christi Sühnungswerk –, und es gäbe keinen Platz für Gericht.¹¹²⁹ Ebenso wie traditionelle Calvinisten stellte Kelly jedoch auch sofort klar, dass diese Begrenzung in keiner Weise die Genugsamkeit oder den Wert des Sühnungswerks schmälert: »Wenn tausend Welten zu retten wären, wenn es mehr Sünder gäbe, als in Wirklichkeit da sind, die Gottes Frohe Botschaft hören wollten, so liegt die Kraft in dem Blut Jesu, die jedem Sünder jeder Welt gerecht werden würde. Das ist der unbegrenzte Wert, den Gott in dem Tod seines Sohnes findet.«¹¹³⁰

Kelly (wiederum im Einklang mit Darby) unterschied zwischen den biblischen Begriffen »Erkaufung« und »Erlösung«; und da sowohl Arminianer als auch Calvinisten diese Unterscheidung nicht treffen, haben beide Seiten aus Kellys Perspektive Dinge vermischt und verwechselt.¹¹³¹ Durch seinen Tod hat Christus jeden erkauft. Natürlich ist er als der Schöpfer der rechtmäßige Besitzer aller Dinge. Aber das Eindringen der Sünde brachte eine große Verzerrung und großes Übel mit sich. Deshalb gilt: »Durch seinen Tod am Kreuz beließ es der Herr nicht bei seinen Schöpferrechten; vielmehr machte er jedes Geschöpf durch diesen unermesslichen Kaufpreis zu seinem Besitz.«¹¹³² Für Kelly deutet eine universale Erkaufung in keiner Weise darauf hin, dass alle gerettet sind. Ja, es

1129 A. a. O., S. 56.

1130 A. a. O., S. 114. (A. d. H.: Vgl. auch:

<https://www.bibelkommentare.de/kommentare/k-3286/der-suehnungstag/asasel-oder-das-los-des-volkes> [abgerufen am 22.7.2019]. Diese Quellenangabe gilt auch für die beiden nächsten Kelly-Zitate in dieser Fußnote.)

Vgl. Owen, *Works*, Bd. 10, S. 295. Kelly bezeichnete sich jedoch nicht als Calvinist, denn er fragte: »Aber warum sollen wir wie ein Calvinist versuchen, den Gott der Gnade zu begrenzen? Möchtest du die Frohe Botschaft Gottes schmälern?« (S. 115). Er dachte offensichtlich an eine hyper-calvinistische Einschränkung des Aufrufs zum Glauben an das Evangelium: »Man kann sich für die unendliche Weite des Evangeliums nichts Verheerenderes vorstellen als die Ansicht, dass es sich nur an die Auserwählten richtet. Der Herr befahl, dass das Evangelium der ganzen Schöpfung gepredigt werden sollte« (S. 113-114). Selbstverständlich begrenzten traditionelle Calvinisten nicht die Verkündigung des Evangeliums oder den Wert des Opfers Christi. Es ist bedauerlich, dass Kelly als viel belesener Mann bei der Beschreibung der reformierten Tradition keine nuanciertere Einschätzung erkennen ließ.

1131 Kelly, »Purchase and Redemption«, S. 263.

1132 Kelly, *Exposition of the Epistles of John*, S. 66.

gibt »Menschen, die erkauft, aber nicht wiedergeboren sind, und sie können sich vielleicht noch als Rebellen gegen seine Rechte herausstellen, obwohl er sie doch erkauft hat«¹¹³³. Diese Begrenzung ist mit dem Erlösungsgeschehen verbunden. Diese durch Christus erworbene Erlösung ist nicht »einfach eine Manifestation der Gnade, die man auch verachten und die unwirksam sein kann; sie ist ein Werk, das nicht versagen kann, eine Rettungsaktion, ein tatsächlich vermittelter und in Anspruch genommener Segen«, aber sie beschränkt sich allein auf die Gläubigen.¹¹³⁴

Bei seiner Verteidigung von universaler Sühnung und Erkaufung sowie von partikularer Stellvertretung und Erlösung glaubte Kelly, die biblische Ausgewogenheit erreicht zu haben, die sowohl Calvinisten als auch Arminianern immer entgangen war. In seinen Augen predigten beide Seiten nur einen Teil der Wahrheit. Er meinte, dass »jeder teilweise im Recht ist und sich teilweise im Irrtum befindet ... der Calvinist hat mit seiner Bekräftigung der partikularen Erlösung genauso recht wie der Arminianer, wenn er von einer universalen Erkaufung ausgeht. Aber sie befinden sich beide im Irrtum in ihrer mangelnden Unterscheidung von Erkaufung und Erlösung.«¹¹³⁵ Wie wir gesehen haben, betonen Schlüsseldokumente und Autoren des Calvinismus den unendlichen Wert und die Genugsamkeit des Opfers Christi, das die Grundlage für das universale Evangeliumsangebot bildet.¹¹³⁶ Dies ging für Kelly vielleicht nicht weit genug, oder er dachte möglicherweise mehr an den Hyper-Calvinismus¹¹³⁷; seine partikularistische Betonung schloss ihn jedoch aus dem arminianischen Lager aus und ordnete ihn in

1133 Kelly, »Purchase and Redemption«, S. 265. Vgl. Kellys Besprechung von 2. Petrus 2,1 in: Kelly, *Epistles of Peter*, S. 126.

1134 Kelly, »Purchase and Redemption«, S. 265, 280. Auch andere Autoren der *Brüder* machten oftmals diese Unterscheidung. Siehe z. B. W. Scott, *Exposition of the Revelation*, S. 140.

1135 Kelly, *Exposition of the Epistles of John*, S. 66. Vgl. Kelly, *Lectures on the Day of Atonement*, S. 59-60.

1136 Z. B. die Lehrregeln von Dordrecht II.3-6 in: Schaff, *Creeds of Christendom*, Bd. 3, S. 586.

1137 An anderer Stelle meint Kelly, dass ein Calvinist nicht »das Wort verstehen [könne], das einen dazu aufruft, das Evangelium jeder Kreatur zu predigen«. Kelly, *Great Olivet Prophecy*, S. 15. Aber es sei noch einmal gesagt: Dies ist nicht die Position des normativen Calvinismus, und Kelly war das sicherlich auch bekannt.

gewissem Maße in die calvinistische Tradition ein, auch wenn er selbst sich weigerte, diese Bezeichnung anzunehmen.

Charles Henry Mackintosh

Es überrascht wenig, dass Mackintosh in seinen Ansichten über das Sühnungswerk Darby und Kelly folgte, vor allem angesichts der Tatsache, dass Mackintosh – mit den Worten eines neueren Biografen – »der überragende Vermittler der Lehren J. N. Darbys«¹¹³⁸ war.

In einem Artikel über das Sühnungswerk sprach Mackintosh von seinen »beiden großen Aspekten«; dem ersten, auf Gott gerichteten Aspekt und dem zweiten, der auf die Sünder gerichtet ist.¹¹³⁹ Der erste hat mit der Sünde »in ihrem weitesten Sinne« und nicht mit der Vergebung von individuellen Sünden zu tun. Jede Infragestellung der Herrlichkeit und Wesensart Gottes, der durch die menschliche Sünde »in so widerlicher Weise verunehrt worden ist«, wurde dadurch beseitigt. Das ist der vorrangige Aspekt des Sühnungswerks, denn »es war unendlich wichtiger, dass Gott verherrlicht würde, als dass wir errettet würden«, obwohl beide Ziele durch das Werk Christi verwirklicht worden sind.¹¹⁴⁰ In dem auf Gott gerichteten Aspekt »ist Gott hinsichtlich [des Umgangs mit] der Sünde verherrlicht worden – seinen Forderungen wurde Genüge getan – seine Majestät hat sich erwiesen – sein Gesetz wurde groß gemacht – seine Eigenschaften wurden miteinander in Einklang gebracht«¹¹⁴¹. Auf dieser Grundlage kann das Evangelium allen frei verkündigt werden, nicht nur den Erwählten. Mackintosh verstand die Lehre der Schrift so, dass Christus für die Erwählten gestorben ist, aber in einem anderen Sinn für alle den Tod erlitten hat.

1138 »The arch-communicator of the teaching of J. N. Darby«. Cross, *Life and Times*, S. 44. In einer Anmerkung des Herausgebers in einem älteren Werk heißt es dazu: »Es wird oftmals gesagt, dass ›C. H. M. gleich J. N. D. ist, aber einfach und verständlich.« Noel, *History of the Brethren*, S. 158 Fußnote.

1139 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 6, S. 2 (»The Three Appearings«).

1140 A. a. O., S. 3.

1141 A. a. O., S. 5.

Indem er das Vorhandensein dieser beiden Stränge biblischer Lehre anerkannte, brachte Mackintosh einen seiner charakteristischen Einwände gegen die systematische Theologie vor: »Wir können genauso wenig Gottes Wort systematisieren, wie wir Gott selbst systematisieren können. Sein Wort, sein Herz und sein Wesen sind viel zu tiefgründig und umfassend, als dass sie in die Grenzen des weitesten und am besten entworfenen menschlichen Systems der Theologie eingepasst werden könnten, das jemals erdacht wurde. Wir werden immer wieder Schriftstellen finden, die nicht mit unserem System zusammenpassen.«¹¹⁴²

In diesem Kontext zielte Mackintosh auf die traditionellen calvinistischen und arminianischen Auslegungen hinsichtlich der Reichweite des Sühnungswerks. Obwohl er anerkannte, dass Christus in einer partikularen Weise für die Erwählten gestorben ist, so lehnte er die Praxis einiger Calvinisten ab, welche die universal zu verstehenden Stellen (Christi starb für alle) als nur für alle *Erwählten* geltend auslegten. Christi Werk der Sühnung ist in seiner Ausrichtung universal; und daher geht die Botschaft an die ganze Welt aus, statt sich nur auf die Welt der Erwählten zu beschränken. »Wenn [jedoch] jemand durch Gnade dies glaubt, so kann ihm weiterhin gesagt werden, dass Christus nicht nur die *Sünde* hinweggetan hat, sondern dass er auch seine *Sünden* getragen hat – die tatsächlichen Sünden all der Seinen – all derjenigen, die an seinen Namen glauben.«¹¹⁴³ In Anklang an Darbys diesbezügliche Gedanken fasste Mackintosh seine Position folgendermaßen zusammen: »Christus ist die *Sühnung* für die ganze Welt. Er ist der *Stellvertreter* für die Seinen geworden.«¹¹⁴⁴

Angesichts dieser Unterscheidung wurden oftmals Fragen zur Bedeutung von Johannes 1,29 gestellt (»das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt«). Wiederum in Anlehnung an Darby¹¹⁴⁵ verband Mackintosh diese Stelle mit »dem großen Sühnungs-

1142 A. a. O., S. 7. Vgl. [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 12-16.

1143 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 6, S. 8 (»The Three Appearings«).

1144 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 16.

1145 Darby, *Synopsis*, Bd. 3, S. 418-419.

werk Christi, kraft dessen jede Spur der Sünde aus der großen weiten Schöpfung Gottes einst ausgetilgt werden wird«¹¹⁴⁶. Dennoch »wird das ganze Ergebnis dieses Werkes nicht gesehen werden, bis die neuen Himmel und die neue Erde als ewige Wohnung der Gerechtigkeit hervorstrahlen werden«¹¹⁴⁷. Christi Werk ermöglichte es Gott, mit der Welt in seiner Gnade zu handeln. Zugleich ließ Mackintosh diesbezüglich Vorsicht walten und machte klar, dass der Text nicht davon spricht, dass das Lamm die *Sünden*¹¹⁴⁸ der Welt hinwegnimmt, wie die Arminianer gern sagen. »Wenn sich das so verhielte, dann könnte nie jemand verlorengehen. Eine solche Behauptung würde eine Grundlage für die schreckliche Irrlehre der Allversöhnung bieten ... Das sagt die Schrift nicht, sondern dies ist eine Lehre, die auf verhängnisvolle Weise Irrtum verbreitet.«¹¹⁴⁹ Er hob nachdrücklich hervor: »Es wird von Christus nie gesagt, dass er die *Sünden* der Welt getragen hätte«¹¹⁵⁰, sondern nur die der Gläubigen. So zählt auch Mackintosh zu den Vertretern einer universalen Sühnung und einer partikularen Stellvertretung. Ersteres begründet die Evangeliumsverkündigung an alle Menschen, Letzteres stellt sicher, dass die Sünden des Volkes Gottes tatsächlich und wirksam weggetragen worden sind.

F. W. Grant

Mit F. W. Grant haben wir einen Autor, der von der maßgeblichen Position der *Brüder* ein wenig abwich, obwohl er zugleich einige ihrer Betonungen beibehielt. Grant war angesichts des vollen Nachdrucks, mit dem Darby die Partikularität betonte, anscheinend nicht glücklich. Er beschrieb die typische *Brüder*-Position folgendermaßen: »Am Kreuz gab es ein Werk für alle und daneben ein *besonderes* Werk für die Erwählten – ein doppeltes Sühnungs-

1146 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 16. Vgl. Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 2, S. 262.

1147 Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 2, S. 262.

1148 A. d. H.: Man beachte hier und im Folgenden die Mehrzahlform.

1149 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 16.

1150 Mackintosh, *Short Papers*, Bd. 2, S. 262.

werk also; eine Sühnung für alle und eine Stellvertretung für die Erwählten. Mit anderen Worten, man hält daher sowohl das arminianische Sühnungswerk als auch das calvinistische Sühnungswerk für wahr; und beide lassen sich im Werk Christi finden.«¹¹⁵¹ Grant lehnte diese Position ab, weil sie zu »viel Verwirrung und falschen Schriftauslegungen«¹¹⁵² führe.

Seine eigene Sicht kam in einer Antwort auf den amerikanischen Methodisten und *Brüder*-Kritiker, Daniel Steele, zum Ausdruck, der den Calvinismus der Bewegung ins Visier nahm. Steele war ein Arminianer, der das Sühnungswerk als Akt der moralischen Regierung Gottes betrachtete. Seiner Argumentation zufolge führte das entsprechende Konzept der *Brüder* (Sühnungswerk als stellvertretendes Strafleiden) sie unausweichlich zu einer begrenzten Sühnung, wobei Christus allein die Strafe für die Erwählten trug. Interessanterweise fiel Steele auf, dass die *Brüder* es vermieden, eine im Calvinismus übliche Terminologie zu gebrauchen, aber er meinte, dass dies nur dazu diene, ihre Lehre »den im arminianischen Glauben Erzogenen schmackhafter zu machen«¹¹⁵³. Grant erwiderte darauf, dass »die Plymouth-Brüder gemeinhin *nicht* an eine ›begrenzte Sühnung‹ im herkömmlichen Sinne glauben«¹¹⁵⁴. Er legte anschließend seine eigene Sicht dar (ohne zu behaupten, für alle *Brüder* zu sprechen). Ihr zufolge hat Christus die Strafe und den vollen Zorn Gottes weder für die Welt getragen, denn das wäre Allversöhnung, noch habe er dies für die Erwählten als einer bestimmten Anzahl von Menschen getan, denn das wäre begrenzte Sühnung und »würde keine Grundlage für ein universales Heilsangebot bieten«¹¹⁵⁵. Stattdessen erwirkte Christus Sühnung für sein Volk – »eine Genugtuung, die *der ganzen Welt unter der Bedingung des Glaubens* offensteht; tatsächlich eine solche *für alle Gläuben-*

1151 Grant, *Atonement*, S. 190-191.

1152 Es sollte angemerkt werden, dass er Darbys und Kellys Unterscheidung zwischen Erkaufung und Erlösung sehr wohl vertrat. Siehe Grant, *Numerical Bible: Hebrews to Revelation*, S. 183-184.

1153 Steele, *Substitute for Holiness*, S. 130.

1154 Grant, *Miscellaneous Writings*, Bd. 2, S. 26 (»Christian Holiness«).

1155 A. a. O., Bd. 2, S. 27-28.

den«. Deshalb »ist das Sühnungswerk unbegrenzt in seinem Wert und seiner Verfügbarkeit für alle Menschen – und begrenzt nur durch den Unglauben, der es verachtet und ablehnt«¹¹⁵⁶. Grant glaubte, dass seine Sicht Arminianern eingängig wäre, da sie in seinen Augen alle Schwierigkeiten auflöste.

Grant benutzte wie andere *Brüder* die Symbolik der beiden Böcke vom großen Versöhnungstag in 3. Mose 16, um von Sühnung und Stellvertretung zu sprechen. Im Gegensatz zu Darby trennte Grant jedoch die Stellvertretung nicht von der Sühnung, indem er davon absah, die Sühnung ausschließlich dem Bock des Herrn und die Stellvertretung dem Bock des Volkes zuzuschreiben, wie dies dem gängigen Denken der *Brüder* entsprach.¹¹⁵⁷ Vielmehr behauptete er, dass die Sühnung *durch* die Stellvertretung vollbracht werde; die zwei könnten nicht getrennt werden. Er führte aus: »Der Bock, auf den das Los für den Herrn gefallen ist ... spricht eindeutig genauso von Stellvertretung, wie er von Sühnung zeugt.«¹¹⁵⁸ Weiterhin meinte er, dass die Sühnung für die Sünden der ganzen Welt geschehen sei – nicht einfach nur für die Sünde allgemein. Aber wenn Sühnung durch Stellvertretung stattfindet, bedeutet das nicht, dass Christus dann der Stellvertreter für die gesamte Welt ist? Hier stimmte Grant mit Darby überein, auch wenn er dabei nicht die logische Folgerung seines Arguments beibehielt. »Ein Stellvertreter für die Welt konnte der Herr nicht sein, sonst ergäbe sich daraus folgerichtig die Allversöhnung, und es könnte kein Gericht für eine einzige Seele geben. Aber das ist ein schrecklicher Irrtum und keineswegs wahr; ein Irrtum, der nun Tausende verblendet.«¹¹⁵⁹ Er lehnte die arminianische Position klar ab, aber er war auch nicht bereit zu sagen, dass die Stellvertretung nur für die Erwählten gelte. Das wäre gleichbedeutend mit begrenzter Sühnung und würde keine Grundlage dafür bieten, das Werk Christi allen anzubieten. Grant erkannte an, dass es angemessen ist, von Christi

1156 A. a. O., Bd. 2, S. 28.

1157 Aus diesem Grund hielten manche *Brüder* seine Ansichten für »äußerst fragwürdig«. Noel, *History of the Brethren*, Bd. 1, S. 337, 339.

1158 Grant, *Atonement*, S. 104.

1159 A. a. O., S. 108. Vgl. Grant, *Miscellaneous Writings*, Bd. 2, S. 24 (»Christian Holiness«).

Tod als genugsam für die Welt und als von höchstem Wert zu sprechen, aber das macht ihn nicht für die ganze Welt *verfügbar*. Gemäß seiner Schlussfolgerung ist Christus daher »der Stellvertreter *seines Volkes*, aber eben nicht eines Volkes, dessen Größe zahlenmäßig genau festgelegt ist, sondern dahin gehend, dass es alle einschließt, die auf die Einladungen seiner Gnade reagieren, selbst wenn diese Menge die ganze Welt umfasste«¹¹⁶⁰.

In Grants Position scheint es sowohl theologische Unklarheiten als auch logische Brüche zu geben. Er hält an der Sühnung durch Stellvertretung und daran fest, dass Christus die Sühnung – aber nicht die Stellvertretung – für die Sünden der ganzen Welt ist. Christus trug demzufolge nicht die Sünden der Welt, aber er trug auch nicht die Sünden einer bestimmten Anzahl von Menschen. Vielmehr trug er die Sünden der Gläubigen. Aber das lässt die offensichtliche Frage aufkommen, ob denn nun die Gläubigen eine bestimmte Anzahl von Menschen darstellen. Sowohl Calvinisten als auch Arminianer behaupten dies, wobei sie auch davon ausgehen, dass diese Gläubigen Gott bekannt sind, entweder durch souveräne Erwählung (Calvinismus) oder durch vorhergesehenen Glauben (Arminianismus).

Grant wollte aber Erwählung in keiner Weise mit dem Sühnungswerk in Verbindung bringen. Obwohl er an die Erwählung glaubte,¹¹⁶¹ meinte er, dass »die im Sühnungswerk getroffene Vorkehrung nicht einfach nur für die Erwählten gilt. Es ist die Vorkehrung hinsichtlich eines Stellvertreters, die sich nicht auf eine abgezählte Schar von *Einzelpersonen*, sondern auf eine bestimmte *Gemeinschaft [class]* bezieht.«¹¹⁶² Christus trug demgemäß die Sünden »derjenigen, die den Stellvertreter annehmen, ohne dass darin auch nur ansatzweise eine starre, exakte Zahl inbegriffen wäre«¹¹⁶³.

Im Grunde behauptete Grant, dass Christus für eine bestimmte Gemeinschaft gestorben sei (nicht für Einzelpersonen), nämlich

1160 Grant, *Atonement*, S. 109.

1161 Z. B. a. a. O., S. 109 und 193. Siehe auch Kapitel 5 in Bezug auf Grants Sicht der Erwählung.

1162 [Grant], »Some Further Notes«, S. 27.

1163 A. a. O., S. 28.

für die Glaubenden. Sobald ein Einzelner glaube, so gelange er (ob Mann oder Frau) »in diese Gemeinschaft hinein – unter die Menschen, denen das stellvertretende Opfer [von Gott] zugerechnet worden ist«¹¹⁶⁴. Diese Position weist, wie es scheint, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Lehre von der korporativen Erwählung auf, die besagt, dass Gott nicht Einzelne zum Heil, sondern vielmehr die Gemeinde erwählte. Sobald ein Mensch glaubt, wird der Betreffende – ob Mann oder Frau – Teil der Gemeinde und ist somit erwählt. Grant hingegen bekräftigte weiterhin eine individuelle Erwählung, indem er darlegte: »Mir kommt es absolut nicht in den Sinn, die Wahrheit und Notwendigkeit der Erwählung infrage zu stellen; was ich aber absolut ablehne, ist, dass [im Sühnungswerk] faktisch nur für die Erwählten Vorkehrung getroffen sein soll.«¹¹⁶⁵ Was Grant offensichtlich zu dieser Position veranlasste, war der Wunsch, das Evangelium allen anbieten zu können: »Die Genügsamkeit des Sühnungswerks für alle muss tatsächlich vorhanden sein, damit der darauf gegründete allgemeine Ruf ernst gemeint sein kann.«¹¹⁶⁵ Grant beschrieb seine Position als »bedingte Sühnung«. Er schrieb: »[Christus] trug die Sünden der Gläubigen am Kreuz, und dies entspricht dem bisher Gesagten – dass die Wirksamkeit des Sühnungswerks bedingt ist (bedingt durch den Glauben). [Durch das Festhalten daran], dass [Christus] die Sünden der Gläubigen getragen hat, wird der die Sühnung betreffende Universalismus in all seinen Schattierungen ganz und gar verworfen. Nur *ihre* Sünden werden getragen, obwohl das Sühnungswerk für die Sünden *der ganzen Welt* ist; und die Pflicht sowie die Verantwortung zum Glauben müssen deshalb jeder Kreatur eindringlich gepredigt werden.«¹¹⁶⁶

Grant argumentierte, dass die Sünden der Gläubigen von Christus getragen wurden, jedoch erst, wenn sie tatsächlich glauben. Dies führte zu folgender gewundener Erklärung:

1164 Ebenda.

1165 Ebenda.

1166 Grant, *Atonement*, S. 191-192.

Die Sünden der Gläubigen wurden tatsächlich vor 1800 Jahren getragen; aber nur, wenn Menschen gläubig werden, sind deshalb ihre Sünden getragen. Derselbe Mensch, der heute gläubig wird und dessen Sünden vor 1800 Jahren getragen wurden, war nicht nur gestern [noch] außerstande zu sagen, dass seine Sünden getragen wurden, sondern sie waren auch gestern tatsächlich noch nicht getragen, obwohl das Werk vor 1800 Jahren getan wurde. Aber es wurde für Gläubige getan, und erst seit heute ist er ein Gläubiger. Das Sühnungswerk hat erst jetzt seine eigentliche Wirksamkeit für ihn: Er ist gerechtfertigt durch den Glauben.¹¹⁶⁷

Unter den Autoren der *Brüder* kam Grant dem hypothetischen Universalismus am nächsten, da er ein »bedingt wirksames« Sühnungswerk für die ganze Welt vertrat. Es ist nicht nur auf die Erwählten oder irgendeine festgelegte Zahl von Menschen begrenzt, sondern steht wahrhaftig allen zur Verfügung, die glauben werden. Grants Position kann nicht als arminianisch bezeichnet werden, denn er lehnte die Ansicht ab, dass Christus die Sünden der Welt getragen habe. Seinen Worten zufolge ging es bei Christi Tod nicht um die Möglichkeit, sondern um die Tatsächlichkeit der Errettung von Menschen; aufgrund seines Todes sei die Erlösung eine Realität, doch das treffe auf die Welt nicht zu.¹¹⁶⁸ Zudem vertrat er eine calvinistische Position zur Erwählung, glaubte aber, die Erwählung stehe in keiner Beziehung zum Sühnungswerk. Obwohl er sich in etliche theologische Knoten verstrickte, so zeigt sein ziemlich verworrener Umgang mit dem Thema gut, wie weit einige Autoren der *Brüder* gingen, um ihre Position als »biblisch« abzusichern, ohne von systematischer Theologie beeinträchtigt zu sein. Ironischerweise war in Grants Augen »all das vollkommen einfach«¹¹⁶⁹ und »hell[t]e zahlreiche Unklarheiten auf«¹¹⁷⁰.

1167 A. a. O., S. 192.

1168 Grant, *Atonement*, S. 187.

1169 A. a. O., S. 192.

1170 A. a. O., S. 106.

Die vorhergehenden Kapitel haben bereits die Bedeutung von Donald Ross für das »offene Brüdertum« durch die Evangeliums- und Zeitschriftenarbeit herausgestellt.¹¹⁷¹ Aufgrund seiner calvinistischen Wurzeln und seiner flammenden Evangeliumspredigten ergibt sein Leben und Wirken eine faszinierende Fallstudie für das Thema des aktuellen Kapitels. Als Ross beschuldigt wurde, Morisonianismus zu lehren, stritt er diesen Vorwurf vehement ab und sagte schlicht: »Ich glaube an die partikulare Erlösung.«¹¹⁷² Diese Aussage stammt aus dem Jahr 1867, also aus der Zeit vor seinem Anschluss an die *Brüder*. Allerdings waren seine Ausführungen über die Reichweite des Sühnungswerks in späteren Jahren weniger präzise; dessen ungeachtet spiegeln sie jedoch die Betonung der *Brüder* sowohl der universalen als auch der partikularen Seite [des Sühnungswerks] wider.

Obwohl Ross in der Folgezeit nicht mehr an reformierten Bekenntnissen festhielt und auch davon absah, sich weiterhin der Westminster-Standards zu bedienen, um Lehrfragen zu erklären,¹¹⁷³ so lehnte er doch weiterhin die morisonianische Version der universalen Erlösung ab. Morison hatte geschrieben, dass das Opfer Christi ein Geschenk »an alle Menschen überall [sei], ohne Unterschied, Ausnahme oder Ansehen der Person« und »eine echte Sühnung [*propitiation*] für die Sünden der Welt«; und dass der Heilige Geist dahin gehend wirke, »auf die Seelen aller Menschen die Vorkehrungen der göttlichen Gnade anzuwenden«¹¹⁷⁴. Diese Formulierung wurde in das Lehrbekenntnis der Evangelical Union aufgenommen.¹¹⁷⁵ Aber eben genau diese Ausdrucksweise war es, die Ross ablehnte. Als er seine Verkündigung darstellte, schrieb er:

1171 Ross identifizierte sich mit den *offenen Brüdern* und nannte »Mr Müller von der Bethesda Chapel, den Gründer der Waisenhäuser von Bristol ... einen – oder vielleicht den bedeutendsten – aus unserem Kreis.« D. Ross, »A Clear Statement«, S. 6.

1172 C. Ross, *Donald Ross*, S. 86-88.

1173 Siehe die Besprechung in Kapitel 5.

1174 Adamson, *Life*, S. 240.

1175 Ebenda.

»Wir weichen etwas ab vom Papsttum und Armenianismus [*sic!*] und von Gesetzlichkeit – von Dingen, die gemeinhin gepredigt werden ... Und wir reden auch nicht davon, dass ›der Geist die von Christus erkaufte Erlösung auf uns *anwendet*. Das halten wir für ziemlich schriftwidrig.«¹¹⁷⁶

Nach ungefähr einem Jahrzehnt bei den *Brüdern* beantwortete Ross folgende Frage eines Lesers seiner Zeitschrift, *The Barley Cake*: »Starb Christus für die Sünde und die Sünden aller; das heißt: Können wir dem Gottlosen sagen, dass Christus für seine Sünden gestorben ist, oder können wir das nur Gläubigen so sagen?« Ross' Antwort darauf ist nicht ganz deutlich, aber sie spiegelt die Themen der *Brüder* wider. Er berief sich z. B. auf die beiden Böcke aus 3. Mose 16 und merkte an, dass das Blut des ersten Bockes auf den Gnadenstuhl gesprengt wurde, um den Forderungen Gottes Genüge zu tun. Dieses Bild entspreche heutzutage dem auf diese Weise geöffneten Weg, um jedem Geschöpf das Evangelium verkündigen zu können.¹¹⁷⁷ Auf den zweiten Bock wurden die Sünden des Volkes bekannt, womit das Aufheben der Sünde durch Christus bezeichnet werde (wie in Hebr 9,26). Ross erklärte dann: »Die Schrift weiß nichts von einer ›begrenzten oder unbegrenzten Sühnung.« Er verdeutlichte dies, indem er hinzufügte: »Das Ganze zielt auf den Glauben ab – auf all diejenigen, die da *glauben*.«¹¹⁷⁸ Ross war also nicht gewillt zu sagen, dass Christus für die Sünden der Welt gestorben ist. Es kann sein – insbesondere angesichts seiner Berufung auf die beiden Böcke in 3. Mose 16 –, dass er Darbys Unterscheidung zwischen universaler Sühnung und partikularer Stellvertretung vertrat. Der Sprachgebrauch unterscheidet sich hier jedoch. Weil seine Antwort recht vage ist, kann man sie auch im Sinne Grants auslegen – dass Christus nicht die Sünden der Welt oder der Erwählten trug, sondern (wie oben erwähnt) die der Gläubigen.

1176 D. Ross, »A Clear Statement«, S. 5.

1177 [D. Ross], »Question 14«, S. 79-80.

1178 A. a. O., S. 80.

In einem Artikel von 1885 formulierte Ross die Position der *Brüder* zu universaler Erkaufung und partikularer Erlösung. Auf der Grundlage von Matthäus 13,44 und 2. Petrus 2,1 meinte er, Christus habe die Welt erkauft, aber »nur die Seinen erlöst – nicht alle Menschen sind erlöst, sonst würde niemand verlorengehen«¹¹⁷⁹. Er stellte sich der Frage nach »der Zielrichtung, Absicht und Reichweite des ›Sühnungswerks‹« 1896 nochmals, aber anscheinend war es sein primäres Ziel, sowohl die traditionellen calvinistischen als auch arminianischen Antworten zu kritisieren, statt eine klare Stellungnahme bezüglich seiner eigenen Position abzugeben.¹¹⁸⁰

Wir folgern daraus, dass Ross' diesbezügliche Position deutlich durch das Gedankengut der *Brüder* geformt worden ist. Bevor er sich den *Brüdern* anschloss, vertrat er offen und bereitwillig die calvinistische Sicht einer partikularen Erlösung. Später war er diesbezüglich etwas nuancierter, da er nicht mit irgendeiner theologischen Richtung gleichgesetzt werden wollte. Damit näherte er sich jedoch nicht dem Arminianismus an, denn er konnte sagen, dass die Vorstellung, dass Christus für jeden Menschen gestorben sei, »in Gottes Buch von Anfang bis Ende nicht zu finden ist«¹¹⁸¹. Wie viele *Brüder* vertrat er die universalen und partikularen Aspekte des Sühnungswerks und war dabei überzeugt, an der Schrift und nicht an theologischen Systemen festzuhalten.

Sir Robert Anderson

In Andersons bekanntem Werk, *The Gospel and Its Ministry*, wird in einem Kapitel über Stellvertretung die inzwischen vertraute Position der *Brüder* dargelegt. Darin wies er darauf hin, dass der Ausdruck »Sünde tragen« sinnbildlich vom Sündopfer des Alten Testaments spricht und dass die »Stellvertretung ein wesent-

1179 [D. Ross], »His Own Blood«, S. 116. Vgl. [D. Ross], »Counter Truths«, S. 66, wo er meinte: »Christus erkaufte durch sein Sterben alles, sogar die Erde selbst (Mt 13,44). Aber ein Lösegeld zahlte er nur für ›viele.«

1180 [D. Ross], »The Atonement«, S. 24-27.

1181 A. a. O., S. 26.

liches Charakteristikum davon ist«. Zugleich stellte Anderson fest: »Die Schrift spricht nie vom Tod Christi in seiner Beziehung zum Ungläubigen – dem nicht Erretteten – in einer Sprache, die auf das Sündopfer zurückgreift.«¹¹⁸² Petrus konnte sagen: »[Christus hat] selbst unsere Sünden an seinem Leib auf dem Holz getragen«, als er Gläubige ansprach (1Petr 2,24), aber Paulus gebrauchte diese Sprache nicht, wenn er sich an Ungläubige wandte (z. B. Apg 13,16-41; 17,22-31). Durch das Blut des Passahlamms beim Auszug aus Ägypten vorgeschattet, ist der Tod Christi die gerechte Grundlage, wodurch Gott einen Sünder reinigen kann, aber der Betreffende – ob Mann oder Frau – kann die Sprache der Stellvertretung erst dann für sich in Anspruch nehmen, wenn das Blut auf ihn, den Sünder, angewendet worden ist. Anderson erkannte, dass das Werk Christi »einen wichtigen und realen Aspekt bezüglich der Welt« hat, aber zu behaupten, dass Stellvertretung für den Unbekehrten gelte, sei »vollkommen falsch; und der Irrtum ist nur umso gefährlicher aufgrund der verdrehten Wahrheit, die er zu enthalten scheint«¹¹⁸³.

Erst wenn der Sünder gläubig wird, »wird er so tief gehend mit [Christus] in seinem ganzen stellvertretenden Werk eingemacht, dass er von Golgatha so reden kann, als sei die Kreuzigung erst gestern geschehen«¹¹⁸⁴. Doch habe man kein Recht, gegenüber dem Sünder vor diesem Zeitpunkt von Stellvertretung zu sprechen. Anderson beschließt seine diesbezüglichen Ausführungen folgendermaßen:

Für den Wert des Todes Christi gibt es im Blick auf Gott absolut keine Grenze; und zwischen Nord- und Südpol gibt es nicht ein einziges Kind Adams, das dessen Kraft nicht erfahren und die Versöhnung [*reconciliation*] empfangen könnte, die [Christi Tod] erbracht hat. Und auf der Grundlage dieser vollbrachten Versöhnung wird ohne Zurückhaltung oder Doppeldeutigkeit allen Vergebung verkündigt. Aber es sind nur »*alle, die glau-*

1182 Anderson, *The Gospel and Its Ministry*, S. 92.

1183 A. a. O., S. 93.

1184 A. a. O., S. 97.

ben«, die gerechtfertigt werden; und wenn wir gefragt werden, warum – angesichts der Unumschränktheit der grenzenlosen Liebe und der Allmacht [Gottes] – nur die wenigen und nicht die vielen errettet werden, dann können wir uns nur in die Arme der göttlichen Souveränität fallen lassen und ausrufen: »O Tiefe des Reichtums, sowohl der Weisheit als auch der Erkenntnis Gottes! Wie unerforschlich sind seine Gerichte und unergründlich seine Wege!«¹¹⁸⁵

Dieser Passage folgt eine Fußnote, die den zweifachen Aspekt des Sühnungswerks zusammenfasst, wie er in den beiden Böcken des großen Versöhnungstags gesehen wird; dies bestätigt im Wesentlichen, dass *offene Brüder* wie Anderson in Fragen der Stellvertretung und Sühnung von Darby und anderen Autoren der *exklusiven Brüder* beeinflusst worden sind.

Alexander Marshall

Die vorangegangenen Kapitel haben gezeigt, dass Alexander Marshall eine voll ausgeformte arminianische Theologie mitbrachte, als er die Evangelical Union verließ, um sich den *Brüdern* anzuschließen. So wurde er faktisch die Stimme für unbegrenzte Sühnung innerhalb der Bewegung. Als Henry Pickering Marshalls morisonianischen Hintergrund beschrieb, meinte er: »Der Hauptpunkt, an dem ihre Sichtweise [d. h. die der Morisonianer] von der Auffassung anderer abwich, war ›die Reichweite des Sühnungswerks«, denn die ihr angehörenden Gläubigen waren tief überzeugte Arminianer bzw. diejenigen, die an dem ›jeder, der da [will]‹ [*whosoever*]¹¹⁸⁶] festhielten.« Pickering fügte hinzu: »Diese Art von Prägung in jungen Jahren offenbarte sich in allem, was Alex[ander]

1185 A. a. O., S. 98-99. A. d. H.: In Bezug auf die am Schluss zitierte Bibelstelle vgl. Römer 11,33.

1186 A. d. Ü.: Vgl. Johannes 3,15-16; 4,13-14; Offenbarung 22,17 u. v. a. A. d. H.: Die Belege beziehen sich auf den Wortlaut der KJV. In deutschen Bibeln wird der Ausdruck »who-soever« in den betreffenden Stellen verschieden wiedergegeben.

Marshall predigte oder schrieb, und er war stets bereit – auf freundliche Weise natürlich –, für diese Sicht der Wahrheit zu kämpfen.«¹¹⁸⁷ So schrieb Pickering auch im Vorwort von Marshalls Biografie: »So stark war seine Überzeugung, dass ›Christus für alle starb‹, dass er Auseinandersetzungen mit Leuten, die calvinistischen Ansichten zuneigten, fast zu genießen schien.«¹¹⁸⁸

Marshalls Bereitschaft zum Kampf für das unbegrenzte Sühnungswerk zeigt sich in einem Brief an den Herausgeber der Zeitschrift *The Golden Lamp*. Eine Antwort auf folgende Frage eines Lesers im Jahr 1880 hatte Marshalls Einspruch erregt: »Ist es richtig zu sagen: ›Christus hat Sühnung für die Sünde der Welt bewirkt?‹« Der Herausgeber, Henry Groves, hatte darauf geantwortet, dass dies genau dasjenige sei, was 1. Johannes 2,2 sage. Sühnung ist auf Gott ausgerichtet und deshalb universal; sie ist die Grundlage, auf der das Evangelium an alle ergeht. Aber im Blick auf die Menschen ist [die Sühnung] an die Bedingung des Glaubens und ihrer Annahme geknüpft. Groves fügte hinzu, es sei »falsch zu sagen, dass die Sünden der ganzen Welt gesühnt seien; das würde zu einer Allversöhnung führen, einer Lehre, die die Schrift in klarster Weise zurückweist«¹¹⁸⁹.

Marshall lehnte diese Begrenzung des Sühnungswerks ab. Er schrieb: »Demzufolge kann ein Mensch nicht wissen, ob Christus für ihn gestorben ist, bis er die Heilsgewissheit erlangt. Ich habe bisher geglaubt, dass ein Mensch keine Heilsgewissheit haben könnte, ohne dass er wüsste, dass Christus für ihn gestorben ist.«¹¹⁹⁰

Marshall glaubte nicht, dass jeder, dessen Sünden gesühnt wurden, auch notwendigerweise errettet wird. Er argumentierte, dass – wenn es nur einen einzigen Sünder gäbe, für den Christus sein Blut nicht vergossen hätte – es für einen solchen dann nicht möglich

1187 Pickering, »Home-calling of a True Gospel Warrior«, S. 411.

1188 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 4. In Bezug auf ein Beispiel dieses Eifers siehe die Beschreibung von Marshalls Diskussion mit dem Calvinisten A. W. Pink in: Pink, *Letters of an Itinerant Preacher*, S. 42-43.

1189 [H. Groves], »Notes and Replies«, S. 168.

1190 Hawthorn, *Alexander Marshall*, S. 23. Marshalls Brief wurde anscheinend nicht in *The Golden Lamp* abgedruckt.

wäre, errettet zu werden. Um das Evangelium zu predigen, müsse man seinen Worten zufolge dem Ungläubigen verkündigen, dass Christus für seine Sünden gestorben ist. Wenn jemand die Vorstellung vertrete, dass Christus für die Erwählten oder einfach für »Sünder« gestorben sei, bringe das keinen Frieden mit sich. »Ich muss glauben, dass er für meine Sünden gestorben ist, und wenn es meine Pflicht ist, das zu glauben, dann muss es wahr sein, ob ich es glaube oder nicht.«¹¹⁹¹

Marshall konnte die Vorstellung nicht akzeptieren, dass es sowohl universale als auch partikuläre Aspekte im Sühnungswerk gibt. Aber eine derartige Abneigung gegenüber dieser Sichtweise, die diesbezüglich beide Aspekte hervorhebt, war Teil des morisonianischen Erbes, das er mitbrachte, als er zu den *Brüdern* kam. Sein Biograf führte in Zusammenhang mit der Darstellung der Position der Evangelical Union zum Ausmaß des Sühnungswerks Folgendes aus: »Mr Marshall war ein entschiedener Unterstützer von Dr. Morison.«¹¹⁹² In einem Lehrbekenntnis der Evangelical Union heißt es zur Frage der Reichweite dieses Werkes: »Wir lehnen das moderne Dogma eines zweifachen Bezugs im Sühnungswerk ab – eines bestimmten und wirksamen Bezugs zu den Erwählten, und eines allgemeinen und nicht-wirksamen Bezugs zu den Nicht-Erwählten.« Solch eine theologische Position sei weiter nichts als die zweideutige Vorsichtsmaßnahme derjenigen, die mit »einem Fuß im Calvinismus und mit dem anderen außerhalb davon« stehen wollen, aber ihr »fehlt die Grundlage der Schrift ebenso wie die der Vernunft«¹¹⁹³. Folglich gab Marshall in seinen Predigten der begrenzten Stellvertretung keinen Raum und hatte keine Probleme damit – wie es viele andere *Brüder* sehr wohl hatten –, den Unbekehrten zu sagen, dass Christus für ihre Sünden gestorben sei.¹¹⁹⁴ Er glaubte, dass die calvinistische Lehre vom Sühnungswerk

1191 A. a. O., S. 26.

1192 A. a. O., S. 10.

1193 A. a. O., S. 11-12.

1194 Z. B. Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 17, 21. Marshall, *God's Wonderful Love*, S. 13. Marshall, *Will a God of Love Punish?*, S. 30-31.

nichts weniger als ein Hemmnis für das Evangelium sei.¹¹⁹⁵ 1927, ein Jahr vor seinem Tod, drängte er die Leser von *The Witness* dazu, die alte Ansicht der *Brüder* hinter sich zu lassen und die Position eines unbegrenzten Sühnungswerks zu übernehmen, bei der sie einem Ungläubigen – ob Mann oder Frau – freimütig sagen könnten, dass Christus für seine Sünden gestorben ist.¹¹⁹⁶

Das Evangelium weitergeben

Die Verkündigung der Evangelisten unter den *Brüdern*, die aus einem Erweckungshintergrund kamen, lag nicht immer vollkommen auf einer Linie mit den führenden Autoren und Lehrern der Bewegung.¹¹⁹⁷ Ohne Zweifel ließen einige *Brüder*-Evangelisten keine besondere Sorgfalt walten, wenn es um die Partikularität der Stellvertretung ging, und vielleicht vertraten einige (zusätzlich zu Marshall) auch die Position eines unbegrenzten Sühnungswerks. Einer der Kritiker der *Brüder*, Thomas Houston – zugegebenermaßen nicht die zuverlässigste Quelle –, behauptete, »eine beträchtliche Anzahl dieser Lehrer [seien] in ihren Prinzipien arminianisch«, indem sie die Erwählung leugnen und an einem unbegrenzten Sühnungswerk festhalten würden. Für Houston waren die *Brüder*-Evangelisten typische Erweckungsprediger. Seine Kritik lautete folgendermaßen: »Viele der Appelle von Laien-Erweckungspredigern richten sich an alle möglichen Personen mit der nachdrücklichen Zusicherung, Christus sei für jeden Einzelnen von ihnen gestorben.«¹¹⁹⁸

Es ist schwierig, die Position der Erweckungsevangelisten unter den *Brüdern* hinsichtlich der Reichweite des Sühnungswerks einzuschätzen, da die meisten von ihnen nicht besonders viel Material mit theologischem Charakter veröffentlicht haben. Einen kleinen

1195 Marshall, »A Visit«, S. 149.

1196 Marshall, »Telling a Sinner«, S. 131.

1197 Belegmaterial dafür wird in Kapitel 7 dargeboten.

1198 Houston, *Plymouthism*, S. 25-26.

Einblick, wie Donald Munro das Evangelium den Unbekehrten vorstellte, bekommen wir anhand eines Briefes, den er an seinen ungläubigen Neffen schrieb. Munro erklärte seinem Neffen, dass Gott »DICH LIEBT« und seinen Sohn gab, »damit DU, ein verlorener Sünder, nicht verlorengehen, sondern ewiges Leben haben mögest. Und um DICH zu retten, wurde jener geliebte Sohn Gottes, der Herr Jesus, am Kreuz erhöht; er starb für arme Sünder, starb für DICH, trug die unseren Sünden gebührende Strafe ... Und durch seinen Tod am Kreuz zur Sühnung der Sünden hat er Gott gegenüber, was unsere Sünden betrifft, volle Genüge getan.«¹¹⁹⁹ Hinsichtlich dieses Zitats ist Folgendes interessant: Nachdem Munro seinem Neffen gesagt hatte, dass Christus »für DICH [starb]«, änderte er das Personalpronomen, indem er fortfuhr: »[Er] trug die *unseren* Sünden gebührende Strafe.« War der Wechsel [von der zweiten Person Singular] in die erste Person Plural theologisch motiviert? Es ist möglich, aber nicht zweifelsfrei schlüssig, denn ein paar Sätze weiter sagte er: »Christus starb für deine Sünden«¹²⁰⁰ – ein Ausdruck, hinsichtlich dessen viele *Brüder* Ungläubigen gegenüber Bedenken hatten. Wie wir gesehen haben, betonte Darby mit allem Nachdruck: »Es wird in [der Schrift] nie gesagt, dass Christus für die Sünden der Welt gestorben ist.«¹²⁰¹ In seiner eigenen Verkündigung hatte er nichts gegen den Ausdruck, dass Christus »unsere Sünden« getragen hat,¹²⁰² denn das war die Sprache der Schrift,¹²⁰³ aber er war oft theologisch sehr präzise in seinen Aussagen. In einer Predigt konzentrierte er sich z. B. auf den Tod Christi für *Sünder*: »[Gott] ruft Sünder mit einer Liebe, die sich stärker als der Tod erwiesen hat. Der Sohn Gottes stieg für Sünder hinab in den Staub des Todes; der Sohn Gottes lieferte sich für Sünder der Macht Satans aus; der Sohn Gottes lieferte sich für Sünder der Macht des Zornes Gottes

1199 Richie, *Donald Munro*, S. 68. Hervorhebung im Original.

1200 A. a. O., S. 69.

1201 Darby, *CW*, Bd. 21, S. 199.

1202 Z. B. Darby, *Notes of Addresses*, S. 3.

1203 Darby, *CW*, Bd. 19, S. 243.

aus ... Christus ist wiederauferstanden, und ist lebendig zur Rechten Gottes. »Alles ist bereit; kommt zur Hochzeit.«¹²⁰⁴

Darby war kein Hyper-Calvinist, denn er zögerte nicht, *alle* Sünder zum Glauben an Christus aufzurufen, aber weder wandte er sich in der Verkündigung von seinem Calvinismus ab, noch kapitulierte er vor der Lehre vom universalen Sühnungswerk, wie folgende Passage verdeutlicht: »Euch, in denen das Wort Gottes noch nicht Wurzeln geschlagen hat, stelle ich Christus als Heiland vor. Eure Sünden stehen zwischen euch und dem Vater. Solange diese nicht entfernt sind, könnt ihr keinerlei Gemeinschaft mit ihm haben. Christus kann eure Sünden wegnehmen, weil er sein Blut dafür gegeben hat. Glaubt an ihn, und er wird dies tun ... Möge der Herr eure Herzen dahin lenken! Möge er Christus all denen unter uns offenbaren, die ihn vielleicht noch nicht kennen!«¹²⁰⁵

Nicht alle waren jedoch in ihrer Evangeliumsverkündigung derart sorgfältig. Ja, es war sogar die Sorge um die richtige Verkündigung des Evangeliums, die Darby veranlasste, seinen Artikel über »Sühnung und Stellvertretung« zu veröffentlichen. Er begann seine Ausführungen mit den Worten: »Mein Umgang mit den Heiligen – und besonders mit den Verkündigern unter ihnen – hat mich zu der Entdeckung geführt, dass ein Großteil der Unklarheit in der Art und Weise, wie sie das Evangelium darlegen ... aus der fehlenden Unterscheidung zwischen Sühnung und Stellvertretung herrührt.«¹²⁰⁶

Vorsichtige Partikularität unter den Autoren der offenen Brüder

Dennoch vertraten die meisten Autoren und Veröffentlichungen der Brüder gegen Ende des 19. Jahrhunderts zwar einerseits die Position, dass das Evangelium für alle zugänglich ist und dass Sünder zum Glauben an Christus aufgerufen werden müssen, aber sie waren

1204 Darby, *Notes of Addresses*, S. 30.

1205 Darby, *Notes of Sermons*, S. 174.

1206 Darby, *CW*, Bd. 27, S. 318.

andererseits darauf bedacht, die Aussage zu vermeiden, dass Christus die Sünden solcher Menschen getragen habe, die letztendlich verlorengehen – denn er habe nur die Sünden derer getragen, die an ihn glauben. Einige weitere Beispiele am Ende dieses Kapitels aus Veröffentlichungen der *offenen Brüder* veranschaulichen diese Behauptung und zeigen, dass Alexander Marshalls Position hinsichtlich eines universalen Sühnungswerks in der Bewegung noch keinen Einfluss gewonnen hatte.

In einem populären evangelistischen Traktat rief Emily Gosse (1806–1857; die Frau von Philip Gosse und die Mutter von Sir Edmund Gosse) jeden ihrer Leser dazu auf anzuerkennen, dass Gottes Wort »zu jedem Sünder sagt, dessen Ohren die Einladung hören: ›Siehe doch die für dich dargebrachte Sühnung! Siehe, das Lamm Gottes, geschlachtet, um die Sünde eines jeden wegzunehmen, der an ihn glauben wird!« Bei ihrer Vorstellung des Evangeliumsangebots für einen einzelnen Ungläubigen hielt es Gosse nicht für angebracht, den Vers genauer wiederzugeben: »Siehe, das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt wegnimmt« (Joh 1,29).¹²⁰⁷

Der Herausgeber von *The Witness*, John R. Caldwell, schrieb in seiner typologischen Darstellung Christi durch das alttestamentliche Sündopfer: »Er war der Verlassene, auf den unsere Sünden gelegt wurden und der für uns zur Sünde gemacht wurde ... der ... für die Sünden gelitten hat – der Gerechte für die Ungerechten; der Stellvertreter, der für jeden Sünder, der sein Vertrauen auf ihn setzt, dessen Platz eingenommen und dessen Strafe getragen hat.«¹²⁰⁸ Man kann die Partikularität hier nicht übersehen; Christus ist der Stellvertreter nicht für jeden Sünder, sondern für jeden Sünder, »der sein Vertrauen auf ihn setzt«. In gleicher Weise argumentierte William Laing in *The Witness*, dass die Nichterretteten kein Recht hätten, Christus ihren Stellvertreter zu nennen. »Wenn sie ihn im Glauben

¹²⁰⁷ Gosse, *Narrative Tracts*, S. 3.

¹²⁰⁸ J. Caldwell, *Christ in the Levitical Offerings*, S. 20. In einer Anmerkung des Herausgebers zur Frage eines Lesers, ob Jesaja 53,5-6 sich auf Ungläubige beziehe, schrieb Caldwell: »Der Glaube allein kann sagen: ›Um unserer Übertretungen willen war er verwundet ...«, W 8 (1898), S. 180. Vgl. W 46 (1916), S. 27-28.

annehmen, *dann*, und erst dann, können sie in Wahrheit sagen: »Er ist mein Stellvertreter, mein Erretter.«¹²⁰⁹

Bei John Ritchie, dem Herausgeber von *The Believer's Magazine*, findet sich die inzwischen vertraute Unterscheidung zwischen den beiden Aspekten des Todes Christi. Der weiter gefasste Aspekt der Sühnung erweist Gottes Gerechtigkeit und liefert die Grundlage für die Verkündigung des Evangeliums an alle. Der zweite Aspekt bringt für diejenigen, die glauben, Segnungen wie die Erlösung, die Reinigung von den Sünden durch Christi Stellvertretung und die Rechtfertigung mit sich. Ritchies Worten zufolge »führt die Vermischung und Verwirrung hinsichtlich dieser beiden Aspekte des Werkes Christi zu zahlreichen irrigen Aussagen bei der Weitergabe sowohl des Evangeliums gegenüber den Sündern als auch der Wahrheit gegenüber den Heiligen«¹²¹⁰.

Auf die Frage, ob es richtig sei, den Unbekehrten zu sagen, dass »alle ihre Sünden weggenommen worden sind und dass sie es nur glauben müssen«, antwortete Ritchie: »Nein; es kann nicht richtig sein, den Unbekehrten etwas zu sagen, was nicht wahr ist. Die Sünden aller Unbekehrten lasten auf ihnen selbst.«¹²¹¹ Dementsprechend fand er auch den Gedanken abwegig, Christus habe die Sünden der Ungläubigen weggenommen, indem er feststellte: »Die Verkündigung eines falschen Evangeliums bringt Heuchler hervor, und diejenigen, die Aussagen wie die obigen machen, werden sich für vieles verantworten müssen, weil sie einfältige Seelen dorthin gelockt haben, wo man zu Lügen Zuflucht nimmt.« Der

1209 Laing, »Substitution«, S. 28.

1210 Ritchie, *Foundation Truths of the Faith*, S. 34. Ritchie pflichtete der Auslegung der Brüder bei, dass die Erkaufung zwar universal sei, die Erlösung sich aber auf diejenigen beschränke, die glauben. [Ritchie], »Young Believer's Question Box« (1895), S. 22. Die in Jesaja 53 beschriebene Stellvertretung lässt »sich jetzt auf alle Gläubigen anwenden, aber nicht auf diejenigen, die den Erretter immer noch ablehnen«. [Ritchie], »Young Believer's Question Box« (1906), S. 82.

1211 [Ritchie], »Young Believer's Question Box« (1897), S. 46. In ähnlicher Weise sprach George Cutting davon, dass Christus die Sünden des Gläubigen getragen habe, aber derjenige, »der Christus verwirft, muss seine eigenen Sünden selbst auf ewig im Feuersee tragen«. Cutting, *Safety, Certainty*, S. 22. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche deutsche Wiedergabe auf folgender Website:

<http://biblische-lehre-wm.de/wp-content/uploads/2015/07/Sicherheit-Gewissheit-und-Genuss-G.-Cutting.pdf> (abgerufen am 22. 7. 2019).

richtige Weg sei, Christus zu predigen und dem Heiligen Geist zu erlauben, durch das Wort Gottes zu wirken. Vergebung der Sünden wird auf der Grundlage des Todes Christi allen gepredigt, aber nur wenn der Sünder – ob Mann oder Frau – gläubig wird, werden die Sünden des Betreffenden weggenommen.¹²¹²

Zusammenfassung und Schluss

Dieses Kapitel beschäftigte sich mit der Frage, wo die Brüder des 19. Jahrhunderts beim Thema der Reichweite des Sühnungswerks standen. Sind ihre diesbezüglichen Ansichten dem Calvinismus oder dem Arminianismus zuzuordnen? Auf der Grundlage des hier vorgelegten Belegmaterials können wir schließen, dass die *Brüder* – mit Ausnahme von Alexander Marshall und vielleicht von einigen wenigen weiteren Evangelisten – keine arminianische Version universaler Sühnung oder Erlösung vertraten. Während sie einen universalen Aspekt des Sühnungswerks beibehielten, lehnten sie es durchweg ab, dass Christus am Kreuz die Sünden der Ungläubigen getragen habe – ein Kennzeichen der arminianischen Position. Außerdem waren sie nicht bereit, einem Ungläubigen – ob Mann oder Frau – zu sagen, Christus sei konkret für seine Sünden gestorben.

In gewissem Sinn ist es natürlich nicht angemessen, die *Brüder* als »Calvinisten« zu bezeichnen, da sie diese Bezeichnung häufig ablehnten und dem Calvinismus vorwarfen, er sei zu eng. Anscheinend lag dies an der Annahme, in der calvinistischen Theologie gebe es niemals Platz für irgendwelche universalen Aspekte des Todes Christi, und dieser würde stets und ausschließlich in Beziehung zu den Erwählten gesehen. Während zwar Beispiele dieser extremen Position tatsächlich existierten, gab es im traditionellen Calvinismus sehr wohl Raum, sowohl von universalen als

¹²¹² Ebenda.

auch von partikularen Elementen im Sühnungswerk zu sprechen.¹²¹³ William Shedd (1820 – 1894), amerikanischer Theologe des 19. Jahrhunderts, vertrat die partikuläre Erlösung, aber konnte dennoch sagen: »Das Sühnungswerk ist unbegrenzt, aber die Erlösung ist begrenzt.« Damit meinte er, dass »das Opfer Christi unbegrenzt ist in seinem Wert, seiner Genugsamkeit und seiner Verkündigung, aber begrenzt ist in seiner wirksamen Anwendung«¹²¹⁴.

Auch die *Brüder* vertraten universale und partikuläre Elemente in ihrer Lehre vom Sühnungswerk. Was aber ihrer Position eine Einzigartigkeit verlieh, war der Platz, an dem sie das Universale und Partikuläre jeweils verorteten. Es war nicht die Formel »ausreichend für alle, wirksam für die Erwählten«, der sowohl Vertreter der partikulären Erlösung als auch Vertreter des hypothetischen Universalismus beipflichten konnten. Vielmehr war es die Unterscheidung zwischen universaler Sühnung und partikulärer Stellvertretung. Diese Unterscheidung ermöglichte es dem Prediger, das Evangelium allen aufrichtig anzubieten und gleichzeitig daran festzuhalten, dass die Erlösung [nur] für alle diejenigen wirksam ist, für die Christus gestorben ist. Die Unterscheidung zwischen Sühnung und Stellvertretung gab den Brüdern auch ein Mittel an die Hand, mit biblischen Texten umzugehen, die in ihrer Ausrichtung entweder universal (z. B. 1Joh 2,2) oder partikular (z. B. Eph 5,25) waren, ohne dabei die Stoßkraft weder des einen noch des anderen Aspekts abzuschwächen, worin – ihrer Meinung nach – der Fehler sowohl der calvinistischen als auch der arminianischen Auslegung bestand.

Wir müssen schlussfolgern, dass die Partikularität innerhalb der Position der *Brüder* – besonders in ihrer Ablehnung, dass Christus die Sünden der Welt getragen habe – sie in das calvinistische Lager stellt, was arminianische Gegner dieser Auffassung wie Alexander Marshall erkannt haben. Dennoch entsprach ihre Sichtweise nicht dem typischen Calvinismus. Ihre Position kann aufgrund ihrer Ansicht zur Sühnung nicht ganz zu Recht als »partikuläre

1213 Siehe z. B. die Lehrregeln von Dordrecht II.3, 5, 8 (in: Schaff, *Creeeds of Christendom*, Bd. 3, S. 586-587).

1214 Shedd, *Dogmatic Theology*, S. 743.

Erlösung« bezeichnet werden – obgleich sie partikuläre Elemente enthält. Und doch erlaubt ihr Umgang mit dem Thema der Stellvertretung auch nicht, sie als »hypothetischen Universalismus« zu beschreiben – obwohl ihre Betonung der Bedingtheit an den hypothetischen Universalismus erinnert. Letztendlich ist es eine calvinistische Position, die aber mit den üblichen Standardbegriffen nicht leicht zu beschreiben ist.

Es ist verlockend, Darbys Beitrag zur Lehre vom Sühnungswerk als kreative Übung auf dem Feld der systematischen Theologie zu betrachten. Das wäre für viele *Brüder* jedoch anstößig – einschließlich Darby selbst –, die in guter Brüdermanier glaubten, sie hätten die Calvinismus-Arminianismus-Spannung gelöst, indem sie sich einfach eng an die Schrift hielten und sich so über »die Systeme der Menschen« erhoben.

7. »Was muss ich tun, um errettet zu werden?«

Sichtweisen der *Brüder* im Hinblick auf errettenden Glauben, Buße und Heilsgewissheit

*Warum noch zittert zweifelnd ihr?
Der Retter selbst sitzt auf dem Thron;
Das Lamm für eure Sünden litt;
Des Vaters einzger Sohn!*

*Was schaut ihr auf euch selbst und klagt,
Dass ihr nur schwach seht Christi Blut?
Gott sieht das Blut doch stets für euch;
Und wer kann sehn wie Gott?*

*Ihr denkt vom Blut mal hoch, mal tief,
Gott schätzt es gleich: Fortan
Lasst euren Glauben darauf ruhn,
Was Gott sieht in dem Lamm.*

*Er ruft aus: Eure Sünden ganz
Vergeben sind – er hat euch lieb:
Freut euch, hofft auf die Herrlichkeit,
Denn seine Lieb' die Furcht vertrieb.*

William Kelly¹²¹⁵

1215 Kelly, *Hymns and Poems*, S. 24.

Einführung

Die Lehre von der Bekehrung ist für den Evangelikalismus von zentraler Bedeutung; und tatsächlich steht in David Bebbingtons Liste der vier Punkte, die die Evangelikalen kennzeichnen, »Konversionismus« an erster Stelle.¹²¹⁶ In der evangelikalen Theologie beschreibt die Hinwendung zu Christus oder Bekehrung eine positive Reaktion auf das Evangelium, wobei die einzelnen Personen ihre Sünde bereuen und auf Jesus Christus hinsichtlich ihrer Errettung vertrauen. Als der Kerkermeister in Philippi seine berühmte Frage stellte: »Was muss ich tun, um errettet zu werden?«, da antworteten Paulus und Silas: »Glaube an den Herrn Jesus, und du wirst errettet werden« (Apg 16,31). Diese einfache Formulierung des Evangeliums wirft jedoch zahlreiche theologische Fragen auf, zu denen z. B. folgende gehören: Was ist das Wesen rettenden Glaubens? Können einzelne Menschen sicher sein, dass sie diesen Glauben besitzen? Und welcher Platz kommt der Buße bei der Bekehrungserfahrung zu?

Wir haben bisher gesehen, dass die Brüderbewegung des 19. Jahrhunderts in ihrer Soteriologie weitgehend calvinistisch ausgerichtet war; aber diese Haltung wird potenziell unterminiert durch die Tatsache, dass Kritiker aus der reformierten Tradition an der Lehre der *Brüder* bezüglich der Bekehrung oftmals Anstoß nahmen. Fielen die *Brüder* bei dieser zentralen soteriologischen Lehre aus dem Spektrum des Calvinismus heraus? Die Beantwortung dieser Frage ist das Ziel des vorliegenden Kapitels.

Es sollte angemerkt werden, dass die Kritiker der *Brüder* angesichts einer Reihe von theologischen Problemen, die ihren Behauptungen zufolge durch deren Lehre von der Bekehrung entstanden waren, Einwände erhoben. Dazu gehörte die Rechtfertigung, die Grundlage für zugerechnete Gerechtigkeit, die Heiligung, das Gebet und das Sündenbekenntnis sowie die Rolle des mosaischen Gesetzes in der Predigt und im Leben des Gläubigen. Die *Brüder* beschritten in diesen Fragen eher Pfade, die abseits der vertrauten

¹²¹⁶ Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 3, 5-10. A. d. H.: Der Begriff »Konversionismus« leitet sich vom lateinischen Wort *conversio* (»Bekehrung«) ab.

reformierten Wege verliefen. Während sie z. B. die Zurechnung der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber dem Gläubigen bekräftigten, so lehnten sie andererseits die Auffassung ab, die Basis dieser Zurechnung sei der vollkommene Gehorsam Christi gegenüber dem Gesetz – wie in der reformierten Theologie.¹²¹⁷ Das war ein häufiger Angriffspunkt reformierter Kritiker.¹²¹⁸ Es ist unmöglich, auf alle diese Punkte im vorliegenden Buch einzugehen.¹²¹⁹ Viele Punkte würden es verdienen, gesondert behandelt zu werden, sodass eine eigenständige Abhandlung gerechtfertigt wäre. Das vorliegende Kapitel beschränkt sich auf zwei Themenbereiche, die direkt mit der Lehre von der Bekehrung in Verbindung stehen: das Wesen des errettenden Glaubens und die Beziehung zwischen Glauben und Heilsgewissheit. Zusätzlich wollen wir noch einige Überlegungen zur Bedeutung und Stellung der Buße anfügen, da sie ebenfalls das Wesen des errettenden Glaubens beeinflusst.

Um einschätzen zu können, wo die *Brüder* angesichts des calvinistischen Erbes standen, ist es sinnvoll, sich in gewisser Weise die Entwicklungen innerhalb dieses Erbes bewusst zu machen. Wir beginnen mit Johannes Calvin.

1217 William Kelly kritisierte z. B. die arminianische Haltung von J. Wesley zur Frage der zugerechneten Gerechtigkeit. Dann fuhr er fort: »Aber wir machen uns deshalb auch nicht eins mit der Hypothese, dass ›Zurechnung‹ bedeute, Christi Gehorsam gegenüber dem Gesetz werde uns zugerechnet. Die Schrift gründet diese Zurechnung auf Christi Gehorsam bis zum Tod – dem Tod am Kreuz, an dem die Sünde gerichtet und angesichts dessen Gott verherrlicht wurde; sodass es Gottes Gerechtigkeit ist, Christus in den Himmel zu versetzen und uns in ihm anzunehmen.« Kelly, »Rev. A. Moody Stuart on ›Brethren‹«. Die *Brüder* bedienten sich nicht der Kategorien der Bundestheologie, die für das reformierte Denken so typisch sind. Sie sprachen z. B. nicht davon, Christus habe den Bund der Werke erfüllt, der von Adam zum Zeitpunkt des Sündenfalls übertreten worden sei.

1218 Z. B. [Haldane], *Errors*, S. 5-12 (1862); Croskery, *Catechism*, S. 12-13 (1866); Dabney, »Theology of the Plymouth Brethren«, Bd. 1, S. 187-189 [1872]; Macintosh, *Brethrenism*, S. 30-32 (1872); Houston, *Plymouthism*, S. 19-20 (1874); W. Reid (1814–1896), *Plymouth Brethrenism*, S. 164-205 (1875); Porteous, *Brethren in the Keelhowes*, S. 125-135 (1876); James C. L. Carson, *Heresies*, S. 40-76 (1883).

1219 Neatby stellte die *Brüder*-Position in einigen dieser Punkte klar in: Neatby, *History*, S. 230-236.

Das calvinistische Erbe

Errettender Glaube und Heilsgewissheit bei Calvin

Für Calvin war Glaube keine bloße intellektuelle Zustimmung (*assensus*) zu den Fakten des Evangeliums, wie es seiner Meinung nach allgemein wahrgenommen wurde.¹²²⁰ Dazu bemerkt Joel Beeke in einer wichtigen Studie: »Ebenso wie Luther und Zwingli meinte auch Calvin, dass Glaube niemals bloße Zustimmung (*assensus*) sei, sondern sowohl Kenntnis (*cognitio*) als auch Vertrauen (*fiducia*) umfasse.«¹²²¹ Calvin hielt fest: »Jetzt sind wir so weit, dass wir eine richtige Beschreibung vom Wesen des Glaubens geben können; wir müssen sagen: Er ist die feste und gewisse Erkenntnis des göttlichen Wohlwollens gegen uns, die sich auf die Wahrheit der uns in Christus dargebotenen Gnadenverheißung stützt und durch den Heiligen Geist unserem Verstand geoffenbart und in unserem Herzen versiegelt wird.«¹²²² Für Calvin ist der Glaube eine tief sitzende Überzeugung sowohl des Verstandes als auch des Herzens. In einem Kommentar zu Römer 10,10 (»mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit«) sagte Calvin: »Der Sitz des Glaubens ist nicht im Kopf, sondern im Herzen ... Da das Wort *Herz* gemeinhin eine ernstliche und aufrichtige Zuneigung bedeutet, halte ich daran fest, dass der Glaube ein festes und wirksames Vertrauen ist und nicht einfach nur eine bloße Idee.«¹²²³

Zugleich macht Calvins Definition auch die Heilsgewissheit zu einem Teil des Wesens des Glaubens. Calvin verdeutlichte dies folgendermaßen: »Wahrhaft gläubig ist nur ein Mensch, ... der auf

1220 »Bei einem guten Teil der Menschheit steht es nämlich so: Wenn man das Wort ›Glaube‹ hört, so versteht man darunter nichts Höheres als eine gewöhnliche Bejahung der evangelischen Geschichte.« Calvin, *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, a. a. O., III,2,1 (S. 292).

1221 Beeke, *Quest for Full Assurance*, S. 37.

1222 Calvin, *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, a. a. O., III,2,7 (S. 296).

1223 Calvin, *Epistles of Paul*, S. 227-228. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:

http://www.hartmut-geisler.de/hp57z/hp35z/calvin/roemberbrief.html#Kapitel_10 (abgerufen am 22.7.2019).

die Verheißungen des göttlichen Wohlwollens gegen ihn vertraut und deshalb die Seligkeit, frei vom Zweifel, kühnlich erwartet.« Und wiederum: »Ein Gläubiger, sage ich, ist nur der, der in der sicheren Gewissheit seines Heils getrost dasteht und des Teufels und Todes fröhlich spottet.«¹²²⁴ Dass hier Glauben und Heilsgewissheit in so nachdrücklicher Weise miteinander in Verbindung gebracht werden, mag zum Teil als Reaktion gegen die Ablehnung der bloßen Möglichkeit von Heilsgewissheit im römischen Katholizismus erklärt werden. Calvin schrieb in einem Kommentar zu 2. Korinther 13,5:¹²²⁵

Diese Stelle dient dazu, die Glaubensgewissheit unter Beweis zu stellen; eine Lehre, welche die Sophisten der Sorbonne für uns so verfälscht haben, dass sie nun dem Denken der Menschen fast entwurzelt scheint. Sie behaupten, dass es vorschnelle Kühnheit wäre, davon überzeugt zu sein, dass wir Glieder Christi sind und er in uns wohnt ... sodass unser Gewissen fortwährend unentschlossen und verwirrt bleibt. Aber was sagt Paulus hier? Er verkündet, dass diejenigen Verworfenen sind, die bezweifeln, dass Christus ihr Teil ist und sie Glieder an seinem Leib sind. Lasst uns also begreifen, dass der einzig wahre Glaube der ist, welcher uns in Gottes Gnade zu ruhen erlaubt; nicht mit einem Fürwahrhalten, dem Zweifel unterliegt, sondern mit fester und bleibender Gewissheit.¹²²⁶

Angesichts dieser inhaltsschweren Aussagen muss man freilich auch Calvins Erörterung der Wirklichkeit der Erfahrung im Leben des Christen berücksichtigen, in der das Fleisch und der Geist fortwährend miteinander kämpfen. Er räumte ein: »Wenn wir lehren, dass

1224 Calvin, *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, a. a. O., III,2,16 (S. 303).

1225 »So prüft euch selbst, ob ihr im Glauben seid, untersucht euch selbst; oder erkennt ihr euch selbst nicht, dass Jesus Christus in euch ist? – es sei denn, dass ihr etwa unbewährt [A. d. Ü.: griech. *adókimoi*, Schlachter 2000 ›unecht‹, KJV, JND ›reprobates‹, JND frz. ›réprouvés‹] seid.«

1226 Calvin, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians*, S. 173.

der Glaube gewiss und sicher sein soll, so verstehen wir darunter ganz gewiss nicht eine Gewissheit, die kein Zweifel mehr berührte, keine Sicherheit, die keine Sorge und Angst mehr bedrängte.«¹²²⁷

Calvins Sicht ist insofern bedeutend, da einige Autoren – wie wir sehen werden – die *Brüder* gerade dafür kritisierten, dass sie Heilsgewissheit als wesentlich für den Glauben lehrten.

Der Beitrag der Puritaner

Unter den ersten Reformatoren gab es durchaus unterschiedliche Meinungen zur Beziehung zwischen Glauben und Heilsgewissheit;¹²²⁸ jedoch brach sich in den folgenden Generationen unter den Puritanern eine zunehmende Betonung Bahn, die Heilsgewissheit mit Erfahrung in Verbindung brachte, anstatt sie als Teil des Wesens des Glaubens anzusehen.

Die »Morphologie der Bekehrung«

Als Calvinisten betonten die Puritaner die göttliche Initiative bei der Errettung; menschliche Wesen, durch die Sünde verderbt, sind unfähig und unwillig, sich zu Gott zu wenden und das Evangelium anzunehmen. Dessen ungeachtet gebraucht Gott gewisse Mittel, um Sünder zu bekehren; und mit ebenjenen Mitteln beschäftigten

1227 Calvin, *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, a. a. O., III,2,17 (S. 303). Zur weiteren Besprechung von Calvins Voraussetzungen [echten Glaubens] siehe Beeke, *Quest for Full Assurance*, S. 41-49.

1228 Während Calvins Position starke Ähnlichkeiten mit der von Martin Bucer und Peter Martyr Vermigli aufwies, teilten andere wie Heinrich Bullinger und Wolfgang Musculus seinen Standpunkt nicht. Das zeigt eine der methodologischen Schwächen im Werk von R. T. Kendall auf, der für eine radikale Diskontinuität zwischen Calvin und dem späteren Calvinismus argumentiert (Kendall, *Calvin and English Calvinism*). Kendall behandelt Calvin als eine Art isoliertes Phänomen und ist deshalb nicht in der Lage, die Bandbreite der Anschauungen in der frühen reformierten Bewegung anzuerkennen. Siehe Letham, »Faith and Assurance«, S. 355-384. Vgl. Muller, *After Calvin*, S. 63-102.

sich die Puritaner.¹²²⁹ Sie diskutierten ausführlich die Stufen, die ein Menschen während einer wahren Bekehrung nach Gottes Gedankens normalerweise durchläuft, und entwickelten dabei das, was Edmund Morgan »die Morphologie der Bekehrung« nannte.¹²³⁰ William Perkins (1558–1602), häufig als »der grundlegende ... Architekt der jungen puritanischen Bewegung«¹²³¹ angesehen, übte großen Einfluss auf die Entwicklung dieser sogenannten »Morphologie« aus.¹²³² In *A Golden Chaine* (1590) stellte Perkins eine detaillierte *ordo salutis*¹²³³ vor, die bei Gottes Ratschlüssen ihren Anfang nimmt, sich über verschiedene Stufen entfaltet und letztendlich in der Verherrlichung (oder der Verdammnis im anderen Fall) endet.¹²³⁴ Wie viele von Perkins' Schriften ist auch *A Golden Chaine* getrieben vom Anliegen einer praktischen Frömmigkeit und schließt so auch mit

1229 Simpson identifizierte das »Wesen des Puritanismus« als die »Erfahrung der Bekehrung«. Simpson, *Puritanism*, S. 2. Die Puritaner selbst erkannten ihren Beitrag zu diesem Detail der theologischen Debatte an. Thomas Goodwin und Philip Nye schrieben: »Die protestantische Religion hat sich unter anderem dessen rühmen können, dass sie die Lehre von der rettenden Bekehrung und von der dadurch hervorgebrachten neuen Kreatur wiederbelebte ... Aber in einer bedeutenderen Weise hat Gott die Ehre hiervon den Pastoren und Predigern dieser Nation gegeben, die auch im Ausland für ihre genaueren Nachforschungen und Entdeckungen dieser [Wahrheiten] bekannt sind.« Vorwort zu: Hooker, *Application of Redemption*, S. i.

1230 Morgan, *Visible Saints*, S. 66-69. Hinsichtlich einer erhellenden Diskussion sowohl der puritanischen Lehre von der Bekehrung als auch des Gebrauchs von immer wiederkehrenden Elementen bei Bekehrungsberichten, siehe Gribben, *God's Irishmen*, S. 55-78.

1231 Beeke, *Quest for Full Assurance*, S. 83.

1232 Siehe Beeke und Jones, *Puritan Theology*, S. 587-599.

1233 A. d. H.: Swv. »Heilsordnung«. Hier ist speziell die Stufenordnung der Heilsaneignung gemeint.

Der Titel des Werkes (*A Golden Chain* im heutigen Englisch) von Perkins lässt sich mit *Eine Goldene Kette* wiedergeben. Mit diesem Begriff wird häufig auf Römer 8,29-30 Bezug genommen (zuvorerkannt, zuvorbestimmt, berufen, gerechtfertigt, verherrlicht).

1234 Perkins' Werk wurde sehr unterschiedlich interpretiert. Einige (z. B. Basil Hall und R. T. Kendall) sehen die *Golden Chaine* als die Entwicklung einer metaphysischen Struktur, in deren Zentrum eine radikale Prädestinationslehre steht. Diese Auffassung – und andere, die mit der entsprechenden Theorie (»Calvin gegen die Calvinisten«) zu tun haben – wurden als Fehldeutungen sowohl der Ausführungen Calvins als auch der Aussagen von Perkins abgelehnt. Siehe Muller, *Christ and the Decree*, S. 132. Siehe auch: Muller, »Perkins' *A Golden Chaine*«, S. 69-81, und M. Shaw, »Drama in the Meeting House«, S. 41-72. Beeke votiert dafür, dass – auch wenn man eine Entwicklung in Perkins' Werk aufgrund eines neuen seelsorgerlichen Kontexts feststellen kann – man doch eine grundlegende Kontinuität zu den Reformatoren vorfindet. Er schloss: »Perkins' Betonungen waren den Reformatoren nicht fremd. Sie unterschieden sich in den Schwerpunkten, aber nicht im Inhalt.« Beeke, *Quest for Full Assurance*, S. 98.

einem Abschnitt über »die Anwendung der Vorherbestimmung«. Perkins hielt daran fest, dass die Erwählten sich ihrer Erwählung durch hauptsächlich zwei Dinge sicher sein könnten: aufgrund des inneren Zeugnisses des Geistes Gottes und des Erweises der Heiligung in ihrem Leben. Zugleich war Perkins auch um die Schwächeren im Glauben besorgt. In Bezug auf sie gab er folgende Zusicherung: »Wenn sie auch nur Glauben wie ein Senfkorn haben und so schwach wie ein kleines Kind sind, so ist es doch genug, sie in Christus einzupfropfen; und deshalb dürfen sie keinen Zweifel bezüglich ihrer Erwählung haben, nur weil sie ihren Glauben als schwach und die Auswirkungen des Heiligen Geistes undeutlich in sich wahrnehmen.«¹²³⁵ Diese Darstellung einer reformierten *ordo salutis*, die man aus seelsorgerlichen Erwägungen zu vermitteln suchte, führte dazu, dass der Betreffende in gewissem Maße in sich ging und sich selbst prüfte, um sich zu bestätigen, dass er wahrhaftig erwählt sei. Hindmarsh bemerkt dazu: »Mit dem ›golden chain-Schema hat Perkins eine komplette Theorie der Bekehrung dargeboten, die man mit der eigenen Erfahrung vergleichen konnte.«¹²³⁶

Perkins' Schema wurde in seiner Anleitung, die Schritte zur Vorbereitung auf die Bekehrung enthielt, noch weiterentwickelt, und zwar in dem posthum erschienenen¹²³⁷ Werk *The Whole Treatise of the Cases of Conscience* (1606). Dort greift er die Frage auf: »Was muss ein Mensch tun, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen und errettet zu werden?«¹²³⁸ Er macht zehn Stufen in dem Prozess aus; die ersten vier sind »Werke der Vorbereitung« – ein wichtiges Konzept im puritanischen Verständnis von Bekehrung –, wohingegen die darauffolgenden Stufen (5-10) direkte Auswirkungen der Gnade sind.¹²³⁹ Indem Perkins dann zusammenfasst, ergeben sich

1235 Perkins, *Work*, S. 258.

1236 Hindmarsh, *Evangelical Conversion Narrative*, S. 38.

1237 A. d. H.: In manchen bibliografischen Angaben zu diesem Werk wird Thomas Pickering (gest. 1625) als Koautor angegeben, was darauf hindeutet, dass dieser den von Perkins verfassten Hauptteil ergänzte bzw. überarbeitete.

1238 Perkins, *William Perkins*, S. 102.

1239 A. a. O., S. 102-103. Beeke und Jones meinen, dass »es zwischen Calvin und den Puritanern eine grundlegende Einheit bezüglich der Vorbereitung zum Glaubens gab«. Beeke und Jones, *Puritan Theology*, S. 445.

vier Schritte bei der Bekehrung: Demütigung, Glauben an Christus, Buße und neuer Gehorsam.¹²⁴⁰ Bekehrung wurde also auf verstehbare Stufen heruntergebrochen, worin ein Mensch »seinen ewigen Zustand anhand einer Reihe von zeitlichen und erkennbaren Zeichen nachprüfen konnte«¹²⁴¹. Andere puritanische Autoren folgten,¹²⁴² sodass das puritanische Muster der Bekehrung schließlich eine gängige Tradition und auch im 18. Jahrhundert von Bedeutung war.

Einige Gelehrte haben in jüngerer Zeit Morgans Vorstellung von einer puritanischen »Morphologie der Bekehrung« kritisch gesehen, insofern sie als Stereotyp verstanden wird, das sich in jedem Fall an eine gleichförmige Abfolge hält.¹²⁴³ Denn die Schritte zur Bekehrung konnten sich durchaus voneinander unterscheiden.¹²⁴⁴ Hambrick-Stowe bemerkt dazu: »Die Bekehrung konnte allmählich, plötzlich, fast gewaltsam, sanft oder kaum merklich erfolgen.«¹²⁴⁵ Dennoch meinten die Puritaner, dass der Bekehrungsprozess normalerweise auf bekannten Bahnen voranschreite. Die Abfolge war nicht immer die gleiche, und die Autoren schlugen verschiedene Nuancen vor, aber irgendeine vorbereitende Stufe war für den Betroffenen – ob Mann oder Frau – unbedingt notwendig, um unter die Schuld seiner Sünde gedemütigt zu werden.¹²⁴⁶ Ein entscheidendes Element während der vorbereitenden Stufe war die Predigt des Gesetzes,

1240 In Bezug auf eine Diskussion dieser vier Schritte siehe M. Shaw, »Drama in the Meeting House«, S. 53-70, und Beeke, *Quest for Full Assurance*, S. 88-98.

1241 Morgan, *Visible Saints*, S. 66.

1242 Z. B. Hooker, *Application of Redemption*; Shepard, *Works*, Bd. 1, S. 115-237; Sibbes, *Works*, Bd. 1, S. 46-47; Flavel, *Works*, Bd. 2, S. 3-474.

1243 P. Caldwell, *Puritan Conversion Narrative*, S. 39-40; Beougher, *Richard Baxter*, S. 145.

1244 Richard Baxter (1615–1691), der umfangreich über Bekehrung geschrieben hat, durchlitt in seinen Jugendjahren viel innere Not, da er, wie er sagt, »nicht klar das Werk des Heiligen Geistes an meinem Herzen nach der Methode entdecken konnte, die Mr Bolton, Mr Hooker, Mr Rogers und andere Theologen beschreiben«. Baxter erkannte jedoch schließlich, »dass Gott nicht alle Menschenherzen auf gleiche Weise zerbricht«. Baxter, *Autobiography*, S. 10-11. Baxter vertrat dennoch ein typisches Bekehrungsschema. Siehe Baxter, *Practical Works*, Bd. 2, S. 588-609. Siehe auch: Beougher, *Richard Baxter* (ohne Seitenzahlangebe).

1245 Hambrick-Stowe, *Practice of Piety*, S. 85.

1246 In Bezug auf weitere Sachverhalte zur vorbereitenden Stufe im Sinne der Puritaner (einschließlich einer Bewertung der Sekundärliteratur) siehe Beeke und Jones, *Puritan Theology*, S. 443-461, und Beeke und Smalley, *Prepared by Grace*.

die nicht nur Überführung von der Sünde bewirkte, sondern auch die Selbstgerechtigkeit zunichtemachte und die Seele darauf vorbereitete, sich durch Gnade erretten zu lassen.

Das Westminster-Bekenntnis zum Thema »Heilsgewissheit«

Die puritanische »Morphologie« der Bekehrung wurde aus seelsorgerlichen Gründen heraus geboren, um die Echtheit des rettenden Glaubens prüfen und vor falscher Sicherheit warnen zu können. Völlige Heilsgewissheit war für Gläubige in der Tat möglich, aber die Puritaner verstanden sie mehr als eine *Frucht* des Glaubens denn als wesentlichen Bestandteil des Glaubens.¹²⁴⁷ Dies spiegelt sich in der *Westminster Confession of Faith* wider (Kap. 18). Gewissheit der Errettung ist dort auf drei Dinge gegründet: (1) »göttliche Wahrheit der Heilsverheißungen«; (2) »die innere Beglaubigung jener Gnadengaben, die in diesen Verheißungen eingeschlossen sind«; und (3) »das Zeugnis des Geistes der Kindesannahme, der unserem Geiste bezeugt, dass wir Kinder Gottes sind«¹²⁴⁸ (18.2).¹²⁴⁹ Das Glaubensbekenntnis hält anschließend fest:

1247 Beeke, *Quest for Full Assurance*, S. 113. Bezüglich einer Argumentation für die Kontinuität zwischen Calvin und der *Westminster Confession of Faith* siehe S. Ferguson, »Blessèd Assurance«, S. 623-628.

1248 A. d. H.: Vgl. dazu:

<https://www.evangelischer-glaube.de/westminster-bekenntnis/westminster-bekenntnis> (abgerufen am 22.7.2019). Diese Quelle gilt auch für die folgenden Zitate aus Artikel 18 dieses Glaubensbekenntnisses.

1249 Die Lehrregeln der Synode von Dordrecht gründen Heilsgewissheit im Wesentlichen auf dieselben drei Elemente, aber kehren die Reihenfolge von 2 und 3 um (Fünftes Lehrstück, Art. X). Schaff, *Creeks of Christendom*, Bd. 3, S. 594-595.

A. d. Ü.: Deutsche Wiedergabe:

»Demnach kommt diese Gewissheit nicht aus irgendeiner besonderen Offenbarung, ohne das Wort Gottes oder außer ihm ergangen, sondern [1] aus dem Glauben an die Verheißungen Gottes, die er in seinem Wort so reichlich zu unserem Trost offenbart hat, [3] aus dem Zeugnis des Heiligen Geistes, der unserem Geist Zeugnis gibt, dass wir Gottes Kinder und Erben sind [Röm 8,16.17], und schließlich [2] aus dem ersten und heiligen Streben nach einem guten Gewissen und guten Werken. Und wenn die Auserwählten Gottes diesen festen Trost, dass sie den Sieg behalten werden, wie auch dies untrügliche Unterpfand der ewigen Herrlichkeit in dieser Welt nicht hätten, wären sie die elendesten unter allen Menschen.«

Diese unfehlbare Gewissheit sieht ihrem Wesen nach nicht so aus, dass ein wahrer Gläubiger lange warten müsste und mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen hätte, ehe er an ihr teilhaben kann. Da er stattdessen vom Geist die Befähigung erhalten hat zu wissen, was ihm von Gott freiwillig gegeben ist, kann er diese Gewissheit schon jetzt durch den Gebrauch der schriftgemäßen Mittel – und ohne außerordentliche Offenbarung – erlangen. Deshalb ist jeder Mensch verpflichtet, sich umso mehr zu bemühen, seine Berufung und Erwählung festzumachen, damit sein Herz mit Friede und Freude im Heiligen Geist, mit Liebe und Dankbarkeit zu Gott und mit Kraft und Zuversicht, um den Pflichten im Gehorsam nachzukommen, erfüllt wird; das sind die eigentlichen Früchte dieser Gewissheit und, wie sich zeigt, sind sie weit davon entfernt, Menschen zur Nachlässigkeit zu verleiten (18.3).

Es ist zwar durchaus für wahre Gläubige möglich, dass ihre Gewissheit durch Vernachlässigung, Sünde und Versuchung oder sogar dadurch, »dass Gott das Licht seines Angesichtes abwendet«, »erschüttert, geschwächt und unterbrochen« werden kann. Doch sind sie niemals »völlig dem Wort Gottes und dem Glaubensleben entfremdet«; und die Heilsgewissheit kann zur gegebenen Zeit durch das Eingreifen des Geistes und die Mittel der Gnade neu belebt werden (18.4).

Das 18. Jahrhundert

Wie in Kapitel 2 angemerkt, tauchte die Beziehung zwischen rettendem Glauben und Heilsgewissheit als eines der Hauptthemen in der Marrow-Kontroverse (1718 – 1723) im Schottland des 18. Jahrhunderts auf. Die Generalversammlung der Church of Scotland widersprach den Inhalten des kurz zuvor wiederveröffentlichten Buches *The Marrow of Modern Divinity*, das ursprünglich von

A. d. H.: Vgl. dazu: www.evangelischer-glaube.de/lehrregel-dordrecht (abgerufen am 22.7.2019).

Edward Fisher im Jahr 1645 verfasst worden war. Sie bekräftigte gegen *The Marrow*, dass Gewissheit nicht zum Wesen des Glaubens gehört und dass »ein wahrer Gläubiger nicht zu allen Zeiten – selbst wenn er im Glauben handelt, der zum Heil führt – sich seines gegenwärtigen Stands der Gnade und seines letzten Heils gewiss ist und dass er vielleicht lange warten muss, um diese Gewissheit zu erlangen«¹²⁵⁰. Für die Generalversammlung stimmte ihre Position mit den Westminster-Standards überein. Die Unterstützer von *The Marrow* hielten dagegen, die Position der Assembly sei zu eng und ignoriere andere Stimmen aus der reformierten Tradition. Sie bekräftigten eine grundlegende Übereinstimmung zwischen den Westminster-Standards und den ersten Reformatoren, auch wenn es verschiedene Betonungen gäbe. Die *Marrow*-Leute meinten, dass die Assembly durch die Verurteilung von »althergebrachten« Ausdrücken zugunsten der »modernerer Art und Weise, den Glauben zu beschreiben« »eine schwere Anklage ... gegen unsere Reformatoren, gegen diese und andere reformierte Kirchen« erheben würden, »die allgemein den Glauben mittels der Heilsgewissheit definiert haben«¹²⁵¹.

Die *Marrow*-Unterstützer trafen eine Unterscheidung zwischen zwei Elementen der Gewissheit. Das erste war *fiducia* oder Vertrauen in die Evangeliumsverheißungen – ein Ruhen in Christus und seinem Werk zur Errettung und eine feste Zuversicht, dass Christus diejenigen tatsächlich retten wird, die zu ihm kommen, um Errettung zu empfangen. Diese Art der Gewissheit war eine wesentliche Dimension des errettenden Glaubens. Eine zweite Art der Gewissheit hingegen enthielt nicht nur die Zuversicht, die sich aus den Evangeliumsverheißungen ableitete, sondern umfasste auch den Erweis des Werkes des Heiligen Geistes im Leben des Gläubigen. Diese Gewissheit variierte und war für den rettenden Glauben nicht von entscheidender Bedeutung.¹²⁵²

1250 Zitiert in: VanDoodewaard, *The Marrow Controversy*, S. 33. Siehe auch: Lachman, *The Marrow Controversy*, S. 9-22. Vgl. dazu jedoch VanDoodewaards Einschätzung im Blick darauf, wie Lachman das Glaube/Gewissheit-Problem beurteilt (S. 62, Fußnote 13).

1251 Zitiert in: VanDoodewaard, *The Marrow Controversy*, S. 63.

1252 A. a. O., S. 65.

Die These von Bebbington

In seiner Geschichte des Evangelikalismus meint David Bebbington, dass die Lehre von der Heilsgewissheit ein Faktor war, der zum Aufkommen der evangelikalen Bewegung in den 1730er-Jahren beitrug, und dass es genau dieser Faktor war, der die neue Bewegung von ihrem puritanischen Erbe unterschied. Bebbingtons Vermutungen zufolge »glaubten die Puritaner, dass Gewissheit selten, spät und die Frucht des Kampfes in der Erfahrung des Gläubigen sei, währenddessen die Evangelikalen dachten, dass die Heilsgewissheit allgemein sei, normalerweise bei der Bekehrung verliehen werde und das Ergebnis der einfachen Annahme der Gabe Gottes sei«. Bebbington behauptet dann kühn: »Weil sich die Form der Lehre verändert hatte, wurde der populäre Protestantismus von seinem Wesen her umgestaltet.«¹²⁵³ Nun, da Gläubige sich ihrer Errettung gewiss waren, konnten sie ihre Tatkraft der Evangelisation (Bebbingtons »Aktivismus«) widmen, statt sich ständig mit ihrem persönlichen geistlichen Zustand zu beschäftigen.

Bebbingtons These wurde mithilfe einer Reihe von Punkten infrage gestellt. Garry Williams z. B. bringt Belege, dass John Wesley regelmäßige Selbstprüfung für notwendig hielt, um Selbsttäuschung bezüglich des eigenen Heils zu vermeiden. Doch nach Bebbington gehörte gerade Wesley zu denjenigen, der für die Verbreitung eines Verständnisses der Heilsgewissheit verantwortlich zeichnete, das unmittelbarer und weniger mit Selbstprüfung verbunden war.¹²⁵⁴ Zudem gab es zwischen Wesley und Jonathan Edwards erhebliche Verständnisunterschiede, was die Heilsgewissheit betraf. Dies entzieht »der Vorstellung, es [habe] eine zusammenhängende neue

1253 Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 43.

1254 G. Williams, »Enlightenment Epistemology«, S. 351-353. Vgl. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 42. Williams schließt folgendermaßen: »Damit wollen wir nicht bestreiten, dass Wesleyaner durchaus auf breiter Ebene Gewissheit erfahren konnten, sondern das soll Bebbingtons Argument entgegentreten, die Methodisten seien hinsichtlich ihres Aktivismus dadurch befreit worden, dass sie die Selbstprüfung der Puritaner hinter sich gelassen hätten« (S. 353).

Lehre der Heilsgewissheit im Herzen des aufkeimenden Evangelikalismus gegeben«¹²⁵⁵, den Boden.

Williams weist außerdem auf den anglikanischen Calvinisten John Newton hin (1725–1807), dessen Sicht nicht in Bebbingtons Paradigma von Heilsgewissheit passte. Newton konnte sagen: »Bedenkt, dass der Glauben allmählich bis hin zur Heilsgewissheit voranschreitet. Erwartet sie nicht plötzlich; sondern harrt auf den Herrn, bis er sie euch so schenken wird, wie er es in seiner Unumschränktheit festgelegt hat.«¹²⁵⁶ Hindmarsh zeigt in seiner Studie von Newton und der englischen evangelikalen Tradition, dass Newton während der Jahre 1748–1754 mit »der charakteristischen puritanischen Sorge um Heilsgewissheit« zu kämpfen hatte: »Wie konnte er sein Gewissen vor einem heiligen Gott zur Ruhe bringen?«¹²⁵⁷ Die geistliche Haltung der Puritaner war mit ihrer »radikalen Innenschau« und der »durchdringenden Prüfung des Herzens«¹²⁵⁸ auch im Evangelikalismus des 18. Jahrhunderts noch sehr lebendig.

Sandemanismus

Ein letzter Aspekt, der direkt mit dem zu untersuchenden Thema zu tun hat, soll die Darstellung des Hintergrunds abrunden. Dabei geht es um das, was man als »Sandemanismus« kennt. Die Bewegung begann in Schottland in den 1720er-Jahren unter der Belehrung von John Glas (1695–1773). In den 1730er-Jahren hatten sich bereits einige glas'sche Gemeinden gebildet. Zu dieser Zeit

1255 A. a. O., S. 361. Nachdem er den zentralen Platz des Beharrens in den guten Werken und die Wichtigkeit einer rigorosen Selbstprüfung in Edwards' Lehre von der Heilsgewissheit gezeigt hat, meint G. Williams: »Vielleicht ist das Gegenteil von Bebbingtons These der Fall – dahin gehend, dass eine zurückhaltendere Sichtweise hinsichtlich der Heilsgewissheit den Aktivismus fördert, und zwar durch den Versuch, Beweise zu liefern, die das Gewissen trösten« (S. 369). In Bezug auf weitere Kritik an Bebbingtons Position zur Heilsgewissheit gegenüber Jonathan Edwards siehe: Haykin, »Evangelicalism and the Enlightenment«, S. 55–59.

1256 Zitiert in: G. Williams, »Enlightenment Epistemology«, S. 371.

1257 Hindmarsh, *John Newton*, S. 63.

1258 A. a. O., S. 65.

trat Robert Sandeman (1718–1771) der jungen Bewegung bei und heiratete Glas' Tochter. In Sandeman fanden die Glasiten einen enthusiastischen Verteidiger und Verbreiter ihrer Ansichten, »da er ein Mann von aggressiverem und kontroverserem Geist war als sein Schwiegervater«¹²⁵⁹. Durch seine Veröffentlichungen und Reisen war Sandeman für die Verbreitung der glas'schen Ansichten in Schottland, England und Neuengland verantwortlich.¹²⁶⁰ Infolgedessen wurde die Bewegung allgemein eher als Sandemanismus bekannt, obwohl man sie in Schottland zuweilen immer noch als »Glasiten« bzw. »Glassisten« bezeichnete.

Während der Sandemanismus eine ganz eigene Ekklesiologie hatte, die auffallende Ähnlichkeiten mit dem Gemeindeverständnis der späteren Brüderbewegung aufwies,¹²⁶¹ so ist er doch vor allem für seine intellektualistische Sicht des Glaubens bekannt. Demzufolge besteht rettender Glaube allein in der mentalen Zustimmung zu den Tatsachen des Evangeliums; weder der Wille noch Emotionen spielen dabei irgendeine Rolle. Der sandemanische Glaube besteht in »dem bloßen Glauben, der sich die bloße Wahrheit zu eigen macht«¹²⁶², wie Andrew Fuller zusammenfasste. Sandeman verdeutlichte, dass er mit dem »bloßen Glauben« nicht eine »Herzensüberzeugung« meinte, sondern nur einen die richtige Auffassung besitzenden Glauben. Er schrieb: »Jeder, der eine rechte *Auffassung* hinsichtlich der Person und des Werkes Christi hat oder dessen *Auffassung* dem entspricht, was über ihn bezeugt ist, der ist gerechtfertigt und findet Frieden mit Gott aufgrund dieser *Auffassung*.«¹²⁶³

In Fragen der Sünde, der Prädestination und der wirksamen Berufung waren die Sandemanier Calvinisten. Lloyd-Jones sagte

1259 BDEB, s. n. »Robert Sandeman«.

1260 In Bezug auf eine Geschichte der Bewegung, die sich auf die Entwicklungen in Amerika konzentriert, siehe J. H. Smith, *The Perfect Rule*.

1261 Zu den ekklesiologischen Ähnlichkeiten zwischen den Sandemaniern und den *Brüdern* siehe Embley, »Origins«, S. 31–32. Vgl. Carter, *Anglican Evangelicals*, S. 99–100. A. d. H.: Die auf Glas bzw. Sandeman zurückgehende Glaubensgemeinschaft wird in der entsprechenden Literatur teilweise auch als »Sandemanianer« bezeichnet.

1262 Fuller, *Complete Works*, Bd. 2, S. 566.

1263 Zitiert in: a. a. O., Bd. 2, S. 566–567.

von Glas: »Er war nicht nur ein Calvinist; er war ein entschiedener Vertreter des Hoch-Calvinismus und in diesem Sinne durch und durch orthodox.«¹²⁶⁴ In Lloyd-Jones' Bewertung kann die sandemanische Sicht in Bezug auf das Wesen des errettenden Glaubens »sowohl von Calvinisten als auch von Arminianern übernommen werden«¹²⁶⁵. Das ist insofern bedeutend, als dass die reformierten Kritiker den *Brüdern* immer wieder eine sandemanische Sicht des Glaubens vorwarfen, wie wir sehen werden. Wir werden im Verlauf des Kapitels sehen, ob das zutrifft oder nicht. Selbst wenn die *Brüder* einen Sandemanismus vertreten hätten, so würde zumindest das allein sie nicht aus dem calvinistischen Lager ausschließen.

Das 19. Jahrhundert

Bevor wir uns zum *Brüder*-Kontext weiterbewegen, sollen zwei Episoden aus Schottland zeigen, wie errettender Glaube und Heilsgewissheit auch im 19. Jahrhundert weiterhin ein Diskussionspunkt blieben.

Wie bereits in Kapitel 6 herausgestellt, ist John McLeod Campbell am bekanntesten dafür, dass er bezüglich seiner Lehre über das Sühnungswerk neue Wege beschritt. Jedoch nahm seine kontroverse theologische Karriere ihren Anfang, als er begann, Fragen hinsichtlich der Gewissheit des Glaubens neu zu durchdenken. 1825 wurde er als Pfarrer der Church of Scotland in der Pfarrei von Row in Dumbartonshire ordiniert. Als er die pastorale Arbeit unter seinen Gemeindegliedern begann, entdeckte Campbell »den negativen Effekt der vorherrschenden theologischen Orthodoxie auf seine Gemeinde«¹²⁶⁶. Insbesondere bemerkte er, dass der Mangel an Gewissheit der persönlichen Errettung Menschen hervorbrachte, die nur aus Furcht vor Gericht und nicht aus Liebe zu Gott oder

1264 Lloyd-Jones, *The Puritans*, S. 171. Vgl. *DSCHT*, s.n. »Robert Sandeman«. »Die grundlegende Theologie der Bewegung ist calvinistisch ausgerichtet.«

1265 Lloyd-Jones, *The Puritans*, S. 174.

1266 P. Stevenson, *God in Our Nature*, S. 8.

aus Heiligkeit handelten. Bald danach war es Campbell ein großes Anliegen, seinen Gemeindegliedern zu versichern, dass sie in Gottes »Liebe [sicher ruhen könnten], die er ihnen in Christus als Einzelnen erwiesen habe«, sowie in der Gewissheit, »dass jeder persönlich das ihnen in Christus gegebene ewige Leben haben könne« – dies sei das grundlegende Prinzip neutestamentlichen Christentums.¹²⁶⁷ Er kam zu folgendem Schluss: Gewissheit sei nicht nur dem Wesen des Glaubens eigen, sondern man müsse »auch von der Tatsache ausgehen, dass Christus für alle gestorben ist und dass das Evangelium ihn als *die Gabe Gottes für jedes menschliche Wesen* verkündigt ... anderenfalls gibt es keine Grundlage in dem geschriebenen Wort Gottes für die Gewissheit, die ich forderte und die ich als entscheidenden Bestandteil wahrer Heiligkeit ansah«¹²⁶⁸. Für Campbell war die Basis der Gewissheit nicht in der inneren Suche nach Erweisen der Erwählung zu finden, wie man gemeinhin glaubte, sondern darin, dass man auf das Kreuz blickte, wo Christus für alle gestorben ist.¹²⁶⁹

Campbells Theologie wurde äußerst intensiv und kritisch geprüft, wobei sich viele Geistliche ihr entgegenstellten. 1831 wurde er aus dem Dienst der Church of Scotland durch die General Assembly entlassen, da er »die Lehre der unbegrenzten Sühne und Vergebung durch den Tod Christi« und »die Lehre, dass Heilsgewissheit zum Wesen des Glaubens gehöre und notwendig zur Errettung sei«¹²⁷⁰, verbreitet habe. Nach dem Urteil der Assembly standen diese Lehren im Gegensatz zur Schrift und zu den Westminster-Standards.

1267 »Extract of a Letter from the Rev. John McLeod Campbell, Minister of Row« (1. Januar 1831), zitiert in: P. Stevenson, *God in Our Nature*, S. 283.

1268 A. a. O., S. 284. Hervorhebung im Original.

1269 P. Stevenson, *God in Our Nature*, S. 9. Campbells Freund, Thomas Erskine (1788 – 1870), beklagte den Mangel an Heilsgewissheit unter den Leuten, die von der traditionellen schottischen Theologie beeinflusst wurden, als »das Leprageschwür, das das Land erfasst hat«. Erskine verbreitete seine eigene Lösung des Problems in seiner hoch kontroversen Lehre von der »universalen Vergebung« (*universal pardon*). Er ging so weit zu behaupten, dass »persönliche Gewissheit für die Errettung notwendig ist, denn persönliche Gewissheit ist nichts Größeres oder Geringeres als der Glaube des Evangeliums«. Siehe Horrocks, *Laws of the Spiritual Order*, S. 96-101.

1270 *The Whole Proceedings*, S. 1.

Die führenden Persönlichkeiten der *Brüder* sind anscheinend nicht von Campbell beeinflusst worden. William Kelly lehnte Campbells voll entwickelte Ansichten über das Wesen des Sühnungswerks als »verheerende Abweichung von der geoffenbarten Wahrheit«¹²⁷¹ ab. Andere *Brüder*-Autoren ignorierten Campbell völlig. Wie wir aber sehen werden, stellten auch *Brüder*-Evangelisten kritische Anfragen an traditionelle Auffassungen zur Heilsgewissheit und trafen dadurch auf Widerstand.¹²⁷²

Eine weitere Episode im Rahmen der Debatte über das Wesen der Bekehrung und der Heilsgewissheit veranschaulicht, dass Calvinisten sich diesbezüglich durchaus uneins sein konnten. Hier kehren wir zu der bereits in Kapitel 3 beschriebenen Diskussion zwischen John Kennedy und Horatius Bonar über die Moody-Kampagne in Schottland (1873–1874) zurück. Kennedy, ein traditioneller Highland-Calvinist, stellte ernsthafte Anfragen angesichts des Vorherrschens »plötzlicher« Bekehrungen. Er meinte: »Das Werk der Bekehrung enthält das, was wir als Details in einem Prozess erwarten dürfen ... Wenn eine von Herzen kommende, einsichtsvolle Hinwendung zu Gott in Christus das Ergebnis einer Bekehrung ist, so gibt es absolut keinen Grund für die Erwartung, dass eine Bekehrung – in der Regel – plötzlich sein sollte. Ja, die Plötzlichkeit ist eher ein Grund, Argwohn walten zu lassen im Blick auf die Annahme, dass dieses Werk von Gott ist.«¹²⁷³ Weiterhin verleugne die Verkündigung mit dem Ziel plötzlicher Bekehrungen die Notwendigkeit der Buße, wie das sich für Kennedy darin zeigte, dass »das Werk des Gesetzes« in der von Moody durchgeführten Evangelisation fehlte (soll heißen: keinerlei Predigt des Gesetzes zur Überführung von Sünde). Die plötzlichen Bekehrungen, die so charakteristisch für Moodys Kampagne waren, wiesen für Kennedy

1271 Kelly, *Lectures on the Day of Atonement*, S. 171.

1272 Die Kontroverse über die Heilsgewissheit wurde von Campbell und Erskine angestoßen, wobei diese beiden von Traditionalisten als nicht vertrauenswürdig oder sogar als Verbreiter falscher Lehren angesehen wurden. Dies mag einer der Gründe gewesen sein, warum einige schottische Geistliche keine Toleranz gegenüber *Brüder*-Evangelisten hatten, die ihren Zuhörern erzählten, sie könnten errettet werden und das auch unmittelbar wissen.

1273 Kennedy, *Hyper-Evangelism*, S. 11.

darauf hin, dass die erzielten Resultate mehr eine Sache menschlicher Manipulation waren als das souveräne Werk Gottes. Eine echte, vom Heiligen Geist gewirkte Bekehrung würde sich im Lauf der Zeit als solche erweisen, und »es wäre vorschnell, wenn jemand einfach nur aufgrund eines verbalen Bekenntnisses des Glaubens behauptete, dass eine Bekehrung stattgefunden hätte«¹²⁷⁴.

In seiner Antwort wies Bonar darauf hin, dass alle in der Schrift erwähnten Bekehrungen plötzlich waren, und wenn er diese betone, folge er schlicht »den Fußstapfen der Apostel«¹²⁷⁵. Bonar wandte sich im Gegenangriff gegen Kennedys Anklagen und erklärte: »*Alle Bekehrungen müssen plötzlich sein, wenn sie ein Werk des Heiligen Geistes sind*. Diejenigen, die eine solche Plötzlichkeit ablehnen, müssen annehmen, dass der Prozess teilweise ein menschlicher ist.«¹²⁷⁶ Er behauptete auch, viele Aufrufe zur Buße in Moodys Predigten gehört zu haben; zugleich schien ihm Kennedys Bestehen darauf, dass Buße dem Glauben vorangehe müsse, »eine gefährliche Form von »Präparationismus« zu sein«¹²⁷⁷, da »Buße, die nicht *aus dem Glauben* kommt, einfach nur eine [Regung] des natürlichen Gewissens sein muss«¹²⁷⁸. Schließlich predigten die Apostel in der Apostelgeschichte Christus als gekreuzigt; und es war ebendiese Botschaft und nicht das Gesetz, wodurch Buße hervorgebracht wurde.

Kennedy hatte darüber hinaus Bedenken hinsichtlich der Lehre von der Heilsgewissheit, die während der Kampagne weitergegeben wurde. Während die Evangelisation stattfand, wurden die Menschen ermutigt, sofort »zu schließen, sie seien errettet, weil sie in dieser Weise geglaubt hätten«¹²⁷⁹. Subjektive Gewissheit war für Kennedy eine Sache der Selbstprüfung: »[Es geht um] das Zuerkennen des Glaubens aufgrund von Werken, die allein die Basis für die feste und dauernde Überzeugung bilden können, dass man

1274 K. Ross, »Calvinists in Controversy«, S. 54.

1275 Horatius Bonar, *The Old Gospel*, nachgedruckt in: Kennedy und Bonar, *Evangelism*, S. 64.

1276 Kennedy und Bonar, *Evangelism*, S. 65. Hervorhebung im Original.

1277 K. Ross, »Calvinists in Controversy«, S. 56.

1278 Kennedy und Bonar, *Evangelism*, S. 62. Hervorhebung im Original.

1279 Kennedy, *Hyper-Evangelism*, S. 20.

vom Tod in das Leben hinübergegangen ist.«¹²⁸⁰ Bonar antwortete im Gegenzug: »Frieden mit Gott« als das *sofortige* Ergebnis eines geglaubten Evangeliums ist dasjenige, was die Apostel gepredigt haben. Und nicht »Frieden mit Gott« als das Ergebnis all dessen, was man erfahren oder empfunden hat, sondern als dasjenige, was uns vom Licht des Kreuzes her unmittelbar zuströmt; das ist es, was uns als Predigt der Frohen Botschaft großer Freude für den Sünder aufgetragen ist.«¹²⁸¹

Bonar glaubte nicht, dass er bei seinem Eintreten für Moodys Evangelisationsstil von der reformierten Tradition abwich; er berief sich im Gegenteil auf Calvin und andere reformierte Denker (wie z. B. Thomas Boston), um damit zu demonstrieren, dass seine Sichtweise in Bezug auf Glauben, Buße und Heilsgewissheit unmittelbar in der calvinistischen Tradition stand. Er behauptete sogar, dass die in der Moody-Kampagne verkündigte Botschaft »der Lehre des Westminster-Bekenntnisses und des kürzeren [Westminster-] Katechismus entspricht«¹²⁸².

Der Schlagabtausch zwischen Kennedy und Bonar lässt vermuten, dass beide Perspektiven einen Platz in der calvinistischen Tradition hatten. Allgemeiner gesprochen zeigen die hier angeführten Dinge, dass echte Bekehrung und die Frage der Heilsgewissheit komplexe Angelegenheiten innerhalb des Evangelikalismus waren – wie David Bebbington inzwischen selbst zugibt.¹²⁸³ Während Erweckungspredigten eine Tendenz zu augenblicklichen oder plötzlichen Bekehrungen hervorbrachten,¹²⁸⁴ übte die geistliche Haltung der Puritaner, die immer wieder die Notwendigkeit der Selbstprüfung betont hatten, nach wie vor einen starken Einfluss auf das 19. Jahrhundert aus. Während also die persönliche Heilsgewissheit im 19. Jahrhundert nicht ungewöhnlich war, so beargwöhnten

1280 Kennedy, *A Reply*, S. 34.

1281 Kennedy und Bonar, *Evangelism*, S. 56. Vgl. K. Ross, *Calvinists in Controversy*, S. 58.

1282 Kennedy und Bonar, *Evangelism*, S. 86.

1283 Bebbington erkennt an, dass Gewissheit »eine komplexere Angelegenheit [war], als *Evangelicalism in Modern Britain* zugesteht«. Bebbington, »Response«, S. 421-422.

1284 Zu Wesleys Verteidigung plötzlicher Bekehrungen siehe Pearse, »Soundly Converted?«, S. 231-232.

doch einige Evangelikale – zumindest solche, die der reformierten Tradition angehörten – eine Art unmittelbare Gewissheit, die sich nur auf biblische Zusagen stützte und nicht durch die Erfahrung der voranschreitenden Heiligkeit getragen wurde. Dies waren wiederum die Punkte, an denen die Lehre der *Brüder* einer kritischen Prüfung unterzogen wurde.

Die *Brüder* über Bekehrung

Die *Brüder* glaubten zusammen mit anderen Evangelikalen, dass Bekehrung notwendig ist. Man ist nicht ein Christ durch Geburt, Erziehung oder Taufe. »Ein Mensch wird nur durch die von Gott gewirkte Bekehrung ein Christ.«¹²⁸⁵ Aber was brachte das mit sich? Kritiker richteten ihre Angriffe auf die Bekehrungsauffassung der *Brüder*, die sie oft als einen problematischen Aspekt ihrer Theologie ansahen. Wir behandeln deshalb zuerst das, was diese Kritiker unter der Lehre der *Brüder* bezüglich der Bekehrung zu verstehen meinten, und untersuchen danach, was die *Brüder* selbst zu diesem Thema sagten.

Kritiker der Brüder

Die *Brüder* zogen eine beträchtliche Anzahl von Kritikern an, die auch willens waren, ihre scharfen Kritiken an den Lehren und der Praxis der Bewegung in gedruckter Form zu veröffentlichen.¹²⁸⁶ Während die Kritiker eine Vielzahl von Themen ansprachen, konzentrieren wir uns hier auf deren Einwände gegen die Auffassungen der *Brüder* in Bezug auf den errettenden Glauben, die Buße und die Heilsgewissheit. Es sollte hier angemerkt werden, dass die Mehr-

1285 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 4 (»Conversion«).

1286 Siehe Grass, *Gathering to His Name*, S. 213-228; Coad, *History of the Brethren*, S. 227-232.

heit der Kritiker aus der calvinistischen Tradition kam,¹²⁸⁷ obwohl sich die Methodisten in Nordamerika gleichfalls als scharfe Gegner des Brüdertums erwiesen. Die Kritiker werden in diesem Abschnitt gesammelt vorgestellt, um prüfen zu können, inwieweit ihre Einwände in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts angemessen waren, wobei wir einen weiten geografischen Bereich erfassen wollen. Dies stellt wiederum einen hilfreichen Hintergrund dar, vor dem wir das primäre Quellenmaterial der *Brüder* auswerten können.

Eine der ersten Kritiken der Bewegung stammte von J. C. Philpot aus dem Jahr 1842, der zu den führenden Persönlichkeiten der *Strict Baptists* gehörte. Philpot hatte eine frühe Verbindung zu Darby, da er als Hauslehrer für seine Neffen gearbeitet hatte. Darby behauptete sogar, er sei das Werkzeug bei Philpots Bekehrung gewesen.¹²⁸⁸ So finden sich bei Philpot auch einige positive Dinge, die er über die *Brüder* weitergab, aber seine vornehmliche Kritik bezog sich auf die Tatsache, dass das Verständnis der Bewegung hinsichtlich des errettenden Glaubens seiner Meinung nach fehlerhaft war. Er beklagte, dass die *Brüder* nicht nur das Gesetz in seiner hinführenden Funktion im Vorfeld von Bekehrungen, sondern auch als »Dienst der Verdammnis« beiseitesetzten (vgl. 2Kor 3,9). Er schrieb: »Sie halten es nicht für notwendig, dass das Gesetz den Sünder verdamme und verfluche, bevor er zu Christus kommen kann und will, um Gnade und Vergebung zu erfahren.«¹²⁸⁹ Ein Bewusstsein dafür, dass man schuldig sei und unter dem Verdammungsurteil stehe, sei deshalb keine Voraussetzung für die Annahme des Evangeliums. Philpot warf den *Brüdern* auch Sandemanismus vor. »Sie stellen die Glaubensgewissheit als den ersten Schritt im Glauben dar; denn wenn Glaube eine rein verstandesmäßige Zustimmung zu bestimmten Fakten oder Schriftaussagen ist, dann kann es keinen schwachen Glauben geben, da die Fakten ja sicher und die Aussagen

1287 Coad kommentiert: »Es wurde Brauch in den angesehenen gelehrten calvinistischen Werken dieser Zeit [d. h. in den 1870er-Jahren], aus dem Hinterhalt einen gelegentlichen Schuss auf die *Brüder* abzugeben.« Coad, *History of the Brethren*, S. 228.

1288 Darby, *Letters*, Bd. 3, S. 167. Siehe Stunt, *From Awakening*, S. 205.

1289 Philpot, »Editors' Review«, S. 80.

eindeutig sind, wie es bei der Person Christi und den Wahrheiten des Evangeliums der Fall ist.«¹²⁹⁰

Auch hier ist es wieder wichtig zu sehen, dass die meisten Kritiker in der Zeit nach 1859 schrieben und viele Werke erst in den 1870er-Jahren oder noch später veröffentlicht wurden.¹²⁹¹ Oftmals stammten die Einwände der Kritiker von dem, was sie von Erweckungspredigern der Bewegung (oder über diese) gehört hatten, die allerdings nicht immer die besten Repräsentanten für das Gedankengut der *Brüder* darstellten.¹²⁹² Der irische Presbyterianer Thomas Croskery war z.B. »einer der unermüdlich tätigen Gegner des Brüdertums«¹²⁹³ und verfasste mehrere polemische Schriften gegen sie.¹²⁹⁴ Croskery beschrieb seine Wahrnehmung der *Brüder*-Auffassung über den Glauben wie folgt: »Die *Brüder* vertreten die alte sandemanische Lehre, dass Glaube [*faith*] nur Glauben [*belief*] ... an das Zeugnis Gottes in Bezug auf Christus sei. Sie vertreten weiterhin, dass Heilsgewissheit ein wesentlicher Bestandteil des Glaubens [*faith*] sei. Glaube [*faith*] heißt somit, nur zu glauben [*believing*], ›dass Christus für mich starb‹ ... Die *Brüder* machen also – mit einem Wort – eher die Verheißung als die Person Christi zum formalen Objekt des Glaubens, während die Mehrheit der Christen glaubt, dass die Verheißung die Gewährleistung – und Christus das Objekt – des Glaubens ist.«¹²⁹⁵

Bei wahren Glauben gehe es demzufolge also nicht um Vertrauen *auf* Christus, sondern um das Annehmen biblischer Aussagen *über* Christus, was wiederum die Heilsgewissheit mit sich bringe: »Ich glaube [*believe*], dass ich ein Gläubiger [*believer*] bin.« Croskery argumentierte, dass diese Auffassung die reale Möglichkeit einer Selbsttäuschung und falscher Bekehrungen schaffe; da

1290 A. a. O., S. 81.

1291 Siehe Fußnote 1218 in diesem Kapitel hinsichtlich genauer Daten.

1292 Coad, *History of the Brethren*, S. 228.

1293 Grass, *Gathering to His Name*, S. 214.

1294 Croskery, *Catechism*; Croskery, »The Plymouth Brethren«, S. 48-77; [Croskery], *Plymouth Brethrenism: Its Ecclesiastical and Doctrinal Teachings*; Croskery, *Plymouth-Brethrenism: A Refutation*.

1295 Croskery, *Plymouth-Brethrenism: A Refutation*, S. 108-109.

insbesondere aufgrund der Brüder-Position die Selbstprüfung zum Erweis geistlichen Lebens unnötig sei.

Zum Thema Buße behauptete Croskery: »Sie hat in ihren *Predigten* im Grunde keinen Platz, außer wenn sie Sündern diesbezüglich immer wieder sagen – ›Du musst nicht Buße tun – das ist nicht notwendig – komm nur zu Christus – Buße hindert den Sünder daran, zu Christus zu kommen.«¹²⁹⁶ Wenn die *Brüder*, Croskery zufolge, doch einmal über Buße sprachen, so definierten sie diese nur als eine Änderung der Geisteshaltung gegenüber Gott – »es gibt in der Theologie der *Brüder* keine Buße angesichts der *Sünde*«¹²⁹⁷.

William Reid, der in Edinburgh wirkte und im Jahr 1875 schrieb, stellte die ziemlich übertriebene Behauptung auf, dass die *Brüder* »fast jeder Lehre des Christentums entgegenstehen«¹²⁹⁸. Er beklagte, dass sie nicht von »dem Übel der Sünde oder der Notwendigkeit der Buße« sprachen. Er meinte, dass Sünde von den *Brüdern* kaum, wenn überhaupt, »als eine Sache persönlicher Schuldhaftigkeit [dargestellt würde], der Reue und Buße folgen müssten«. Er warf ihnen weiter vor, dass man »nie auf Buße, Wiedergeburt und dem Werk des Heiligen Geistes in der fortschreitenden Heiligung des Gläubigen bestehe; während die Lehre von der Erwählung, die Souveränität Gottes und die wirksame Berufung überhaupt keine Anerkennung finden«¹²⁹⁹.

Der schottische Presbyterianer J. Moir Porteous schrieb ein Werk gegen die *Brüder*, das er auf populärem Niveau in Form eines Romans verfasste. Darin warf er den *Brüdern* vor, eine arminianische Sicht der Erwählung zu befürworten, die das Werk des Heiligen Geistes außer Acht lassen würde. Genauer gesagt gehe es ihnen darum, dass der Mensch »durch seinen eigenen Willen mitwirke, wenn seiner Seele *das Leben zugeeignet* werde«. Die Erwählung gründe sich darauf, »dass der Mensch selbst aus freien

1296 Croskery, *Catechism*, S. 11.

1297 A. a. O., S. 12.

1298 W. Reid (1814–1896), *Plymouth Brethrenism*, S. v.

1299 A. a. O., S. 17.

Stücken die Errettung ergreife«¹³⁰⁰. Weiterhin würde der Glaube nur darauf reduziert, dass »man daran glaube, was Gott über Jesus gesagt hat«. Eine der Romanfiguren sinnierte darüber: »Sie scheinen mir mit den Morrisonianern [*sic*] und Arminianern verwandt zu sein ... Ihrer Ansicht nach ist der Glaube nur ein Akt des Verstehens oder – wie manche es nennen – ein rein intellektueller Glaube. Ich fürchte, sie erinnern sich nicht daran, dass ›auch die Dämonen glauben und zittern«¹³⁰¹ ... Wir müssen mehr tun, als nur mit dem Mund zu bekennen, dass wir zu Christus gehören. Wir müssen in unseren Herzen glauben, wenn wir errettet werden sollen.«¹³⁰²

Thomas Houston, ein Presbyterianer aus Ulster, erkannte an, dass er den Werken von Carson¹³⁰³, Croskery und Porteous zu Dank verpflichtet war. Er war ein Repräsentant verschiedener Kritiker, der die Lehre der *Brüder* über Glauben und Buße bewertete, und schrieb: »Errettender Glaube ist nach Ansicht der Plymouthisten und moderner Erweckungsleute ›nur glauben, was Gott über Jesus Christus gesagt hat«. Sie machen ihn also zu einem rein intellektuellen Akt und zu einer natürlichen Gabe. Ihr Glaube ist nur ein historischer¹³⁰⁴, so wie die Dämonen ihn haben, wenn sie ›glauben und zittern.«¹³⁰⁵ Solch eine Lehre bestreite – so Houstons Kritik –, dass der Glaube eine Gabe der souveränen Gnade sei. Des Weiteren erhob er den Vorwurf, dass »es unter den Plymouthisten und einer großen Zahl von Predigern bei den modernen Erweckungen keinen weiter verbreiteten Irrtum gibt als die Ansicht, die persönliche *Heilsgewissheit* müsse zum *wesentlichen Bestandteil des Glaubens*

1300 Porteous, *Brethren in the Keelhowes*, S. 159-161. Porteous schloss hier ebenfalls die Auffassung mit ein, dass Christus nur gestorben sei, um die Errettung für alle zu ermöglichen, anstatt die tatsächliche und wirksame Erlösung für die Erwählten zu vollbringen.

1301 A. d. H.: Vgl. Jakobus 2,19 (so auch im Folgenden).

1302 Porteous, *Brethren in the Keelhowes*, S. 176-177.

1303 James C. L. Carson, *Heresies*. Carson nennt das Brüdertum »eines der zutiefst jesuitischen Systeme, die die Welt hervorgebracht hat – ein System, das auf heimtückische Art und Weise fast jede grundlegende Lehre des Christentums unterminiert, so wie sie in unseren evangelikalischen Kirchen vertreten werden« (S. 6).

1304 A. d. H.: Historischer Glaube hält das für wahr, was ihm an geschichtlichen Tatsachen und Gegebenheiten vermittelt wird.

1305 Houston, *Plymouthism*, S. 21.

erklärt werden¹³⁰⁶. Den »Plymouthisten« zufolge sollte man nicht nach Erweisen des Glaubens in sich selbst suchen, da Werke nicht notwendig seien, um den Glauben unter Beweis zu stellen. Houston fügte hinzu: »Diese Lehrer behaupten, dass Sünder nur zu Christus kommen brauchen – und dass Buße ihr Kommen nur behindert, anstatt dazu zu helfen. Sie verwerfen sie mit den stärksten Begriffen – nennen sie ›Unrat‹ – ›Gesetzlichkeit‹ – ›Errettung durch Werke‹. In ihrer Sicht besteht Buße nicht in der Zerknirschung des Herzens (*contritio cordis*) und einer gottgewirkten Trauer über die Sünde – sondern sie ist schlicht eine Änderung der Geisteshaltung gegenüber dem Evangelium.«¹³⁰⁷ Selbst Gläubige müssten keine Vergebung suchen, da all ihre Sünden durch den Tod Christi vergeben worden seien. Dieser Punkt wurde häufig vorgebracht, wenn Kritiker gegen die *Brüder* gerichtete Werke verfassten.¹³⁰⁸

Auch in Nordamerika wurde eine große Anzahl von kritischen Werken veröffentlicht. 1872 schrieb der amerikanische Presbyterianer Robert Dabney eine Besprechung der *Brüder*-Theologie. Er kritisierte die Bewegung dafür, »von der Lehre des Glaubens und der Heilsgewissheit alle subjektiven Kennzeichen des Standes der Gnade abzulösen und diese Kennzeichen ganz und gar gering zu schätzen«¹³⁰⁹. Wenn Heilsgewissheit zum Wesen des Glaubens gehöre, wie es die *Brüder* ihm zufolge betonten, wären alle Selbstprüfung und alle subjektiven Kennzeichen eines Werkes der Gnade im Gläubigen wertlos und absurd. Wer aber das objektive Werk Christi überbetone – und dabei die Unterbetonung der Aneignung des Werkes in der Erfahrung des Gläubigen in Kauf nehme –, leugne die wahren Wirkungen rettenden Glaubens. Dabney erklärte: »Derselbe Gott, der uns gesagt hat, dass wahrer Glaube uns errettet,

1306 A. a. O., S. 22. Houston vertrat die Auffassung, dass Heilsgewissheit eine Frucht des errettenden Glaubens sei, aber nicht zu dessen Wesen gehöre.

1307 A. a. O., S. 23. Vgl. Croskery, *Catechism*, S. 11.

1308 Z. B. Croskery, *Catechism*, S. 12; W. Reid (1814–1896), *Plymouth Brethrenism*, S. 11, 277; *Sarnia Observer* (9. Mai 1873), S. 2.

1309 Dabney, »Theology of the Plymouth Brethren«, Bd. 1, S. 170. Dieser Beitrag erschien ursprünglich in *The Southern Presbyterian Review* (Januar 1872).

hat uns auch gesagt, dass diese subjektiven Gnaden Zeichen des Zustands desjenigen sind, der errettet ist.«¹³¹⁰

Der Vorwurf des Sandemanismus taucht noch einmal in einem von dem kanadischen Pfarrer John Nichols gegen die *Brüder* gerichteten Traktat auf. Nichols schrieb: »Die Lehre der *Brüder* über den Glauben geht sehr stark in Richtung des Sandemanismus. Bei ihnen ist Glaube nichts weiter als eine intellektuelle Zustimmung zu den Lehren des Evangeliums. Christus kam, um Sünder zu retten – das ist Glaube. Christus starb für mich – das ist Glaube.«¹³¹¹ Und weiter: »Buße und das Wirken des Heiligen Geistes, der die großen Ziele christlichen Lebens und christlicher Wesensart zur Entfaltung kommen lässt, haben in ihrer Lehre keinen Platz.«¹³¹²

Aufgrund der Predigten von zwei *Brüder*-Evangelisten aus Schottland, Donald Munro und John Carnie, kam 1872–1873 eine Kontroverse in Südwest-Ontario ins Rollen. Die Kontroverse wurde in einer Reihe von Briefen an die Öffentlichkeit gebracht, die in einer lokalen Zeitung, dem *Sarnia Observer*, abgedruckt wurden.¹³¹³ In einem Brief an den Redakteur vom 7. Februar 1873 verfasste Mr. George Mill einige Kommentare zu den in Warwick, Ontario, abgehaltenen Versammlungen. Er hörte die Evangelisten und war nicht beeindruckt. »Sünder wurden nie dazu ermahnt, Buße zu tun; aber es wurde ihnen immer wieder gesagt, dass sie nichts weiter tun müssten, als zu glauben. Uns wurde von diesen Herren versichert, dass – wenn die Zuhörer nur glaubten – alle ihre Sünden vergeben würden; und so beteten sie folglich niemals um die Vergabe der Sünden. Es wurde viel Wert darauf gelegt, sagen zu können, wann eine Person sich genau bekehrt hatte, und es wurde uns

1310 A. a. O., Bd. 1, S. 180.

1311 Nichols, *Plymouthism Weighed*, S. 12.

1312 A. a. O., S. 16.

1313 Das Material wurde von Lindsay Reynolds 1979 gesammelt und unter dem Titel »The Great ›Plymouth Brethren‹ Controversy in South-Western Ontario, 1872–73« herausgegeben. Eine Kopie dieses Materials befindet sich in den Archiven der United Church of Canada (Toronto, Ontario). Eine weitere Kopie wurde von der *Emmaus Bible College Library*, Dubuque, IA, erworben. Hinsichtlich weiterer Einzelheiten in Bezug auf dieses Ereignis siehe M. Stevenson, »Canadian Opposition«.

gesagt, wenn uns die Heilsgewissheit fehle, könnten wir [in diesem Fall] gewiss sein, dass wir dann nicht errettet sind.«¹³¹⁴

Einer der bekanntesten und entschiedensten Gegner der Evangelisten war Rev. James B. Duncan, ein presbyterianischer Pfarrer aus Forest, Ontario. Er schrieb mehrere Briefe, die im *Sarnia Observer* erschienen und sowohl die Methoden als auch die Lehren von Munro und Carnie verwarfen. Besonders an ihrem Konzept der Heilsgewissheit nahm er Anstoß. »Die Lehre von der »vollkommenen Gewissheit« des Heils durchzieht die Lehren von Munroe [sic] und Carney [sic]. Ich frage mich, ob sie jemals eine Predigt gehalten haben, in der sie keine herausragende Stellung eingenommen hat. Munroe [sic] sagte eines Abends vor unseren Ohren: »Wenn du deiner Errettung nicht gewiss bist, dann schließe daraus, dass du nicht errettet bist; du bist auf dem Weg zur Hölle!«¹³¹⁵

Für Duncan bestand der große Fehler der *Brüder* in der Auffassung, dass »Gewissheit zum Wesen des errettenden Glaubens« gehöre und deshalb »zur Errettung notwendig [und] ... unabdingbar dafür ist, dass einem Menschen vergeben wird und er in den Augen Gottes angenommen wird«¹³¹⁶. Das sei die Verwechslung der Gewissheit des Gefühls [*assurance of sense*, die subjektive Heilsgewissheit des Betreffenden] mit der Gewissheit des Glaubens [*assurance of faith*, Vertrauen auf Gott und sein Wort], wodurch man die Imperative der Schrift, die eigene Berufung und Erwählung festzumachen, bedeutungslos werden lasse.

Weitere Kritik an den *Brüder*-Evangelisten in Ontario kam vonseiten der Methodisten. 1869 brandmarkte Rev. Edward Dewart die Verkündigung der *Brüder*-Evangelisten, die aktiv in London, Ontario, und in der Umgebung gepredigt hatten. Neben anderen Kritikpunkten widersprach Dewart der Ansicht der Evangelisten über den Glauben, der »lediglich das Akzeptieren einer behaupteten Tatsache durch den Verstand ist«. Dewart hielt dem entgegen, dass wahrer rettender Glaube, »obwohl er die Zustimmung des Ver-

1314 *Sarnia Observer* (7. Februar 1873), S. 2.

1315 A. a. O. (11. April 1873), S. 2.

1316 A. a. O. (25. April 1873), S. 2.

standes zur Wahrheit über Christus voraussetzt, ein vollständiges Vertrauen in die Person eines lebendigen Erretters ist«¹³¹⁷. Weiter beklagte Dewart, dass diese Evangelisten Sündern erzählten, Buße wäre unnötig; sie müssten nur glauben und die vollbrachte Errettung empfangen, die Christus vollbracht habe.

Dewart war nicht die einzige methodistische Stimme, die gegen die *Brüder*-Theologie Einspruch erhob. Der methodistische Präsident einer führenden theologischen Ausbildungsstätte in Kanada, Nathanael Burwash, behauptete, dass beliebte Evangelisten der *Brüder* das Evangelium auf das Niveau »eines intellektuellen Prozesses« herabsetzten, statt von »der tiefen und Wiedergeburt bewirkenden Überführungsarbeit des Heiligen Geistes«¹³¹⁸ zu sprechen. Ein methodistischer Pastor aus Midland, Ontario, Richard Strachan, verwunderte sich darüber, dass den *Brüdern* zufolge angeblich Folgendes galt:

Es gibt keine Notwendigkeit der Zerknirschung angesichts der Sünde vonseiten des Sünders, um errettet zu werden; und keine Notwendigkeit, um Vergebung zu flehen. Man soll einfach glauben, als ob es für einen Sünder möglich wäre zu glauben, der nicht das geringste Maß an Bußfertigkeit gezeigt hat. Nichts wird gesagt über die wahre Natur der Sünde und ihre überaus große Sündhaftigkeit [vgl. Röm 7,13] ... Suchenden und selbst Personen, die nicht suchen, wird gesagt, wenn sie nur einfach die Wahrheit glaubten, dass Jesus für Sünder gestorben ist, dann seien sie »errettet« und hätten ewiges Leben.¹³¹⁹

Strachan bedauerte im Weiteren, dass die *Brüder* nicht die Notwendigkeit der Buße predigten und rettenden Glauben schlicht als »die Zustimmung des Verstandes zum Zeugnis der Schrift«¹³²⁰ dar-

1317 Dewart, *Broken Reeds*, S. 12-13.

1318 Burwash, *History of Victoria College*, S. 466-468.

1319 Strachan, *Wandering Lights*, S. 17, 19.

1320 A. a. O., S. 23-27.

stellten. Der amerikanische Methodist Daniel Steele beurteilte die *Brüder* ähnlich: Sie seien Erben Sandemans.¹³²¹

Phyllis Airhart hat argumentiert, dass die methodistische Ablehnung der *Brüder*-Auffassung hinsichtlich der Bekehrung ein wichtiger Faktor sei, wenn man verstehen wolle, warum sie »dem Dispensationalismus bzw. dem Fundamentalismus des 20. Jahrhunderts entweder widerstanden oder sich ihm gegenüber zumindest ambivalent verhielten«¹³²². Aber Airhart merkt auch an, dass die *Brüder*-Position teilweise eine Reaktion auf – von ihnen als solche wahrgenommene – Irrtümer in der anderen Richtung war. Ihren Ausführungen zufolge »kritisierten« Evangelisten der *Brüder* »methodistische Erweckungen dafür, dass sie eine lange Zeit der Betrübnis [angesichts der Sünde] erforderten, die zur Selbstgerechtigkeit führe und aus Gefühlen eine Tugend mache«¹³²³. Das ist eine wichtige Erkenntnis, denn einige Betonungen der *Brüder* waren sicherlich Reaktionen auf empfundene Missbräuche.

Bewertung der Kritiker

Man muss vorsichtig damit sein, die Bewertung der *Brüder*-Theologie durch die Kritiker unbesehen als zutreffend zu akzeptieren. Grass warnt davor: »Die Lehren, die die Kritiker so oft verdamnten, waren innerhalb der Bewegung lange nicht so weit verbreitet, wie die Kritiker dies behaupteten.«¹³²⁴ Neatby brachte außerdem vor, dass »die Vertrauenswürdigkeit [der Kritiker] im Allgemeinen äußerst gering ist«. Er fügte hinzu: »Sie sind den *Brü-*

1321 Steele, *Substitute for Holiness*, S. 100-101.

1322 Airhart, »What Must I Do To Be Saved?«, S. 375. Airhart versucht, Ernest Sandeens schwierige Frage zu beantworten, warum Methodisten, die den Dispensationalismus vertraten, sich gezwungen fühlten, die Verbindungen mit ihrer Denomination abzubrechen. Sandeen, *Roots of Fundamentalism*, S. 163.

1323 Airhart, »What Must I Do To Be Saved?«, S. 380, wo sie »Objections to Methodist Evangelistic Methods«, *Christian Guardian* 15 (Febr. 1888), S. 104, zitiert. A. d. H.: Der *Christian Guardian* war eine methodistische, wöchentlich erscheinende Zeitschrift für die kanadischen Regionen im Bereich der Großen Seen.

1324 Grass, *Gathering to His Name*, S. 217.

dern gegenüber meist voller Vorurteile, indem sie ihre Einwände auf ungestüme Weise vorbringen. Meist haben sie die Schriften derjenigen, die kaum repräsentativ [für die ganze Brüderbewegung] sind, zur Basis ihrer Angriffe gemacht und selbst diese Männer dann noch falsch dargestellt.«¹³²⁵ Dies war auch eindeutig die Sicht von William Kelly. Als Antwort auf Kritiken an den *Brüdern* räumte Kelly ein: »Wir übergehen die meisten dieser Berichte in der Regel einfach, ohne ein Wort zu sagen, insbesondere dort, wo ihre Unwissenheit und Grobheit ausreichen, die Bemühungen dieser böswillig Gesinnten fehlschlagen zu lassen; wie es z. B. bei den Herren Carson, Croskery, D. Macintosh und dergleichen der Fall ist.«¹³²⁶ Ein Verteidiger der *Brüder* war William Reid, der zunächst presbyterianischer Pastor in Carlisle war (nicht mit dem oben erwähnten William Reid aus Edinburgh zu verwechseln).¹³²⁷ Er war von den Angriffen auf die *Brüder* sehr betroffen und meinte, dass diese Attacken »in ihren Fehldarstellungen so extrem und dreist geworden sind, dass sie den christlichen Glauben selbst angreifen«. Deshalb schrieb er, »um zu beweisen, dass alle Vorwürfe der Irrlehre ..., die gewöhnlich gegen sie von ihren Widersachern vorgebracht werden, keine Grundlage haben«¹³²⁸. Reid wurde allmählich so von der Lehre der *Brüder* überzeugt, dass er sich vom Presbyterianismus trennte und sich dann den *Brüdern* anschloss.¹³²⁹

Die *Brüder* beklagten häufig, dass ihre Kritiker sie falsch darstellten. John McVicker wurde das Ziel einer Reihe streitbarer Schriften, nachdem er seine Position als Geistlicher in der Eastern

1325 Neatby, *History*, S. 229. Neatby zieht als Beispiele die Kritiken von Reid und Carson heran.

1326 Kelly, »Rev. A. Moody Stuart on ›Brethren‹«. In einem Brief an den Herausgeber des *British Herald* (1. April 1870) meinte Kelly: »Grundsätzlich ... antworten ›Brüder‹ nicht auf Angriffe gegen sie, es sei denn, diese Angriffe bieten eine gute Gelegenheit zur Darstellung der Wahrheit.«

1327 A. d. H.: William Reid (1822–1881), auf den hier Bezug genommen wird, verfasste nicht nur das in der nachfolgenden Fußnote erwähnte Buch als Verteidigungsschrift der *Brüder*-Lehren, sondern schloss sich, wie im Haupttext erwähnt, auch selbst den *Brüdern* an. In der Bibliografie und in den Quellenangaben der Fußnoten werden die Autoren, die beide William Reid hießen, durch die Befügung der Lebensdaten folgendermaßen voneinander unterschieden: William Reid (1822–1881) und William Reid (1814–1896).

1328 [W. Reid, 1822–1881], *Literature and Mission*, S. 3-4.

1329 Siehe Beattie, *Brethren*, S. 192-193.

Reformed Presbyterian Church – »der strengsten von Irlands freikirchlichen [*dissenting*] presbyterianischen Gemeinschaften«¹³³⁰ – aufgegeben und sich den *Brüdern* angeschlossen hatte. Seine Kritiker warfen ihm u. a. Folgendes vor: Er »vertrete, dass Jesus Christus nicht von einer Frau geboren sei und dass er nicht die Gerechtigkeit des Gläubigen sei«. McVicker »lehne es ab, dass Gläubige Sünden bekennen sollen und sich an die moralischen Vorschriften des Wortes Gottes halten müssen ... er stelle die Buße in Abrede und verbiete Christen, das Gebet des Herrn zu gebrauchen, und bestehe darauf, dass Taufe notwendig zur Errettung sei ... und lehre, dass Menschen dadurch errettet werden, dass sie glauben, errettet zu sein, und nicht durch Glauben an Christus«¹³³¹. McVicker empfand die Vorwürfe als lächerlich und meinte: »Wir vertreten nicht eines dieser Dinge, sondern glauben und lehren genau das Gegenteil.«¹³³²

Alexander Marshall schrieb eine Antwort auf Richard Strachans negative Kritik. Im Vorwort bedauerte Marshall, dass »Mr Strachan unsere Aussagen falsch verstanden, falsch ausgelegt und falsch dargestellt und uns verleumdet hat. Er verbreitete sein Buch weiter, in dem falsche Anklagen fortwährend wiederholt werden, obwohl er persönlich darüber informiert worden ist, dass wir die von ihm unterstellten und von uns angeblich gelehrt, vertretenen oder formulierten Aussagen verwerfen.«¹³³³

John Nelson Darby ist offensichtlich der Ansicht, dass eine Vielzahl der Attacken gegen die *Brüder* eine Reaktion auf »Ausdrücke in vielerorts gehaltenen Predigten und weitverbreiteten Traktaten« war, »die über die Schrift hinausgehen«¹³³⁴. Mit anderen Worten: Einige Evangelisten und bekannte Lehrer der *Brüder* sagten Dinge, die Darby nicht als repräsentativ für die *Brüder* ansehen konnte. Seine eigenen Worte sind es wert, hier wiederholt zu werden: »Nun habe ich keinen Zweifel daran, dass bei den Aktivitäten in letzter

1330 Gribben, »The Worst Sect«, S. 34.

1331 John G. McVicker, *Salvation by Faith: Set Forth and Vindicated* (1871), zitiert in: Gribben, »The Worst Sect«, S. 35.

1332 Ebenda.

1333 Marshall, *Review*, S. 2.

1334 Darby, *CW*, Bd. 10, S. 117 (1864).

Zeit Christen innerhalb und außerhalb der sogenannten *Brüder* (in ihrem Eifer ... Seelen zu gewinnen und sie vom Zustand des Todes zu befreien, in dem sie waren) viele Dinge in weniger nüchterner Weise gesagt haben, als es angemessen gewesen wäre. Sie haben die Liebe Gottes und das freie Gnadenangebot des Evangeliums in einer Weise dargeboten, die keiner kritischen Prüfung standhalten würde. Ich habe keinen Zweifel, dass solche Mängel in ihren Aussagen enthalten sind.«¹³³⁵

So stellten die Kritiker also nicht *immer* falsch dar, was sie von Predigern der *Brüder* hörten – da insbesondere die nach 1859 erhobenen Kritiken aus England, Irland, Schottland und Nordamerika sich so sehr ähneln. Das Problem allerdings bestand darin, dass eine Vielzahl dieser Prediger nicht gerade die besten Repräsentanten der Lehre der *Brüder* waren.

Perspektiven der Brüder

Wir kommen nun dazu, die Lehre der *Brüder* über das Wesen des errettenden Glaubens, der Buße und der Heilsgewissheit zu erörtern. Wie in den vorangegangenen Kapiteln wollen wir auch hier sowohl chronologisch als auch biografisch vorgehen. Wir sehen uns wieder einflussreiche Autoren, Lehrer und Verkündiger an, die an der Formung des Gedankenguts der *Brüder* im 19. Jahrhundert beteiligt waren. Um das Material zusammenhängend darzustellen, versucht das vorliegende Kapitel darüber hinaus, die betreffenden Themen systematisch zu behandeln. So beginnen wir mit einer Analyse der Auffassungen der *Brüder* über errettenden Glauben und Buße und gehen dann zu einer Diskussion über, die sich mit der Beziehung zwischen Glauben und Heilsgewissheit befasst.

1335 Ebenda. Dieses Zitat wird ebenfalls von Dewart in *Broken Reeds*, S. 5, wiedergegeben.

Das Wesen von errettendem Glauben und Buße

Wie oben dargelegt, wurde den *Brüdern* häufig zum Vorwurf gemacht, sie würden lehren, das Wesen errettenden Glaubens bestehe lediglich in der mentalen Zustimmung zu Aussagen über das Evangelium – was oft als Sandemanismus bezeichnet wurde. Man warf ihnen ebenfalls vor, entweder Buße überhaupt nicht zu predigen oder die diesbezügliche Verkündigung derart zu verwässern, dass sie ihre wahre Kraft verlor. Im Folgenden werden Ansichten der *Brüder* über Glauben und Buße ausgewertet, da diese naturgemäß miteinander verbunden sind und in der Literatur häufig zusammen diskutiert werden.

John Nelson Darby

Darby lehnte den Sandemanismus namentlich ab. Er schrieb: »Ich erkenne völlig an, dass Glaube an die Wahrheit der Schrift nicht unbedingt errettender Glaube ist; und er ist niemals die bloße Zustimmung des Verstandes zu bestimmten Aussagen. Er ist keine menschliche Angelegenheit, wozu Rom ihn macht; noch bloße Zustimmung, so wie der Sandemanismus ihn darstellt.«¹³³⁶ Dennoch setzt Darby bei seiner Definition des Glaubens diesen nicht mit Vertrauen gleich. »Ich glaube nicht, dass Glaube Vertrauen meint, obwohl ich der Überzeugung bin, dass Vertrauen ganz gewiss vorhanden ist, wenn dies auch für den Glauben gilt.«¹³³⁷ Dass Darby Vertrauen [*trust*] und Glauben [*faith*] trennt – indem er Glauben [*faith*] mehr zu einer Sache des Glaubens [*belief*, im Sinne von persönlicher innerer Zustimmung] macht –, könnte ihm den Vorwurf des Sandemanismus einbringen, aber die Anklage würde nicht standhalten. Er erklärte: »Wahrer Glaube ist das Werk des Heiligen Geistes in der Seele, indem das Objekt des Glaubens in göttlicher Macht offenbart wird; sodass das Herz es aufgrund des

¹³³⁶ Darby, CW, Bd. 10, S. 126.

¹³³⁷ A. a. O., S. 125.

göttlichen Zeugnisses als göttliche Wahrheit und als göttliche Tatsache empfängt ... Glaube ist die von Gott geschenkte, mittels des Wortes Gottes durch den Geist gewirkte Wahrnehmung von Dingen, die man nicht sieht.«¹³³⁸ Und wiederum: »Glaube ist also eine reale, lebendige Wahrnehmung dessen, was man nicht durch Sehen erkennen kann – wobei Gott, Christus und alles, was von Gott offenbart wird, das Objekt ist. Wenn es nur eine mentale Schlussfolgerung ... oder Zustimmung zu einer Aussage gibt, so ist das wertlos. Wenn es um das Objekt des Glaubens geht, das der Seele durch den Heiligen Geist offenbart wird, so ist das real und lebendig; und nur das allein ist wahrer Glaube.«¹³³⁹

In seiner Besprechung von Jakobus 2 sagte Darby: »Glaube umfasst ein machtvolles Prinzip, das Resultat des Wirkens des Heiligen Geistes im Herzen, ein Prinzip, das das Herz über Selbstsucht und all die niederen Motive der Welt erhebt und seine Zuneigungen an Christus bindet.«¹³⁴⁰ Das ist eindeutig mehr als eine rein mentale Zustimmung zu bestimmten Aussagen.

Darbys Calvinismus formte seine Auffassung über die Stellung der Buße.¹³⁴¹ Glaube ist für ihn ein Geschenk der Gnade Gottes¹³⁴² und muss somit der Buße vorangehen. Er behauptete sogar: »Alle, die wissen, was Gnade ist, glauben, dass Glaube der Buße vorangeht.«¹³⁴³ Der Ungläubige – ob Mann oder Frau – kann aufgrund seines gefallenen Zustands nicht Buße tun. Das Wort Gottes muss in die Seele eingehen, die Wahrheit offenbaren und die Gabe des Glaubens zueignen, die den Betreffenden dann zur Buße bringt. Ein Mensch »muss die Wahrheit glauben, um Buße tun zu können. Nichts kann absurder sein, als Buße vor den Glauben zu setzen; denn sonst tut jemand Buße und glaubt dabei überhaupt nichts.«¹³⁴⁴ Zugleich erkannte er die lebenswichtige Verbindung

1338 A. a. O., S. 126.

1339 A. a. O., S. 128.

1340 Darby, *Brief Exposition*, S. 33.

1341 Zu Darbys Sicht über Buße vgl. Dixon, »Pneumatology of John Nelson Darby«, S. 221-225.

1342 Siehe z. B. Darby, *Synopsis*, Bd. 4, S. 426.

1343 Darby, *CW*, Bd. 10, S. 128.

1344 A. a. O., S. 129. Vgl. Darby, *Notes and Jottings*, S. 308-309.

zwischen Glaube und Buße an. Er schrieb: »Man kann sagen, dass in gewisser Weise niemand völlig glauben kann, bis er Buße getan hat, oder Buße tut, bis er geglaubt hat. Es muss einerseits eine Überführung von Sünde geben, bevor man Vergebung empfangen kann; aber ebenso wenig wird ein Sünder jemals von Sünde überführt werden, bevor es etwas für ihn gibt, wodurch er die Sünde be- und verurteilen kann; und *das* ist es, was er glaubt.«¹³⁴⁵

Darby verstand Buße als Selbstgericht über die eigene Sünde vor Gott. Er schrieb: »Praktische Buße ... ist die Einschätzung, die ein Mensch sich von der Sünde bildet, von seinen eigenen Wegen als Sünder, wenn er nachsinnt und ihm dabei das Licht Gottes geschenkt wird, das in seine Seele hineindringt.«¹³⁴⁶ Er befürchtete, dass die Erweckungspredigten seiner Zeit Sündern möglicherweise einen oberflächlichen Frieden angeboten hatten, ohne dass wahre Buße bewirkt wurde. Darby zufolge »spürt die Seele« bei wahrer Buße, dass sie vor Gott verantwortlich handeln muss, dass sie versagt hat, sich als böse und verdorben erwiesen hat und ohne Gott gewesen ist, dass sie sich selbst verabscheut und angesichts ihres Zustands entsetzt ist; sie fürchtet sich vielleicht, wird aber gewiss hoffen und schließlich, wenn sie einfältig ist, sehr bald Frieden finden. Aber sie wird sagen: »Nun hat mein Auge dich gesehen. Darum verabscheue ich mich und bereue in Staub und Asche.«¹³⁴⁷ Wo es dies nicht gibt – wenn auch der Grad unterschiedlich sein mag, ebenso wie die Form, die es in der Seele annimmt –, da wird kein wahres Werk vollbracht.«¹³⁴⁸

Darby bedauerte, dass der menschenzentrierte Charakter der Predigten seiner Zeit die Notwendigkeit der Buße unterminierte: »Der besondere Charakter vieler Evangeliumspredigten heutzutage besteht darin, dass er Gott so darstellt, als ob er es der Welt in gewisser Weise schuldig wäre, sie zu retten, und dass er versuchen muss, Menschen dazu zu bringen, ihm doch den Gefallen zu tun

1345 Darby, *Notes and Jottings*, S. 309.

1346 Darby, *CW*, Bd. 10, S. 224 (1865). Vgl. Bd. 31, S. 357-358 (1881).

1347 A. d. H.: Vgl. Hiob 42,5-6.

1348 Darby, *CW*, Bd. 10, S. 226.

und an ihn zu glauben. Die Buße spricht: ›Ich bin verloren, und wenn ich nicht Buße tue und glaube, so werde ich völlig verloren sein.«¹³⁴⁹

Kritiker warfen den Verkündigern der *Brüder* manchmal vor, dass sie die Sünde bagatellisierten; das konnte jedoch nicht für Darby gelten. In einem 1860 geschriebenen Brief kam er auf sein Vorgehen bei evangelistischen Predigten zu sprechen. Während er durchaus glaubte, dass die Liebe Gottes einen herausragenden Platz einnehmen sollte, so war er auch der Überzeugung, dass es Liebe ist, die sich an *Sünder* richtet. Er erklärte: »Ich trachte einzig danach, dass das Predigen darauf abzielt, von Sünde zu überführen und die Unmöglichkeit darzustellen, dass Sünde und Gott miteinander in Einklang gebracht werden können. So versteht man wohl, dass die Notwendigkeit von *Versöhnung* besteht. Und hier kommen sofort Christus und sein Sühnungswerk und die Gerechtigkeit ins Spiel. Die Heiligkeit schließt alle Sünde von der Gegenwart Gottes aus, und die Gerechtigkeit richtet sie. Das, glaube ich, sollte der Sünder verstehen, sodass er weiß, *worauf sich die Liebe bezieht*, doch diese Liebe sollte vollständig gepredigt werden.«¹³⁵⁰

1876 hatten sich seine Ansichten immer noch nicht verändert. Er konnte sagen: »Beide Seiten des Evangeliums sollten gepredigt werden, wobei persönliche Überführung von der Sünde dazugehört, was auch für die Buße gilt, die sich allein auf die Gnade gründet.«¹³⁵¹ Gegen Ende seines Lebens im Jahr 1881 bekräftigte er: »Das Bestehen auf echter Herzensübung angesichts der Sünde – um Frieden zu erlangen – halte ich für diese Tage nützlich; es herrscht große Nachlässigkeit und Sorglosigkeit diesbezüglich.« Er fügte hinzu: »Das Bestehen auf der Realität ... der Buße halte ich für sehr angemessen in diesen Tagen.«¹³⁵²

Darby konnte manche Ausführungen einiger der zeitgenössischen Erweckungsprediger nicht gutheißen. 1867 schrieb er:

1349 Darby, *Notes and Jottings*, S. 308.

1350 Darby, *Letters*, Bd. 1, S. 301.

1351 A. a. O., Bd. 3, S. 444.

1352 A. a. O., Bd. 3, S. 167-168.

»In der kürzlichen Erweckung – unter den *Brüdern* nicht so sehr wie anderswo, aber doch grundsätzlich – gab es nach meinem Urteil viel schriftwidrige Sprache bezüglich Buße und Heiligung. Die Reaktion gegen den Irrtum hat die Grenzen der Schrift überschritten.«¹³⁵³ Es gibt Hinweise darauf, dass er auch die Predigten von *Brüder*-Evangelisten nicht immer für richtig hielt. In einem Vortrag in Guelph, Ontario, von 1869 beklagte er, dass manche Evangelisten viel zu bereitwillig seien, eine oberflächliche Art des Glaubens als legitim anzunehmen. »Aber« korrigierte er, »es ist nur der tief verwurzelte Same, der Gott wohlgefällig ist und der *Frucht hervorbringt*«¹³⁵⁴. Einige Zeit später im Jahr 1873 erkannte er an, dass »man in beträchtlichem Maße in Kanada und anderswo nach Seelen gesucht hat; ein beträchtlicher Teil der entsprechenden Aktivitäten geschah unabhängig von unserer Position in diesen letzten Tagen, wobei die Wesensart des Evangeliums kaum damit in Verbindung stand«¹³⁵⁵. Diese Bemerkung ist nicht völlig klar, aber ein wenig später beklagte er im gleichen Schriftstück »die Art eines Evangeliums, die nichts kannte, außer eine Seele zu retten, und zwar mit wenig Tiefenwirkung auf das Gewissen«. Darbys Sicht zufolge muss wahres Predigen durch das Gewissen dringen und Überführung von Sünde bewirken.

Bei anderer Gelegenheit beklagte er »die Oberflächlichkeit der Erweckungsbewegung [*revivalism*]«¹³⁵⁶ und nannte dabei speziell die Aktivität von Moody und Sankey¹³⁵⁷. Obwohl er bekannte, dass Gottes Hand in dem Werk war und echte Bekehrungen geschehen waren, so glaubte er dennoch, dass das »ein sehr oberflächliches Werk ist und zu Oberflächlichkeit und verweltlichtem Christentum ermutigt«. Darby warf Moody außerdem vor, er würde »jegliche Gnade bei der Bekehrung« ablehnen. Damit meinte er, der ame-

1353 A. a. O., Bd. 3, S. 380.

1354 Darby, *Additional Writings*, Bd. 2, S. 266. Der Vortrag wurde am 29. September 1869 gehalten.

1355 Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 227.

1356 A. a. O., Bd. 2, S. 334. Der Brief ist auf den 20. Februar 1875 datiert.

1357 A. d. H.: Ira D. Sankey (1840–1908), US-amerikanischer Sänger und Komponist zahlreicher Erweckungslieder, der über viele Jahre hinweg Moodys Arbeit durch das Singen evangelistischer Lieder unterstützte.

rikanische Evangelist vertrete einen freien Willen des Menschen und dessen Fähigkeit zur freien Entscheidung – eine Lehre, die er, Darby, verabscheute. Aber er klagte auch darüber, dass in Moodys Predigen »niemand wegen seiner Sünden unter das Verdammungsurteil gestellt [wurde], nur wegen des Nicht-Glaubens – eine heutzutage weitverbreitete Auffassung«. Das war für Darby insofern problematisch, als man dadurch nicht auf das Gewissen einer Person vor Gott einging.¹³⁵⁸

Diese Bemerkungen deuten an, dass Darby nicht alles befürworten konnte, was Evangelisten und Erweckungsprediger sagten. So wird es schwierig, von **der Brüder**-Auffassung über Bekehrung oder **der Brüder**-Auffassung über Glauben und Buße zu sprechen, da einige *Brüder*-Evangelisten Ansichten über das Evangelium predigten, die die einflussreichsten Lehrer unter den *Brüdern* nicht billigten.

Henry William Soltau

In einem Kommentar zu dem bekannten Ausruf des Kerkermeisters von Philippi (»Was muss ich tun, um errettet zu werden?« [Apg 16,30]) schrieb Soltau: »Der Apostel wies den Kerkermeister nicht darauf hin, um Errettung zu beten ... noch sagte ihm Paulus, dass er nach viel Buße und Besserung des Lebens die Hoffnung hegen dürfe, am Ende errettet zu werden; sondern er wies ihn sogleich auf das Heil hin – auf die unmittelbare Errettung, die auch ihm galt, sobald er als armer überführter Sünder dem Erretter vertraute.«¹³⁵⁹ Diese Aussage bietet ein Beispiel für die Botschaft der »unmittelbaren« Errettung, die einige Kritiker so anstößig fanden. Soltau stritt jedoch im weiteren Kontext keineswegs die Notwendigkeit der Buße ab, denn immerhin beschrieb er den Mann als einen »armen überführten Sünder«. Soltau hatte in seinem Kommentar schon zuvor die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gerichtet, dass der

¹³⁵⁸ Darby, *Letters*, Bd. 2, S. 328.

¹³⁵⁹ Soltau, *The Soul and Its Difficulties*, S. 11-12.

Kerkermeister bereits »erweckt und in gewissem Maße sich seines verlorenen Zustands bewusst war« und sein »ruinierter Zustand« sich »seinem Gewissen übermächtig aufgedrängt«¹³⁶⁰ hatte. Er war klar überführt, und dieses Gespür für seine eigene Sünde und das, was er brauchte, veranlassten ihn zu seiner berühmten Frage.

Soltau stellte die Vorstellung infrage, dass ein langer Zeitraum der Vorbereitung notwendig sei, bevor eine Person errettet werden könnte. Der Kerkermeister »musste nicht tage- und wochenlang in Ungewissheit verharren; es war nicht notwendig für ihn, dahin und dorthin zu gehen, um sich viele Predigten oder Vorträge anzuhören; sondern er glaubte einfach Gott; das heißt, er vertraute auf den Erretter, den Gott gesandt hatte«¹³⁶¹. Ja, die Antwort, die der Kerkermeister erhielt (»Glaube an den Herrn Jesus, und du wirst errettet werden«), veranschaulichte, dass der Apostel selbst die »unmittelbare« Errettung predigte.

C. H. Mackintosh

Mackintosh war der Auffassung, dass wahrer Glaube etwas ist, was »in der Seele eines Sünders durch die Kraft des Heiligen Geistes gewirkt wird«. Er bestritt ausdrücklich, dass rettender Glaube einfach nur eine Sache der intellektuellen Zustimmung zu biblischen Aussagen sei. Eine solche Position sei sogar »erschreckend falsch. Sie macht die Frage des Glaubens zu etwas Menschlichem, obwohl er in Wirklichkeit etwas Göttliches ist. Sie setzt den Glauben auf die Ebene des Menschen herab, während er in Wirklichkeit von Gott kommt.«¹³⁶²

1360 A. a. O., S. 10.

1361 A. a. O., S. 12.

1362 Mackintosh, *Notes on the Book of Genesis*, S. 68. In ähnlicher Weise erklärte William Lincoln im Jahr 1884: »Zustimmung ist nicht Glaube. Jemand kann vielleicht hören, einverstanden sein und gedanklich zustimmen, aber all das ist noch nicht Glaube.« Er brandmarkte eine derartige Position als Teil der »in weiten Kreisen verbreiteten und verfälschten Theologie der Gegenwart«. Lincoln, »Is it necessary?«, S. 75.

1878 schrieb Mackintosh eine Reihe von Artikeln über das Wesen der Bekehrung, worin er den tief verwurzelten Charakter des errettenden Glaubens betonte.

Eine Person mag sich vielleicht intellektuell an den herrlichen Lehren der Gnade erfreuen – fasziniert von einem völligen, freien Evangelium, von Errettung ohne Werke, Rechtfertigung aus Glauben; kurzum von allem, was unser herrliches neutestamentliches Christentum ausmacht. Ein Mensch mag bekennen, daran zu glauben und sich daran zu erfreuen; er mag vielleicht sogar ein machtvoller Schreiber bei der Verteidigung der christlichen Lehre werden ... und doch kann dieser Mensch völlig unbekehrt sein, tot in Übertretungen und Sünden, verhärtet, verblendet und zugrunde gerichtet durch ebendiese seine [rein intellektuelle] Vertrautheit mit den kostbaren Wahrheiten des Evangeliums – Wahrheiten, die niemals über den Bereich seines Verstandes hinausgegangen sind – die nie sein Gewissen erreicht haben, niemals sein Herz berührt, niemals seine Seele bekehrt haben.¹³⁶³

Wenn nicht ein Werk der Gnade im Herzen stattgefunden hat – das mehr ist als eine bloße Zustimmung des eigenen Verstandes –, so hat eine wahre Bekehrung nicht stattgefunden. Mackintosh sorgte sich darum, dass falsche Bekehrungen in seinen Tagen nur allzu gewöhnlich seien. Er behauptete: »Viele bekennen, bekehrt zu sein, und das wird ihnen auch bestätigt, obwohl sie einfach nur Hörer sind, bei denen der Same auf steinigem Boden gefallen ist. Es gibt dort kein tiefgründiges geistliches Werk im Herzen, kein echtes Wirken der Wahrheit Gottes am Gewissen, keinen gründlichen Bruch mit der Welt.« Wenn keine wahre Buße stattfindet und man sich weiterhin fortwährend »an die Erde und die alte Natur

1363 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 17-18 (»Conversion«). A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:
<https://www.fbibel.de/was-ist-bekehrung-2-a10120.html> (abgerufen am 22. 7. 2019).

klammert«, dann hat kein echtes Werk Gottes in der Seele stattgefunden.¹³⁶⁴

Mackintosh sah die Notwendigkeit, diese Warnung insbesondere an Evangelisten ergehen zu lassen, die sich in ihrem Eifer um Bekehrungen zu viel auf »das bloße menschliche Element« in ihrem Werk verlassen möchten. Er beklagte Folgendes: »Wir lassen den Geist Gottes nicht wirken ... Möglicherweise gibt es viel zu viele Bestrebungen, an den Gefühlen zu arbeiten, zu viel Emotionales und Spektakuläres.« Er äußerte anschließend die Vermutung: »Vielleicht sind wir in unserem Verlangen danach, Ergebnisse zu erzielen ... zu [leicht] bereit, viele Fälle von Bekehrung anzuerkennen und bekannt zu machen, die leider nur kurzlebig sind.«¹³⁶⁵ Doch diese Warnung sollte nicht den Eifer der Evangelisten hemmen; sie sollte sie abhängiger von Gott und ernstlicher im Gebet machen.

Wir werden die göttliche Ernsthaftigkeit der Arbeit und unsere eigene vollkommene Unzulänglichkeit tiefer verstehen. Wir werden den wohltuenden Grundsatz, dass die Arbeit vom Ersten bis zum Letzten von Gott kommen muss, immer wertschätzen. Das wird uns an unserem richtigen Platz halten, dem Platz der selbst entleerten Abhängigkeit von Gott ... Wir werden im Blick auf das großartige Werk der Bekehrung vor dem Gnadenthron mehr auf unserem Angesicht liegen ... Und dann ... wenn [echte] Fälle von Bekehrungen auftauchen – Fälle, die für sich selbst sprechen und ihre Empfehlungsschreiben an sich tragen, hin zu denen, die befähigt sind, sie zu beurteilen –, dann werden unsere Herzen wahrlich mit Lob für den Gott aller Gnade erfüllt werden, der den Namen seines Sohnes Jesus Christus in der Errettung kostbarer Seelen groß gemacht hat.¹³⁶⁶

1364 A. a. O., S. 19. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:
<https://www.fbibel.de/was-ist-bekehrung-3-a10121.html> (abgerufen am 22. 7. 2019).

1365 A. a. O., S. 19-20. A. d. H.: Vgl. dazu:
<https://www.fbibel.de/was-ist-bekehrung-3-a10121.html> (abgerufen am 22. 7. 2019). Diese Internet-Quelle gilt auch für das nächste Zitat, worauf Fußnote 1366 Bezug nimmt.

1366 A. a. O., S. 20.

Der calvinistische Unterton ist in diesem Abschnitt unüberhörbar. Das soll nicht heißen, dass er die puritanische »Morphologie« befürwortete, denn er meinte: »Es sind kaum zwei Fälle von Bekehrungen gleich. Manche gehen durch Seelenübungen, bevor sie zu Christus kommen, andere danach. Es ist der Christus, zu dem ich komme, und nicht die Art und Weise, wie ich zu ihm komme, was meine Seele errettet.«¹³⁶⁷ Ebenso wenig war er ein Unterstützer der »neuen Methoden« [*new measures*], die oft mit Charles Finney in Verbindung gebracht wurden. Dagegen lieferten die evangelistischen Bemühungen der Apostel in Thessalonich das ideale Vorbild: »Ein gesegnetes göttliches Werk – alles wahre, echte Frucht des Geistes Gottes. Es war keine bloße religiöse Erregung, nichts Spektakuläres, keine massive emotionale Beeinflussung, kein Versuch »eine Erweckung in Gang zu bringen.«¹³⁶⁸ Außerdem sah Mackintosh die Bekehrung der Thessalonicher als Vorbild für wahre Bekehrung an, denn »sie hatten vollständig mit der Vergangenheit gebrochen und sich ein für alle Mal von ihrem früheren Leben und ihren Gewohnheiten abgewandt und alle jene Dinge aufgegeben, die einst ihre Herzen beherrscht und ihre Kräfte in Anspruch genommen hatten«. Was die Bekehrung der Thessalonicher so authentisch machte, war folgende Tatsache: »Es war nicht eine bloße Meinungsänderung, die Annahme neuer Grundsätze oder die bestimmte Änderung einiger ihrer intellektuellen Ansichten.« Weitaus entscheidender: Es war die tiefe Überzeugung, dass sie ihre vorher praktizierte Lebensweise aufgeben mussten. Also »war [da] ein völliges Aufgeben der Welt, die bisher die Zuneigung ihrer Herzen in Anspruch genommen hatte; nicht ein Funke davon sollte verschont werden.«¹³⁶⁹

Bemerkenswert ist hier, dass Mackintosh klar eine kraftvolle Lehre von der Buße vertrat, während er zugleich die Sicht ablehnte, dass rettender Glaube nur darin bestehe, die richtige Auf-

1367 [Mackintosh], »Correspondence«, S. 195.

1368 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 25 (»Conversion«). A. d. H.: Da dieses Zitat in der erwähnten Internet-Quelle nicht zu finden ist, wurde die entsprechende Angabe hier weggelassen.

1369 A. a. O., S. 26f. A. d. H.: Vgl. dazu:

<https://www.fbibel.de/was-ist-bekehrung-4-a10122.html> (abgerufen am 22.7.2019).

fassung vom Glauben zu haben. Und doch erhoben Kritiker der *Brüder* regelmäßig den Vorwurf, dass sie keine Buße predigen und den Glauben auf bloße intellektuelle Zustimmung reduzieren würden. Mackintosh gilt ja weithin als derjenige, der die *Brüder*-Theologie allgemeinverständlich darstellte, aber er passt einfach nicht in dieses Bild.¹³⁷⁰ Er erkannte hingegen sehr wohl, dass bei den gängigen Evangelisationen seiner Zeit weithin keine Buße gepredigt wurde, und er verfasste Schriften, die diese Praxis als ersten Irrtum bekämpften. Das Predigen von Buße – so manche Evangelisten – führe eine Gesetzesforderung ein, die den Glanz des Evangeliums der Gnade trübe. Für Mackintosh war ein derartiges Argument »Nichtigkeit und Torheit oder schlimmer«, da der Herr selbst Buße predigte und seine Jünger beauftragte, es ebenso zu tun.¹³⁷¹ Anschließend beklagte er den gegenwärtigen Zustand der Evangeliumspredigt mit nachdrücklichen Worten: »Es drängt sich uns das Urteil auf, dass wir einen traurigen Mangel an Tiefe und Ernsthaftigkeit in vielen unserer modernen Predigten haben. Angesichts unserer ängstlichen Bemühungen, das Evangelium und die Annahme der Errettung möglichst einfach zu machen, scheitern wir daran, die heiligen Ansprüche der Wahrheit dem Gewissen unserer Hörer so deutlich wie nur irgend möglich aufzuprägen.«¹³⁷² Er schrieb weiter:

Wir fürchten in großem Maße den leichtfüßigen, dahinschwebenden, oberflächlichen Predigtstil, der sich bei vielen unserer modernen Predigten findet. Es scheint uns manchmal so, als ob das Evangelium überaus verächtlich gemacht und der

1370 Dies gilt auch für die beliebten evangelistischen Traktate von Emily Gosse (1806–1857). Siehe z. B. Mrs P.H. Gosse, »The Suicide«, in: Gosse, *Narrative Tracts*, Nr. 16. A. d. H.: In der englischsprachigen Welt ist es üblich, statt des Vornamens der Ehefrau eines erwähnten Mannes im Anschluss an den Vorsatz »Mrs« nochmals den Namen des betreffenden Gatten folgen zu lassen. Dies erklärt auch die entsprechende Angabe in der Bibliografie. Philip Henry Goose, der Mann der Verfasserin, hat darüber hinaus ebenfalls Traktate geschrieben, wie eine englischsprachige Internet-Biografie bestätigt.

1371 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 7 (»The Great Commission«). Er definierte wahre Buße als »das ernstliche Gericht über uns selbst, unseren Zustand und unsere Wege in der Gegenwart Gottes« (S. 9).

1372 A. a. O., S. 10.

Sünder zu dem Glauben verführt wird, dass er in Wirklichkeit Gott einen sehr großen Gefallen tue, wenn er die Errettung aus seinen Händen annehme. Wir müssen dagegen sehr ernstlich protestieren. Es verunehrt Gott und erniedrigt sein Evangelium; und ... die moralische Auswirkung auf diejenigen, die bekennen, bekehrt zu sein, ist äußerst betrüblich. Es führt Leichtfertigkeit, Genusssucht, Weltlichkeit, Nichtigkeit und Torheit ein. Die Sünde empfindet man nicht als die schreckliche Sache, die sie in Gottes Augen ist. Das Ich wird nicht gerichtet. Die Welt wird nicht aufgegeben. Das Evangelium, das gepredigt wird, könnte man vielleicht mit »Errettung leicht gemacht« (für das Fleisch!) betiteln – das Furchtbarste, was wir uns vorstellen könnten ... die Folge ist, dass diejenigen, die bekennen, durch dieses Evangelium bekehrt worden zu sein, ein oberflächliches und ungezügelter Wesen an den Tag legen, das ernsten und gottesfürchtigen Menschen zum großen Anstoß wird.¹³⁷³

Hatte Mackintosh hierbei *Brüder*-Prediger im Blick? Sie waren sicherlich mit eingeschlossen, da er in einer *Brüder*-Zeitschrift¹³⁷⁴ schrieb und keinen Versuch erkennen ließ, dieses Urteil nur für Prediger außerhalb der Bewegung gelten zu lassen. Ja, aufgrund des Gebrauchs der ersten Person Plural – »*unsere* modernen Predigten« – kann es gut sein, dass er diejenigen innerhalb der Bewegung im Blick hatte.

Brüder-Evangelisten, die die Buße ignorierten oder deren Bedeutung herunterspielten, folgten ihrem eigenen Kurs; es gab nichts innerhalb der Ekklesiologie, der Eschatologie oder dem Dispensationalismus der *Brüder*, der sie dazu veranlasst hätte, so zu predigen. C.E. Stuart, ein Leiter der *exklusiven Brüder*, meinte dazu: »Zu allen Zeiten nach dem Sündenfall und unter allen Haushaltungen war Buße vonseiten des gefallenen Menschen nötig. Auf-

1373 A. a. O., S. 12. A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website:
<https://www.soundwords.de/wie-verkuenden-wir-heute-das-evangelium-a670.html>
(abgerufen am 22.7.2019).

1374 Der Beitrag erschien ursprünglich in: *TNO*, 20 (1877).

grund der Lehre von den Haushaltungen wird sie nicht überflüssig; die umfassendste Gnade verdrängt sie nicht; denn zusammen mit der Verkündigung der Vergebung der Sünden beauftragte der Herr Jesus nach seiner Auferstehung seine Apostel damit, Buße zu predigen.«¹³⁷⁵ Wie Darby, Kelly und Mackintosh beklagte auch Stuart die Vernachlässigung des Predigens der Buße durch die Evangelisten seiner Zeit: »Unter der nun weitverbreiteten Verkündigung von Gottes Gnade für Sünder – wird dabei nicht manchmal Buße übersehen? Gibt es nicht auch bei einigen die törichte Ansicht, die Predigt von der Buße könne von der Freiheit jener Gnade ablenken? Das aber war in apostolischen Zeiten eindeutig nicht der Fall, noch sollte es jetzt der Fall sein.«¹³⁷⁶

Wie sieht dann also wahre Evangeliumspredigt aus? Welche Auswirkungen wird sie bei denen zeigen, die unter ihre Kraftwirkung kommen? Mackintosh erklärte dies folgendermaßen:

Der Mensch muss seinen wahren Platz vor Gott einnehmen; und das ist der Platz des Selbstgerichts, der Zerknirschung des Herzens, aufrichtiger Betrübnis angesichts der Sünde und des wahren Bekenntnisses. An diesem Punkt trifft ihn das Evangelium. Die Fülle Gottes wartet stets auf ein leeres Gefäß, und eine wahrhaft reumütige Seele ist das leere Gefäß, in das all die Fülle und Gnade Gottes in errettender Macht hineinfließen kann. Der Heilige Geist bringt den Sünder dazu, seinen wahren Zustand zu spüren und anzuerkennen. Er allein kann das tun; aber er gebraucht hierzu das Predigen. Er lässt das Wort Gottes auf das Gewissen des Menschen einwirken. Das Wort ist sein Hammer,

1375 Stuart, »Repentance«, S. 153.

1376 Ebenda. Stuart glaubte, dass das apostolische Muster weder Buße »als Vorbereitung für den Glauben noch Glaube *ohne* Buße, sondern Buße *und* Glaube sei« (A. d. Ü.: Hervorhebung hinzugefügt). Obwohl Stuart eine calvinistische Sicht hinsichtlich der Buße hatte (»sie ist Gottes Geschenk ... das von dem auferstandenen und aufgefahrenen Christus gewährt wird«), so war er mit der reformierten Tradition dennoch nicht ganz auf einer Linie, da er die Predigt des Gesetzes als nicht notwendig zum Bewirken der Buße ansah. »Heilige vor der Gabe des Gesetzes haben [Buße] ebenso erfahren wie solche aus den Nationen, die niemals unter dem Gesetz waren.« Ebenda.

womit er den Felsen in Stücke zerschlägt – seine Pflugschar, womit er das Brachland aufbricht.¹³⁷⁷

William Kelly

Von allen Autoren der *Brüder* war Kelly derjenige, der den Sandemanismus unter diesem spezifischen Etikett am deutlichsten ablehnte. In seiner Antwort an einen Leserbriefschreiber des *Bible Treasury* lehnte er die traditionelle reformatorische Methode ab, die die Buße als notwendige Folge der Predigt des Gesetzes ansah. Doch verwandte er auch Sorgfalt darauf, das zu verwerfen, was er für einen größeren Irrtum hielt. Er schrieb:

Andere – in ihrem Wunsch, das freie und bedingungslose Wesen der Gnade zu unterstreichen – sind in die sandemanische Falle geraten, den eindeutig moralischen Charakter der Buße zu leugnen und sie dementsprechend auf eine veränderte Geisteshaltung gegenüber *Gott* zu reduzieren. Die Gnade dagegen wirkt so, dass das Auge der Seele im Glauben auf Christus als den Erretter blickt und dies mit der Selbsterkenntnis einhergeht, indem der Betreffende in der Buße auf das Ich blickt und es richtet für das, was es vor Gott ist und getan hat. Glaube und Buße [sind zwei Dinge, die] sich nicht voneinander trennen lassen: Ist das eine von Gott gegeben, dann auch das andere; wenn Buße etwas Menschliches ist, dann trifft das für den Glauben nicht weniger zu.¹³⁷⁸

1377 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 12f. (»The Great Commission«). A. d. H.: Vgl. eine ähnliche Wiedergabe auf folgender Website: <https://www.soundwords.de/wie-verkuenden-wir-heute-das-evangelium-a670.html> (abgerufen am 22. 7. 2019).

1378 Kelly, »To Correspondents«, S. 176. Dieselbe Ausgabe (BT 12 [1878]) enthält einen Beitrag von Kelly, der sich nachdrücklich für das Predigen der Buße einsetzt. Darin argumentierte er, dass wahre Buße zur Überführung von Sünde in der Gegenwart Gottes führt, sodass »wir uns nicht länger entschuldigen noch darauf bedacht sind, dies zu tun. Das Ergebnis ist ein Bekenntnis gegenüber Gott durch ein Gewissen, das sich in seiner Gegenwart weiß ... während das wiederhergestellte Herz sich nach Heiligkeit sehnt und die Seele ihre Verantwortung verspürt für alles, was wir getan haben.« Kelly, »From Troas to Miletus«, S. 171.

Nach Kellys Urteil war eine intellektualistische Sichtweise des Glaubens losgelöst vom Heiligen Geist. »Das Wort ohne den Geist Gottes endet immer im Intellektualismus, Sandemanismus oder Rationalismus.«¹³⁷⁹ Er bediente sich durchaus einer deutlichen Sprache, um den häufigen Vorwürfen der *Brüder*-Kritiker zu widersprechen: »Es ist sicher, dass es keinen wahren Glauben ohne Buße gibt und dass das, was gemeinhin Sandemanismus oder Walkerismus genannt wird, in diesem Punkt vollkommen falsch ist. Alle Versuche, das Wesen der Buße zu verwässern, damit der Betreffende »einfach an Christus glauben«¹³⁸⁰ kann, sind falsch, widerwärtig und gefährlich. Sie verachten das Werk Gottes im Gewissen und ziehen den Glauben auf das Niveau eines reinen Intellektualismus herab.«¹³⁸¹

Für Kelly ist Buße »eine Sache des Gewissens im Licht Gottes und nicht ein rein intellektueller Vorgang«¹³⁸². Folglich ist ein Aufruf zur Buße in der Predigt von entscheidender Bedeutung. In der folgenden Passage äußerte sich Kelly zur Tendenz von manchen Evangelisten, das Wesen des Glaubens zu verwässern, weil sie darauf abzielten, mehr Bekehrte zu gewinnen. »Beim Ruf an die Verlorenen, doch zu glauben, verliert man Buße manchmal ganz offensichtlich aus dem Blick. Aber es gibt keinen wahren errettenden Glauben ohne Buße. (Sogenannter) Glaube [*faith*] ohne Selbstgericht ist nichts weiter als die bloße Zustimmung des natürlichen Verstandes, aber nicht ein vom Geist Gottes geformter Glaube im Herzen ... Wenn die Sonne der Drangsal aufgeht, wird diese Art rein menschlichen Glaubens verdorren.«¹³⁸³ Von geachteten Lehrern der *Brüder* wurden recht häufig Bedenken hinsichtlich dessen vorgebracht, was Evangelisten, die viele ihrer Zeitgenossen erreichten, eigentlich predigten.

1379 Kelly, »Hold Fast«, S. 128.

1380 A. d. H.: Im englischsprachigen Raum ist dieses Konzept auch unter dem Namen »easy believism« (»billiger Glaube«) bekannt. Entscheidend ist hier der Kontext: Wenn das Wesen der Buße verwässert wird, kann der Aufruf, »einfach an Christus zu glauben«, nur bedeuten, dass wichtige Elemente in der evangelistischen Verkündigung weggelassen werden. Vgl. auch die nachfolgenden Ausführungen unter der Überschrift »Donald Ross«. (Die Anführungszeichen in Haupttext wurden hinzugefügt.)

1381 Kelly, *Christian Worship*, S. 12.

1382 Kelly, *Notes ... Romans*, S. 29.

1383 [Kelly], »Thoughts on Ephesians«, S. 330.

Das Leben und Wirken von Ross ergibt eine wichtige Fallstudie, da er einer der führenden Evangelisten der *Brüder* war. Bevor er sich 1871 den *Brüdern* anschloss, leitete Ross – wie bereits in Kapitel 4 bemerkt – eine evangelistische Vereinigung im Nordosten Schottlands, die ihm einen guten Teil an Erfahrung im Wirken als Erweckungsprediger bescherte. Nachdem er sich den *Brüdern* angeschlossen hatte, war er weiterhin als unermüdlicher Pionier-evangelist tätig.¹³⁸⁴

Ross' eigene Bekehrung erhellt sein Verständnis von Errettung ein wenig. Nach mehreren Tagen innerer Unruhe schrie er zu Gott um Gnade, aber fand keine Erleichterung seiner Last. Er kam zu dem Schluss, dass er verloren war und nichts für seine Errettung tun konnte – was er später als eine wesentliche Lektion betrachtete, die alle Sünder lernen müssten. Plötzlich wurde sein Geist auf das Kreuz gerichtet, wobei er an das Blut Christi dachte, das um seinetwillen dort vergossen worden war. Er selbst berichtet, wie es dann weiterging:

Augenblicklich verstand ich, was STELLVERTRETUNG bedeutet. Das Werk war getan. Christus starb vor 1800 Jahren für meine Sünden, und der Weg Gottes zu mir war geöffnet, ebenso wie mein Weg zu Gott. Ich kam genau an diesem Punkt mit Christus als meinem eigenen, persönlichen Erretter in Verbindung. Ich vertraute ihm. Ich nahm ihn auf. Ich ruhte in ihm. Die herrliche Wahrheit blitzte vor mir auf: »Christus starb für meine Sünden.« Das ist die Geschichte, wie ich errettet wurde.¹³⁸⁵

Auch wenn das mehr ist als eine rein intellektuelle Zustimmung zu entsprechenden Schriftaussagen, so spiegelt es doch die »unmittelbare Errettung« wider, die Ross und die mit ihm zusammen-

1384 Siehe C. Ross, *Donald Ross*.

1385 A. a. O., S. 22. Donald Munro hatte eine ähnliche Bekehrungserfahrung. Siehe Ritchie, *Donald Munro*, S. 15-16.

arbeitenden Evangelisten predigten und an der gewisse Repräsentanten der Kirche so sehr Anstoß nahmen.¹³⁸⁶ Obwohl Ross sehr davon überzeugt war, dass eine Person augenblicklich gerettet werden (und sich dieser Rettung sicher sein) konnte, indem sie auf die Person und das vollbrachte Werk Christi vertraute, so war er keineswegs ein Vertreter eines oberflächlichen »Leicht-Glaubens« [*easy believism*]. Er prangerte »Scheinbekehrungen« an und brandmarkte die Sichtweise wohlmeinender Evangelisten, die »denken, dass Leute schon bekehrt sind, wenn sie noch nicht einmal von ihrer Sünde überführt sind«. Er gab Folgendes zu bedenken: »Ein wenig mehr Kenntnis der menschlichen Natur in ihren Abgründen der Verderbtheit, der Heuchelei und des Hochmuts wäre [für diese Evangelisten] nützlich als Vorbeugungsmaßnahme, wenn sie unter solchen Menschen dienen.«¹³⁸⁷ Ross diskutierte dann anschließend ausführlich das Wesen der Bekehrung, die für ihn deutlich tiefgründiger war als das, was die Kritiker [ihm und anderen] so häufig vorwarfen.

Wenn wir über das Wesen der Bekehrung nachdenken, so haben wir weder eine kleine noch eine einfache Angelegenheit vor uns. Sie geht bis ins Mark und in die Überlegungen des Herzens hinein. [Da wird einer] vom alten Baumstamm abgeschnitten und in Christus hineingepropft, der Hauptgötze des Menschen wird zerschlagen – das Ich ... alle Lumpen der Selbstgerechtigkeit werden weggerissen, der Betreffende wird nackt gemacht, nackt, [er erkennt sich als] verloren, verloren [*sic*], nur um gewillt zu sein, sich durch Gnade erretten zu lassen.

Dieses Werk, bei dem die [alten] Fundamente weggeräumt werden, findet nach und nach statt, oder es kann auch abrupt sein. Es kann sechs Monate dauern oder sechzig Minuten.

1386 Ross war gleichermaßen über die fehlende Evangeliums predigt in den Kirchen besorgt. Er schrieb: »In unserem Land gibt es Tausende, die nie das Evangelium gehört haben. Tausende unserer Kirchgänger haben nie Gottes Evangelium gehört, obwohl sie [vieles] gehört haben mögen (»Lasst uns suchen«; »Lasst uns ernstlich sein«; »Lasst uns ernstlich beten«, etc., und all diese Dinge), aber das ist nicht das Evangelium, das Gottes Kraft zum Heil [A. d. H.: vgl. Röm 1,16] ist.« [D. Ross], »Monthly Report«, S. 7.

1387 C. Ross, *Donald Ross*, S. 25.

Wenn es plötzlich geschieht, ist es mit großen inneren Qualen verbunden. Dann kommt Friede – wann? Wenn wir Christus annehmen. Nicht mehr das Ich – Christus! Alle unsere guten Dinge [werden] über Bord geworfen, und dann [sind wir] durch Gnade errettet. Vorher spricht Gott nicht von Frieden, und er wird ihn uns zuvor auch niemals zusprechen. Es geht nicht um Frieden im Werk des Geistes oder in den Gefühlen oder in [jenem Zustand, in dem] eine Veränderung in uns geschieht. Wahrer Friede wird am Kreuz gefunden und niemals irgendwo sonst – er kommt, wenn wir mit Christus in Verbindung treten. Das ist wahre Bekehrung, und alle, die diesen Weg nicht gehen, sind immer noch unter dem Fluch, und ihre Religion hat keine Wurzel; deshalb wird sie verdorren, sobald irgendetwas kommt, um sie auf den Prüfstand zu stellen.¹³⁸⁸

Im Gegensatz zur Predigt mancher Evangelisten konnte Ross sagen: »Es ist kein Beweis, dass irgendjemand errettet ist, wenn er glaubt, dass Christus für seine Sünden gestorben ist. Es gibt viele, die glauben, Christus sei für sie gestorben, oder zumindest das sagen und dabei nicht errettet sind ... Der Beweis der Errettung ist eine Neugeburt, und wenn es keine Neugeburt gibt, dann gibt es auch keine Errettung.«¹³⁸⁹

Donald Munro, ein Evangelist und Mitstreiter, der viele Jahre an der Seite von Ross arbeitete, gab Zeugnis von der Vollmacht seines biblischen Predigens. Er meinte, Ross sei kein »Anekdotenprediger«, der Jagd auf die natürlichen Neigungen seiner Hörer mache, noch versuche er, sie auf intellektuelle Weise in ein Bekenntnis ihres Glaubens »hineinzuarargumentieren«, während »ihre Gewissen nie erweckt oder durch die Pflugschar des Wortes Gottes in der Hand des Geistes umgepflügt worden waren«¹³⁹⁰. Das ist ein wichtiger Kommentar, um nicht nur den Charakter von Ross' Predigten zu

1388 A. a. O., S. 25-26. Vgl. die Diskussion in: [D. Ross], »Not Feeling but Knowing«, S. 9-12, 18-20, 38-41.

1389 [D. Ross], »Answers to Correspondents«, S. 139.

1390 C. Ross, *Donald Ross*, S. 103.

verstehen, sondern auch um Munros Vorstellung zu begreifen, wie evangelistisches Predigen eigentlich aussehen sollte. Munro selbst wurde vorgeworfen, er halte an einer intellektualistischen Sicht des Glaubens fest, obgleich sowohl er als auch Ross diese Position ganz klar ablehnten.¹³⁹¹ Ross hatte sogar Vorbehalte gegenüber dem Ausdruck »[sich] für Christus entscheiden« in Verbindung mit der Bekehrung, weil er intellektualistische und arminianische Untertöne enthielt. Er schrieb:

Christ zu werden, ist keine Sache einer kühlen, berechnenden, intellektuellen Entscheidung. Jesus sagt: »Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht« (Joh 6,44; vgl. V. 45 und 65). Der Vater, der den Sohn gesandt hat, muss den Sünder ziehen ... Sätze wie »er entschied sich für Christus« oder »sie entschied sich für Christus« zeugen für sich genommen von einer fleischlichen Gesinnung und klingen stark nach »moralischen Appellen« und fleischlichen Argumenten, die sich allein auf die Lehre beziehen. Ein Bekenner – ob Mann oder Frau –, der sich dieses Satzes in Bezug auf seine unterstellte Bekehrung bedient, ist verdächtig, bis der radikale Wandel voll erwiesen ist – nämlich dass er eine neue Kreatur geworden ist.¹³⁹²

Derartige Aussagen lassen Kritiken derjenigen ein wenig hohl klingen, die Ross' Northern Evangelistic Society (NES) der Lehre eines intellektuellen, aussagebezogenen Glaubens bezichtigten. Hugh McIntosh von der Free Church behauptete in seinem gegen die NES gerichteten Traktat, dass deren Prediger Glauben folgendermaßen definierten: »Glaube, dass du gerettet bist, und dann bist du gerettet.«¹³⁹³ So verwundert es nicht, dass Ross solche Kritiken

1391 Siehe die Zusammenfassung des Predigtstils Munros und seine Sicht auf wahre Bekehrung – die Ritchie zufolge stark calvinistischer Prägung war – in: Ritchie, *Donald Munro*, S. 10-12.

1392 [D. Ross], »Notes of Questions and Answers«, S. 154.

1393 McIntosh, *The New Prophets*, S. 12. Ritchies Beschreibung zufolge war diese Schrift weit-hin eine »Wiedergabe von falschen Darstellungen und Geschichten, die von Feinden des Werkes übernommen wurden«. Ritchie, *Donald Munro*, S. 54.

wie folgt abtat: »Die falschen Darstellungen der von uns angeblich gesagten Dinge und die eindeutigen Unwahrheiten, die über uns in Umlauf gebracht werden, schmeicheln sicherlich der Fantasie ihrer Erfinder, aber leider nicht ihrem Charakter.«¹³⁹⁴ Reformierte Kritiker konnten also keinen Grund finden, gegen Ross' calvinistisches Bekehrungsverständnis Einspruch zu erheben.

Edward Dennett

In einer kurzen Besprechung von Römer 10,10-11¹³⁹⁵ kommentierte Dennett das Wesen errettenden Glaubens. Er wandte sich nicht nur dagegen, dass Glaube einfach in der verstandesmäßigen Zustimmung zu bestimmten Heilstatsachen bestehe, sondern er bekräftigte auch die calvinistische Position, der zufolge der Glaube durch den Heiligen Geist hervorgebracht wird. Er schrieb: »Es ist ein Herzensglaube; d.h. eine reale, innere Herzensüberzeugung, nicht bloße intellektuelle Zustimmung, ein Glaube an Gottes Zeugnis über seinen geliebten Sohn, das durch den Heiligen Geist auf göttliche Weise hervorgebracht wird.«¹³⁹⁶

In einem früheren Artikel (1886) legte Dennett Wert darauf, dass Buße und Glaube »verbunden werden sollten, wenn man das Evangelium für Sünder predigt«. Er fügte hinzu: »Ob in der heutigen evangelistischen Predigt auf die Buße genügend Nachdruck gelegt worden ist, oder ob die entscheidend wichtige Verbindung zwischen Buße und Glauben aufrechterhalten wird, ist hier nicht unsere Frage.«¹³⁹⁷ Doch es geht um die bloße Tatsache, dass er sich klarzustellen genötigt sah, sein Ziel sei *nicht*, den Status der »heutigen evangelistischen Predigt« zu untersuchen. Sie verdeutlicht bereits, dass dies für manche ein Grund zur Besorgnis war.

1394 C. Ross, *Donald Ross*, S. 50.

1395 »Denn mit dem Herzen wird geglaubt zur Gerechtigkeit, mit dem Mund aber wird bekannt zum Heil. Denn die Schrift sagt: ›Jeder, der an ihn glaubt, wird nicht zuschanden werden.«

1396 Dennett, »Scripture Notes«, S. 35.

1397 Dennett, »Simple Christian Truths«, S. 152.

Für Dennett, wie für Darby, ist Buße das Selbstgericht über die eigene Sünde vor Gott. Wahre Buße »enthält unseren Hass auf die Sünde, und zwar dahin gehend, dass wir uns auf Gottes Seite stellen in seinem Gericht über unsere Taten, weil uns die Gnade dazu veranlasst ... Wenn wir auf diese Weise Buße tun, erkennen wir die Rechtmäßigkeit der Forderungen Gottes an und verurteilen uns selbst.« Eine solche Buße wird in der Gegenwart Gottes hervorgehoben, »wenn sein Licht, das Licht seiner Heiligkeit, die Sünde uns so offenbart, wie sie in seinen Augen erscheint«¹³⁹⁸.

Obwohl er sich seinen eigenen Aussagen zufolge nicht mit der Frage der Buße in der modernen Predigt beschäftigen wollte, konnte er doch nicht dem Drang widerstehen, Folgendes anzumerken: »Buße wird wenig gepredigt, und die Vergebung der Sünden – oder, in anderen Fällen, das ewige Leben – wird oft den Seelen aufgedrängt (ohne die Frage der Sünde auch nur zu stellen), besonders in sogenannten Erweckungspredigten. Dies geschieht in einem Maße, dass viele anscheinend bekehrt wurden, ohne kaum in Herzensübungen hinsichtlich des Zustands ihrer Seelen vor Gott zu geraten und fast ohne je die Last der Sünde auf ihrem Gewissen gespürt zu haben.«¹³⁹⁹ Dennett stimmte dieser Art von Predigt natürlich nicht zu und gab zu bedenken, dass diejenigen, die unter einer derartigen Predigt »bekehrt« wurden, »sich früher oder später dem Werk des Gewissens im Blick auf die Sünde gegenübersehen würden«.

F. W. Grant

Grant antwortete direkt auf die Kritik von Daniel Steele in dessen gegen die *Brüder* gerichteten Werk, *A Substitute for Holiness, or Antinomianism Revived; or the Theology of the So-Called Plymouth*

1398 A. a. O., S. 154-155.

1399 A. a. O., S. 157-158.

*Brethren Examined and Refuted*¹⁴⁰⁰. Steele warf den *Brüdern* eine mit dem Sandemanismus verwandte Auffassung vor,¹⁴⁰¹ wogegen sich Grant vehement wehrte.

Wir halten absolut nicht an der Ansicht fest, der errettende Glaube sei »eine bloße intellektuelle Auffassung, losgelöst von Reue und Buße (!)«. Und ich fordere Dr. S. kühn heraus zu beweisen, dass wir das tun, und zwar nicht durch fragmentarische Zitate von namenlosen Autoren, sondern durch ehrliche Belege von Führern, die unter uns allgemein anerkannt sind ... Wir alle glauben, dass fruchtloser Glaube kein Glaube ist, und der beste Beweis, dass Dr. S. in unseren Schriften NICHTS gefunden hat, wonach Glaube als bloße intellektuelle Zustimmung definiert würde, ist die Tatsache, dass er ein solches Zitat nirgends anführt. Die Schriften sind leicht zu finden. Sie stellen die entsprechenden Dinge sehr klar vor und können nicht dazu verwandt werden, in der Sache Ausflüchte zu machen oder die Wahrheit zu verdrehen. Die Anschuldigung, die Dr. Steele erhoben hat, ist einfach übereilt und unwürdig.¹⁴⁰²

Grants Widerlegung des Vorwurfs einer sandemanischen Glaubensauffassung ist bedeutsam hinsichtlich ihrer Behauptung, dass keiner der »allgemein anerkannten [Führer]« unter den *Brüdern* eine derartige Position vertrat. Die von diesen Führern hervorgebrachte Fülle an Veröffentlichungen wurde als Zeuge gegen Steeles Anklagen aufgerufen. Außerdem widersprach Grant auch dem Vorwurf Steeles, die *Brüder* würden lehren, Buße sei für den errettenden Glauben nicht notwendig, indem er schlichtweg erklärte: »Es gibt keinen wahren Glauben ohne Buße, keine wahre Buße getrennt vom Glauben.«¹⁴⁰³

1400 A. d. Ü.: *Ein Ersatz für Heiligkeit oder die Wiederbelebung des Antinomismus; oder die Theologie der sogenannten Plymouth-Brüder geprüft und widerlegt.*

1401 Steele, *Substitute for Holiness*, S. 100.

1402 Grant, *Miscellaneous Writings*, Bd. 2, S. 21 (»Christian Holiness«).

1403 A. a. O., Bd. 2, S. 18.

Grants Behauptung stimmt mit den in diesem Kapitel betrachteten Belegen überein. Dabei haben wir gesehen, dass viele dieser »allgemein anerkannten [Führer]« ihrerseits denjenigen Evangelisten innerhalb der Bewegung kritisch gegenüberstanden, die das Evangelium in einer Weise vorstellten, mit der die »Väter« unter den Brüdern nicht einverstanden waren, und die ihrerseits die Ursache für die Kritiken von Steele und anderen waren.

John R. Caldwell

Der äußerst produktive Herausgeber unter den *Brüdern* versuchte, sich ebenfalls von der Idee zu distanzieren, der Glaube bestehe aus bloßer Zustimmung zu Tatsachen des Evangeliums – obwohl seine Position im Blick auf die Buße die Kritiker wahrscheinlich nicht besänftigen würde. In einer Fragenbeantwortung über die Bedeutung von »Buße« definierte Caldwell sie als Sinnesänderung [*change of mind*] gegenüber Gott. Sie ist ebenfalls eine Sinnesänderung im Blick auf die »toten Werke«, auf die der Sünder vorher bezüglich seiner Errettung vertraute. Er schrieb: »Dies zeigt zur Genüge, dass [Buße] etwas weit Grundlegenderes ist als bloße mentale Zustimmung zur Wahrheit des Evangeliums, als ginge es um ein mathematisches Problem.«¹⁴⁰⁴ Sie schließt eine Änderung der Absichten und der Haltung gegenüber Gott ein. Buße führt unweigerlich zu Betrübniß – aber Betrübniß ist das *Resultat* der Buße, nicht die Buße selbst.

Gegen Ende des Jahrhunderts veröffentlichte Caldwell in *The Witness* eine nachdrücklich calvinistische Antwort auf die Frage: »Ist der Glaube an den Herrn Jesus Christus (durch den wir errettet sind) eine nicht willentliche [*involuntary*] Handlung?« Die Antwort (verfasst von »J. M.«) beginnt folgendermaßen: »Glaube ist der freiwillige Akt des erneuerten Willens«, aber der Autor verdeutlichte, dass Glaube die Gabe Gottes ist, da die Menschen in ihrem natür-

1404 [J. Caldwell], »Question 164«, S. 48.

lichen Zustand sich weigern, zu Gott zu kommen.¹⁴⁰⁵ Caldwell fügte folgende Anmerkung der Redaktion hinzu:

Gott handelt mit dem Menschen nie wie mit einer bloßen Maschine. Seine Art und Weise ist es, derart durch seinen Geist zu wirken ... dass er dem Menschen seine Schuld und seine Not zeigt und ihn auf diese Weise willens macht, an das zu glauben, worauf er ansonsten – aufgrund der angeborenen Feindschaft seines Herzens gegen Gott [vgl. Röm 8,7] – mit Gleichgültigkeit oder Verachtung reagieren würde, auf jeden Fall aber mit Unglauben. Der erste Schritt [*motion*] zur Errettung kommt deshalb aus der Gnade Gottes und nicht aus dem Willen des Menschen. Aber die volle Schuld des Unglaubens wird dem Sünder zur Last gelegt ... Unglaube ist die Sünde, die mehr als alle anderen den aufbegehrenden Willen [und] die Feindschaft der Gesinnung des Fleisches demonstriert.¹⁴⁰⁶

Während die menschliche Verantwortung hier aufrechterhalten wird, so wird der Glaube letztendlich durch Gottes souveräne Gnade hervorgebracht.

James Campbell (1841 – 1904¹⁴⁰⁷)

James Campbell war ein weiterer einflussreicher Evangelist der *Brüder*, dessen Dienst tief gehend durch das Wirken von Donald Ross geprägt wurde. Campbell war in Schottland, Irland und Nordamerika tätig. William Gilmore bezeugte: »Mir ist nicht bekannt, dass er jemals gepredigt hätte, ohne dass Sünder erweckt, von Sünde überführt und zu Gott bekehrt worden wären ... Über ihn wurde gesagt: ›Er war ein Mann, der dich die Sünde fürchten ließ, wenn er

1405 J. M., »Faith: Is it Involuntary?«, S. 67-68.

1406 [J. Caldwell], »Faith: Is it Involuntary?«, S. 68, Anmerkung des Herausgebers.

1407 A. d. H.: Manche Quellen geben den 24. 11. 1903 als sein Sterbedatum an.

dich anschaute.«¹⁴⁰⁸ Gilmore sagt, dass Campbell »etwa vierzig Versammlungen« in Nordirland »gründete«¹⁴⁰⁹.

1883 nahm Campbell an der *Brüder*-Konferenz in Chicago teil, auf der das Thema wahrer Bekehrung behandelt wurde, weil man sich – wie es Ritchie formulierte – abgrenzte von »dem oberflächlichen Bekenntnis, das allenthalben überhandnimmt«¹⁴¹⁰. Campbell argumentierte, dass zu echter Bekehrung das Werk des Heiligen Geistes gehört, der tief in die Seele eindringt und dauerhafte Veränderung hervorbringt. Ritchie berichtete, dass »manche seine ›Kriterien‹ echter Bekehrung als zu streng ansahen und befürchteten, schwache und nicht belehrte Gläubige könnten durch den strengen und eindringlichen Charakter seiner Vorträge durcheinandergebracht oder ins Dunkel gestürzt werden ... aber ohne Zweifel waren sie dringend nötig«¹⁴¹¹.

Auf der Konferenz in Hamilton (Ontario) im Januar 1884 kritisierte Campbell gewisse Prediger der *Brüder* dahin gehend, dass sie ihre Zuhörer mit einem grob vereinfachenden Glauben und einer mangelhaften Auffassung von Bekehrung manipulieren würden.

Die Presbyterianer haben als Regel einen stufenförmigen Prozess wie die Leute in 2. Timotheus 3,7 (die allezeit lernen und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen). Die Methodisten haben vielleicht einen Augenblick auf der Bußbank, ein paar selige Gefühle, und schon sind sie gerettet. Bei den Baptisten ist es ziemlich ähnlich, etc. etc. Aber da gibt es etwas noch Gefährlicheres – wir lesen Johannes 3,16 und vermitteln ihnen [den Zuhörern] den Eindruck, dass sie – weil sie es glauben – errettet sind. Diejenigen, die derart von uns betrogen wurden, sind die Hoffnungslosesten von allen – anhand des Wortes Gottes kann man einem Presbyterianer rasch seinen Irrweg aufzeigen, aber

1408 Gilmore, *These Seventy Years*, S. 20.

1409 A. a. O., S. 21.

1410 Ritchie, *James Campbell*, S. 58.

1411 Ebenda.

für diejenigen, die das Wort Gottes derart in ihrem Mund führen, ist es nahezu unmöglich. Diese Sache begann mit den Morisonianern [*sic!*], dann kam sie zu uns, und schließlich haben die Sekten sie kopiert.¹⁴¹²

Campbells Bemerkungen zeigen, dass einige Evangelisten sich tatsächlich schuldig gemacht hatten, das zu lehren, was ihnen ihre Kritiker vorwarfen. Wir haben jedoch genügend Beispiele anderer *Brüder*-Autoren gesehen, die uns zu der Schlussfolgerung berechtigen, dass die von Campbell kritisierten Evangelisten nicht als allgemeine Repräsentanten der *Brüder*-Lehre gelten können. Dennoch kann man die von Campbell scharf getadelte Methodik gelegentlich in *Brüder*-Publikationen finden. So enthielt ein Artikel in *God's Glad Tidings* von 1876 folgendes Gespräch zwischen einem *Brüder*-Evangelisten und einer jungen Frau, sie sich ihrer Errettung unsicher war:

»Glauben Sie, dass er [der Herr Jesus] am Kreuz für uns gestorben ist?« – »Ja.«

»Dass er dort *alle* unsere Sünden getragen hat?« – »Ja.«

»Dass er Ihre Sünden getragen hat ebenso wie die meinen?« – »Ja.«

»Nun, dann sagt der Herr, *Sie sind errettet*, Sie *haben* ewiges Leben, Sie haben es *jetzt*.«¹⁴¹³

Dieses Gespräch zeigt, dass manche *Brüder* durchaus auch eine intellektuelle Auffassung von Glauben lehren konnten. Der Fehler aber, den die Kritiker machten, bestand darin, dass sie unterstellten, eine solche Position sei normativ für das Brüdertum. Wie Grant jedoch gezeigt hatte, war dies nicht die Auffassung der meisten anerkannten Lehrer innerhalb der Bewegung.

1412 »Notes taken«, S. 44.

1413 I., »Can You Say You Are Saved?«, S. 186.

Wie bereits in Kapitel 4 erwähnt, wurde Cuttings evangelistisches Bestseller-Traktat *Safety, Certainty and Enjoyment*¹⁴¹⁴ weit und breit verwendet und hatte 1932 bereits eine Auflage von acht Millionen Exemplaren erreicht. Dort stellte er die allgemeine Frage: »Wie kann ich sicher sein, dass ich den richtigen Glauben habe?« Cutting antwortete: »Es handelt sich nicht um die Größe deines Glaubens, sondern um die Vertrauenswürdigkeit der Person, auf die du dein Vertrauen setzt.«¹⁴¹⁵ An Christus glauben bedeutet, dem Ich zu misstrauen und auf Christus zu vertrauen, sich unerschütterlich auf sein Wort zu verlassen und vertrauensvoll »in [der ewigen Wirksamkeit] seines vollbrachten Werkes [zu] ruhen«¹⁴¹⁶. Ruhen lassen, vertrauen, sich auf Christus verlassen und in ihm ruhen sind Ausdrücke, die mit dem sandemanischen Glauben nicht vereinbar sind. Dennoch betonte Cutting das Objekt des Glaubens, nicht sein subjektives Wesen. Er bat die Besorgten, die die Stärke ihres Glaubens anzweifeln, eindringlich, nicht in sich selbst nach entsprechenden Beweisen zu suchen: »Glauben«, betonte er, »blickt nach außen, auf eine lebendige Person, auf Christus und sein vollbrachtes Werk, und hört auf das Zeugnis [eines treuen] Gottes, der die Wahrheit und das Licht ist.«¹⁴¹⁷

In einem anderen Traktat warf Cutting die Frage auf, ob es möglich sei, mit dem Kopf, aber nicht mit dem Herzen zu glauben. »Leider«, antwortete er, »müssen wir befürchten, dass es viel zu viel davon gibt.« Er erklärte: »An ihn [Christus] mit deinem Herzen zu glauben, bedeutet einfach, an ihn mit dem Bewusstsein deines Herzens zu glauben, dass er allein derjenige ist, der dein Problem lösen

1414 Deutsch: *Sicherheit, Gewissheit und Genuss der Errettung*. A. d. H.: Im Blick auf weitere bibliografische Angaben vgl. Fußnote 634 auf S. 178. Es sei noch angemerkt, dass der Titel gelegentlich *Sicherheit, Gewissheit und Genuss* lautet.

1415 Cutting, *Safety, Certainty*, S. 13. A. d. H.: Hier und im Folgenden zitiert nach dem Wortlaut auf folgender Website:

<http://biblische-lehre-wm.de/wp-content/uploads/2015/07/Sicherheit-Gewissheit-und-Genuss-G.-Cutting.pdf> (abgerufen am 22. 7. 2019).

1416 A. a. O., S. 14.

1417 A. a. O., S. 17.

kann, und dass du ohne ihn auf ewig verlorengehst. In dieser Weise vertraust du auf ihn. Das ist mehr als eine bloße Zustimmung zu der historischen Tatsache, dass er gestorben und wiederauferstanden ist. Es heißt zu sehen, dass du *ohne* sein kostbares Opfer hoffnungslos dem Gericht verfallen bist, und damit auf diese Weise an ihn zu glauben.«¹⁴¹⁸

Erneut hilft uns diese ausdrückliche Ablehnung einer intellektualistischen Version des Glaubens durch einen geachteten *Brüder-Evangelisten* zum Verständnis der Frage, warum sich die Brüder so häufig beklagten, ihre Kritiker würden sie falsch darstellen.

David Rea (1845 – 1916)

Henry Pickering, Herausgeber von *The Witness*, beschrieb die Predigt Reas als »geballte Energie in geistlicher Hinsicht«. Er meinte, es lohne sich wohl, einen längeren Fußmarsch auf sich zu nehmen, »um seine flammenden Worte der Gnade des Evangeliums mit natürlicher Beredsamkeit hervorströmen zu hören, mit geistlicher Durchschlagskraft, tiefer Intensität und mit einer die Seele überführenden, die Seele erweckenden, die Seele bekehrenden Kraft, dergleichen wir an keinem Ort unserer Zusammenkünfte je gesehen haben, weder zuvor noch seither«¹⁴¹⁹.

Als er seine eigene Bekehrung im Jahr 1869 schilderte, bekannte Rea, dass er bis dahin ein furchtbarer Sünder gewesen sei. In ähnlicher Weise wie Martin Luther geriet er in ein heftiges Gewitter, was ihn aufhielt und mit Angst vor dem Gericht Gottes erfüllte. Er durchlitt etliche Wochen der »Vorbereitung« unter tiefem Überführtsein von der Sünde. Er bekannte: »Ich hätte Welten gegeben – hätte ich sie besessen – für das Wissen, dass meine Sünden vergeben sind.«¹⁴²⁰ In einer Zusammenkunft der Methodisten ging Rea nach vorn zur Bußbank, und ihm wurde gesagt, dass er nur dem

1418 C[utting], *Helps for Enquirers*, S. 16-17.

1419 Pickering, »Home-call of a Warrior«, S. 132.

1420 Rea, *Life and Labours*, S. 19.

Wort Gottes glauben müsse. Rea redete sich selbst ein, er sei errettet, aber in Wirklichkeit war er es nicht, und kurz danach verfiel er wieder in seine sündige Lebensweise. Eines Abends, nach langen Wochen voller Angst, lag er ruhelos auf seinem Bett, als plötzlich die Worte von 2. Korinther 5,20-21¹⁴²¹ in seinem Gedächtnis »aufblitzten«. Er erinnerte sich: »Es kam mir vor, als stände ich am Kreuz an dem Tag, als Christus starb, und während ich auf seine durchbohrten Hände und seine Seite blickte, klangen die Worte in meinen Ohren: ›Lasst euch versöhnen mit Gott‹, und ich dachte, Jesus blicke herab auf mich und sagte: ›Könnte ich mehr für dich geben? Ich habe mein Leben gegeben. Ist das nicht genug für dich?‹ Das war neu für mich, denn ich hatte immer gedacht, dass ich derjenige sei, der Gott zufriedenstellen müsse, indem er genug tue.«¹⁴²²

Unvermittelt spürte er die Veränderung in seinem Herzen und wusste, dass er errettet war. Diese Erfahrung prägte seine eigene Praxis als Prediger. Jahre später, als erfahrener Evangelist, dachte er über den Rat nach, den er anfänglich an der Bußbank erhalten hatte, nämlich einfach »zu glauben«. Rea betrachtete dies nun als »einen Irrtum, den Tausende begehen und den auch viele ernsthafte Diener Gottes machen – den Fehler, zu sehr das Wort *glauben* zu betonen und nicht Christus und sein Werk am Kreuz der bedrängten Seele vor Augen zu stellen«¹⁴²³. Vielleicht hatte er beobachtet, wie andere *Brüder*-Evangelisten diesen Fehler machten,¹⁴²⁴ aber Rea war entschlossen, ihn nicht zu begehen. James Hutchinson bezeugte, dass »Mr Rea eine gesunde Furcht davor hatte, Scheinbekehrte hervorzubringen. Er wandte sich gegen Nachversammlungen, bei denen man die Leute bittet, aufzustehen, den Glauben zu bekennen, Bekehrungskärtchen auszufüllen und dergleichen zu tun. Er predigte das Wort eindringlich und treu und überließ es Gott, sein eigenes Werk zu tun, worin er niemals versagt.«¹⁴²⁵ Reas Predigten

1421 »Lasst euch versöhnen mit Gott! Den, der Sünde nicht kannte, hat er für uns zur Sünde gemacht, damit wir Gottes Gerechtigkeit würden in ihm.«

1422 Rea, *Life and Labours*, S. 23.

1423 A. a. O., S. 20.

1424 Er hatte zum Beispiel gelegentlich mit Alexander Marshall gearbeitet. A. a. O., S. 142.

1425 Hutchinson, *Whose Praise Is in the Gospel*, S. 348.

folgte oft eine Erweckung unter seinen Zuhörern. Und doch halten wir im Rahmen der Zielrichtung dieses Kapitels fest, dass Rea in seiner Predigt stets die Überführung von Sünde im Blick hatte.¹⁴²⁶ Außerdem drängte er seine Zuhörer nicht, lediglich biblische Aussagen zu glauben; er ermahnte sie vielmehr, *Christus* und seinem vollbrachten Werk zu vertrauen.

Alexander Marshall

Wie wir bereits gesehen haben, ist Marshall eine interessante Gestalt für unsere Untersuchung, weil er arminianische Ansichten vertrat, was für führende *Brüder* im 19. Jahrhundert ungewöhnlich war.¹⁴²⁷ Bezüglich des Wesens des Glaubens bestritt Marshall den Vorwurf des Sandemanismus. Er schrieb: »Mr S[trachan] beschuldigt uns, den Glauben als ›verstandesmäßige Zustimmung zur Wahrheit der Schrift‹ darzustellen. Jemand kann aber sämtlichen Lehren der Schrift ›zustimmen‹ und dennoch ewig verloren sein.« Für Marshall ist Glaube »die leere Hand, die Gottes unaussprechliche Gabe in Empfang nimmt, das Auge der Seele, das auf den Herrn Jesus blickt«¹⁴²⁸. Einige andere Aussagen Marshalls könnten jedoch als Sandemanismus interpretiert werden. In seinem weitverbreiteten Traktat *God's Way of Salvation*¹⁴²⁹ unterscheidet er zwischen der Wendung »viel über Jesus glauben« und der Formulierung »an ihn glauben«, die gleichbedeutend damit ist, dass daraus ein Herzensglaube geworden ist. Zu glauben, dass Jesus auf Golgatha für Sünder gestorben ist, genügt nicht. Zu glauben, dass Christus »wegen [on account of] deiner Sünden« gestorben ist, das ist es, was errettet.¹⁴³⁰ Außerdem verwarf Marshall den Gedanken, es gebe eine richtige und eine falsche Art zu glauben. Er schrieb: »Die Leute reden von einem ›lebendigen Glauben‹ und einem ›toten Glauben‹, einem

1426 Das ist ein häufiges Thema in: Rea, *Life and Labours*, z. B. S. 134.

1427 DSCHT, s. n. »Alexander Marshall«.

1428 Marshall, *Review*, S. 7.

1429 A. d. Ü.: Svw. *Gottes Weg der Errettung*.

1430 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 17. Hervorhebung im Original.

›errettenden Glauben‹ und einem ›intellektuellen Glauben‹, aber die Schrift spricht davon, dass man *glaubt*, was Gott sagt. Glaube an den Menschen und Glaube an Gott ist jeweils die gleiche geistige Aktivität [*exercise of the mind*]; der Unterschied liegt nicht im Glauben [selbst], sondern *in der Person*, auf die sich der Glaube richtet.«¹⁴³¹ Hier geht es also um Glauben als geistige Aktivität. Man glaubt einem Mann, der sagt, er sei Arzt und könne deshalb die betreffende Krankheit behandeln. Doch wenn man glaubt, dass Jesus für die eigenen Sünden gestorben ist, so ist man errettet, denn *Gott* hat es gesagt. Was diese Auffassung von Glauben gerade noch vom Sandemanismus abgrenzt, ist der Nachdruck, mit dem Marshall darauf besteht, dass sich der Glaube letztlich auf Gott und nicht einfach auf Glaubensaussagen richtet. Doch bei anderen Gelegenheiten war Marshall nicht so vorsichtig. Als er das Evangelium einer älteren Frau erklärte, sagte er ihr, dass der Herr Jesus die Strafe für die Sünde bezahlt habe und Gott volle Genüge in dem finde, was Christus getan habe. Und deshalb »wurde sie *in ebendem Augenblick*, in dem sie wirklich glaubte, dass er *ihren* Platz eingenommen und für *sie* gelitten hatte, errettet«¹⁴³². An anderer Stelle schrieb er: »Das Evangelium des Paulus war ein Evangelium der Fakten, nicht der Schlussfolgerungen. Es war nicht primär ein *Angebot* oder eine *Einladung*, sondern die *eindeutige Aussage über vollendete Tatsachen* in Bezug auf den Tod, die Grablegung und die Auferstehung Christi.«¹⁴³³

Marshall's Ansicht über die Buße hat wahrscheinlich dem Vorwurf des Sandemanismus weitere Nahrung gegeben, denn er lehrte eine intellektualistische Sicht der Buße, ohne dass damit Emotionen einhergehen. Er lehnte das Bußkonzept der Kritiker ab, das in »Betrübnis zur Buße [*penitential sorrow*, vgl. 2Kor 7,9-10] über die Sünde, im Aufgeben der Sünde und im Rufen zu Gott um Gnade« bestand. Aus seiner Sicht machte dies aus der Buße ein Werk und stand im Gegensatz zum Angebot einer freien und unmittelbaren

1431 A. a. O., S. 18.

1432 Marshall, *Love's Golden Links*, o. S. (»Saved at Seventy«).

1433 Marshall, »A Full Gospel«, S. 128.

Errettung. Auf der Grundlage des vollbrachten Werkes Christi sollte man den Sündern eine unmittelbare Errettung vorstellen, ohne dass sie sich zuerst in eine Betrübnis zur Buße »hineinsteigern« müssten. Marshall wandte sich eindeutig gegen die traditionelle reformierte Auffassung, als er schrieb: »Wenn ›Betrübnis als Ausdruck der Buße‹ eine *Vorbereitung zur Errettung* wird – wenn sie notwendig ist zum Empfang der Vergebung, *dann hat Christus nicht genug getan.*«¹⁴³⁴ Buße sei eine Sinnesänderung in Bezug auf sich selbst, auf Christus und auf die Errettung; sie habe nichts mit Betrübnis zu tun, obwohl diese Sinnesänderung Betrübnis hervorrufen wird.¹⁴³⁵ »Wenn Gott dich dazu aufruft, ›Buße zu tun und an das Evangelium zu glauben‹«, schrieb Marshall, »dann will er, dass du dein falsches Denken ablegst und die Frohe Botschaft glaubst, die er dir verkündigt.«¹⁴³⁶

Verschiedenes

In einem Artikel in *The Christian's Friend* kam ein nur als »F. K.« identifizierter Verfasser der Gleichsetzung von errettendem Glauben mit intellektueller Zustimmung ziemlich nahe. Bei der Besprechung der Wesensart des Glaubens Abrahams schrieb der Autor: »Viele halten den Glauben für eine Art inneres Gefühl oder eine Erfahrung und fragen sich deshalb oft – weil sie diese Erfahrungen nicht haben –, ob sie den richtigen Glauben haben. Aber der Glaube ist nicht Gefühl oder Erfahrung, sondern entspricht der Haltung desjenigen, der sich auf das verlässt, was ein anderer gesagt oder getan hat.«¹⁴³⁷ Wenn jemand einen Bahnbeamten fragt, wo der Zug nach London abfährt, so setzt sich der Betreffende in den entsprechenden Zug, weil sein Glaube dem Wort des Beamten vertraut.

1434 Marshall, *Review*, S. 9. Hervorhebung im Original.

1435 A. a. O., S. 10.

1436 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 23-24.

1437 F. K., »Expository Papers«, S. 78.

Gefühle spielen dabei keine Rolle. Wahrer Glaube bedeutet, einfach zu glauben, was Gott gesagt hat.

F.K. war sich offensichtlich bewusst, dass diese Beschreibung ihn dem Vorwurf des Sandemanismus aussetzte. Deshalb fügte er hinzu: »Es gibt natürlich so etwas wie bloßen Kopfglauben; d.h., dass der natürliche Intellekt die Wahrheit Gottes anerkennt.« Im Gegensatz zu solch einem falschen Glauben wird echter Glaube in Römer 4,3 ins Licht gerückt: »Abraham ... glaubte *Gott*.« Der Autor erklärte weiter: »Jemand kann intellektuell glauben, was ein Mensch sagt, und jemand kann über Christus belehrt worden sein und etwas über ihn glauben, ebenso wie er glaubt, dass es eine Person wie Heinrich VIII. gegeben hat oder irgendetwas anderes eine geschichtliche Tatsache ist. Wenn es [aber] jemandem mit der Errettung seiner Seele wirklich ernst ist und er das glaubt, was *Gott* über Christus sagt, dann ist das kein Kopfglaube, sondern Glaube an Gott. Intellektueller Glaube glaubt, was der Mensch sagt; errettender Glaube glaubt, was Gott sagt.«¹⁴³⁸

Es ist zweifelhaft, ob diese Erläuterung seine Kritiker zufrieden gestellt hat, denn der Autor scheint zu sagen, dass errettender Glaube darin besteht, Aussagen über Christus zu glauben; zugegebenermaßen sind es vertrauenswürdige Aussagen, weil Gott sie gemacht hat, aber es sind dennoch Aussagen.

Zusammenfassend sei Folgendes gesagt: Während einige *Brüder* – besonders einige von den Erweckungen beeinflusste Evangelisten, die auf Bekehrungen bedacht waren – eine dem Sandemanismus verwandte Vorstellung von Glauben und Buße vertraten, haben viele der angesehensten Lehrer der *Brüder* (und auch einige wichtige Evangelisten) diese Position mit Nachdruck abgelehnt. Deshalb ist die vonseiten der Kritiker oft vertretene Annahme, dass die *Brüder* mit *einer* Stimme über das Wesen des errettenden Glaubens und der Buße sprachen, unzutreffend.

1438 A. a. O., S. 79-80.

Glaube und Heilsgewissheit

Es gibt Belege, dass manche Brüder in der Tat lehrten, Heilsgewissheit gehöre zum Wesen des Glaubens, obwohl nicht alle bereit waren, so weit zu gehen. Einige lehrten, dass einerseits Heilsgewissheit die normative Erfahrung für den Gläubigen sein sollte, dass es andererseits aber auch möglich sei, wahrhaft gerechtfertigt zu sein und es nicht zu wissen oder sich dessen zumindest nicht sicher zu sein. Sehr häufig war der Grund für die fehlende Heilsgewissheit bei einem Gläubigen darin zu finden, dass er auf sich selbst und nach innen schaute und dort nach Erweisen für die Neugeburt suchte. Die *Brüder* jedoch lehrten, dass die Heilsgewissheit sich auf das gründe, was Christus getan hat – nicht auf das, was der Gläubige tut. Sie ermutigten besorgte Seelen häufig, im Blick auf Erweise für Leben [aus Gott] nicht nach innen bzw. auf sich selbst zu schauen, sondern auf Christus und sein vollbrachtes Werk zu blicken.

Darby verfasste einen fiktiven Dialog mit einer Person, die keine Heilsgewissheit hatte, unter dem Titel »How to Get Peace«¹⁴³⁹. Er verwendete das Genre der Fiktion, weil er dadurch viele Gespräche verarbeiten konnte, die er tatsächlich geführt hatte, und weil er glaubte, diese Form würde helfen, »die allgemeinen Schwierigkeiten einer Seele«¹⁴⁴⁰ zu veranschaulichen. Darby sagte zu seinem Gesprächspartner: »Sie haben kein echtes Wissen um die Rechtfertigung aus Glauben. Ich sage nicht, dass Sie in Gottes Augen nicht gerechtfertigt sind, aber Sie haben sich dieses Wissen noch nicht zu eigen gemacht. Die Reformatoren gingen in diesem Punkt allesamt weiter als ich. Sie alle vertraten ausnahmslos den Standpunkt, dass ein Mensch, wenn er nicht die Gewissheit hinsichtlich seiner eigenen Errettung besäße, überhaupt nicht gerechtfertigt sei.«¹⁴⁴¹ Darby war sich also der Position der Reformatoren ganz ein-

1439 A. d. Ü.: Svw. »Wie man Frieden bekommt«.

1440 Darby, *CW*, Bd. 10, S. 313 (1867).

1441 Ebenda.

deutig bewusst,¹⁴⁴² aber er war nicht bereit zu sagen, dass man ohne Heilsgewissheit nicht wahrhaft gerechtfertigt sein kann. Er räumte ein, dass jemand tatsächlich errettet sein kann, während aber »das entsprechende Bewusstsein in seiner Seele nicht« zu finden sei.¹⁴⁴³

Darby sah, wie in vielen Fällen der Kampf des Einzelnen um die Gewinnung der Heilsgewissheit mit der Tatsache verbunden war, dass er nach Heiligkeit in seinem eigenen Leben strebte. Stattdessen musste er auf das vollendete Werk Christi blicken. Darby erklärte: »Sie schauen nach Heiligkeit aus, um Christus zu gewinnen, statt dass Sie danach ausschauen, Christus zu haben, um Heiligkeit zu bekommen.«¹⁴⁴⁴ Wenn wir vor dem göttlichen Richter stehen, »brauchen wir Christus, nicht ein Fortschreiten [in der Frömmigkeit]; wir brauchen Gerechtigkeit und Rechtfertigung durch ihn, nicht Hilfe oder Verbesserung [hinsichtlich der Lebensführung]«¹⁴⁴⁵. Für Darby bestand das Problem in der Verwechslung des Werkes des Heiligen Geistes *in* mir mit dem Werk Christi *für* mich.

Wenn meine Seele völlig auf dem Werk Christi und meinem Angenommensein durch ihn ruht, weil er derjenige ist, der in der Gegenwart Gottes für mich erscheint – das ist ein vollendetes Werk und ein vollkommenes schrankenloses Angenommensein ... Was man nun an dessen Stelle setzt, ist die Prüfung der Wirkungen des Geistes in mir. Daher kommt es, dass ich dann manchmal hoffe, wenn ich eine solche Wirkung sehe, und manchmal verzweifle, wenn ich das Fleisch am Wirken sehe. Da ich also das Werk des Geistes an die Stelle des Werkes Christi gesetzt habe, existiert diese Zuversicht niemals, die ich ja gemäß dem Gebot festhalten soll [vgl. Hebr 10,35], und ich zweifle, ob ich überhaupt im Glauben bin.¹⁴⁴⁶

1442 Obwohl er nicht korrekt war, wenn er sagte, dass sie »allesamt« Heilsgewissheit als wesentlichen Bestandteil des Glaubens gelehrt hätten. Siehe Fußnote 1228 auf S. 336.

1443 Dies war auch die Position von William Kelly. Siehe Kelly, *Exposition of the Epistles of John*, S. 379.

1444 Darby, *CW*, Bd. 10, S. 315.

1445 A. a. O., Bd. 10, S. 316.

1446 [Darby], »Operations of the Spirit of God«, S. 44.

Auch Anthony Norris Groves glaubte, es sei von entscheidender Bedeutung, sich auf Christus und nicht auf die Tiefe der eigenen frommen Gefühle zu konzentrieren. Er selbst neigte zur Innenschau und litt häufig unter der Last seines wiederholten Versagens.¹⁴⁴⁷ Vielleicht ist dies der Grund, weshalb er Jonathan Edwards' Abhandlung *Treatise Concerning Religious Affections*¹⁴⁴⁸ so kritisch gegenüberstand. Er meinte, dass Bücher wie dasjenige von Edwards, die zu einer gründlichen Selbstprüfung und der Suche nach Erweisen echten geistlichen Lebens auffordern, mehr Schaden anrichten, als Gutes zu bewirken. In seinem Tagebuch bemerkte er dazu: »Es ist gewiss besser, sich fortwährend mit Christus zu beschäftigen, und wenn jemand, der Jesus in all der Schönheit und den Vollkommenheiten seiner Wesensart betrachtet, dann immer noch nicht weiß, ob er ihn liebt oder nicht, dem wird auch keine Prüfung seiner Gefühle weiterhelfen.«¹⁴⁴⁹ Im Gegensatz zu Edwards' Abhandlung, die eher dazu neigt, »den [menschlichen] Geist zu verwirren, als gedankliche Schwierigkeiten zu erhellen«, zog Groves Bücher vor, die »die Seele zum Wort Jesu führen, weil es das Fundament allen beständigen Friedens und des geoffenbarten Willens Jesu ist, in all seiner unbegrenzten Reinheit und Liebe, als Leitlinie für das Leben«¹⁴⁵⁰.

Henry Snell gründete die Heilsgewissheit auf Gottes souveräne Gnade und zugerechnete Gerechtigkeit, aber er räumte ein, dass nicht alle Gläubigen diese Gewissheit besitzen.¹⁴⁵¹ Er riet: »Wann immer, lieber christlicher Leser, deine Seele von Zweifeln und Ängsten angegriffen wird, dann blicke sogleich auf Jesus – das Lamm wie geschlachtet ... Hüte dich davor, nach innen zu schauen und dort Gerechtigkeit zu suchen; denn Christus in der Herrlichkeit ist deine Gerechtigkeit ... Hüte dich davor, nach innen zu schauen,

1447 Dann, *Father of Faith Missions*, S. 383.

1448 A. d. H.: Gekürzte deutsche Ausgabe: *Sind religiöse Gefühle zuverlässige Anzeichen für wahren Glauben?*, Waldems: 3L Verlag, 2. Auflage 2016.

1449 [H. Groves], *Memoir*, S. 346.

1450 Ebenda.

1451 Snell, *Streams of Refreshing*, S. 61-62.

als wäre das Werk des Geistes in dir die Grundlage der Rechtfertigung; denn wir sind gerechtfertigt durch das Blut Christi.«¹⁴⁵²

Ebenso lehrte Mackintosh, dass Heilsgewissheit nicht in der Erfahrung oder den Gefühlen des Gläubigen, sondern im unfehlbaren Wort Gottes zu finden ist. Er schrieb: »Es liegt nicht an Gefühlen noch an Erfahrungen, noch an Eindrücken oder Überzeugungen, nicht an Vernunftschlüssen, nicht an menschlichen Überlieferungen oder Lehren, sondern einfach am unwandelbaren, ewigen Wort des lebendigen Gottes. Dieses Wort ... allein kann dem Denken Frieden und der Seele Festigkeit gewähren.«¹⁴⁵³ Der weithin bekannte Traktatschreiber der *Brüder*, Charles Stanley, stimmte dem zu:

Wenn du hinsichtlich der Errettung auf deine Gefühle und deine Handlungen schaut, dann gleichst du einer Person, die einen steilen Berg aus Sand zu erklettern versucht – jeder erneute Versuch lässt sie immer weiter herabgleiten: Unsere armseligen Gefühle und Handlungen sind wie der Sand – als Fundament ungeeignet und Veränderungen unterworfen: Weder an diesen noch an jenen kann man sich irgendwo festhalten. Aber wenn der Glaube von unseren Gefühlen und Handlungen wegsieht und sich fest an Christus klammert, dann stehen wir sofort auf dem Fels der Ewigkeiten. Das ist der Unterschied zwischen errettendem Glauben und allen Arten des bloßen Scheinglaubens, der in Wirklichkeit nur Unglaube ist. Wenn dir der kostbare Glaube von Gott geschenkt worden ist, blickst du auf Christus. Wenn es falscher Glaube ist, blickst du auf dich selbst, deine Gefühle und deine Handlungen.¹⁴⁵⁴

1452 A. a. O., S. 66-67.

1453 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 52-53 (»Ministry of Reconciliation«). Vgl. Mackintosh, »Assurance«, S. 281-288. Wenn der Gläubige – ob Mann oder Frau – im vollendeten Werk Christi ruht, kann er »sich des Himmels so sicher sein, als ob er schon dort wäre«. Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 14 (»Conversion«).

1454 Stanley, »What a Contrast«, S. 4-5. Vgl. A. Miller, *Meditations on the Grace and Glory*, S. 81.

Während das objektive Blicken auf Christus gegenüber dem subjektiven Sehen auf sich selbst ein geläufiges Thema in der *Brüder*-Lehre über Heilsgewissheit war, betonten manche, dass Glaube notwendigerweise Heilsgewissheit einschließt. Es hat den Anschein, dass diese Lehre als Reaktion auf den Mangel an Heilsgewissheit aufkam, den viele erlebten, die in reformierten Kirchen aufgewachsen waren. John McVicker behauptete, wahrer Glaube »ist kein Glaube, den wir haben können, ohne dass wir es wissen«. Diese Position stand in bewusster Ablehnung dessen, was er als gewöhnliche Auffassung im Presbyterianismus ansah: »Man sagt euch, ihr sollt beten und die Gnadenmittel verwenden und die Sakramente in Anspruch nehmen, und man versichert euch, dass dies der Weg zu Christus sei. Es ist der religiöse Weg in den Abgrund ... O christuslose Pastoren, christuslose Sonntagsschullehrer, christuslose Gemeindeglieder, ich bezeuge vor euch unter Tränen, dass ihr auf den falschen Weg geführt werdet. Es der Weg, den ich viele Jahre lang gehen wollte, ohne dass ich Frieden gefunden hätte.«¹⁴⁵⁵

John Ritchie räumte ein, es sei möglich, dass jemand Errettung besäße, aber keine Heilsgewissheit habe. Er schrieb dies allerdings geistlichem Rückfall oder schlechter Lehre zu.¹⁴⁵⁶ Der normale Zustand des Gläubigen sei es, Heilsgewissheit zu haben, weil der Glaube definitionsgemäß das Werk Christi und das Zeugnis des Wortes Gottes annimmt. Ritchie erklärte ohne Umschweife: »Wer Gott glaubt, weil er redet, erweist seinen Glauben; wer das nicht tut, lässt Unglauben erkennen. Nach Erweisen oder Zeichen zu fragen – seien es äußerliche oder innere –, ist das Gleiche, wie wenn

1455 Zitiert in: Gribben, »The Worst Sect«, S. 36. In einem Brief an seine Mutter (datiert vom 14. Juli 1859) beschrieb McVicker seine eigene Erfahrung des errettenden Glaubens und der Heilsgewissheit während der Erweckung in Nordirland. Zu dieser Zeit gewann er die Überzeugung, »dass es keinen wahren Glauben gibt, der uns nicht die Zusicherung gibt, einmal im Himmel zu sein«. McVicker, *Selected Letters*, S. 37-39.

1456 Er beschrieb die irrije Lehre wie folgt: »Es gibt Prediger, manche von ihnen von hohem Rang, in der Namenschristenheit, die öffentlich ihre Überzeugung bekennen, dass in diesem Leben keine Heilsgewissheit möglich sei; andere räumen ein, dass einige wenige Bevorrechtete – entweder die zweifellos *Erwählten* oder die, deren Christenleben besonders tugendhaft ist – sie erreichen, aber die gewöhnlichen Gläubigen müssen bis zu der Offenbarung des großen Tages ›hoffen‹ und ›warten‹.« Ritchie, *Foundation Truths of the Gospel*, S. 49.

man sagte: ›Ich kann Gottes bloßes Wort zu dieser Angelegenheit nicht akzeptieren und nicht glauben, dass ich errettet bin, weil er es sagt.‹ Der Unglaube fragt nach Zeichen; der Glaube vertraut Gott, ohne sie zu haben.«¹⁴⁵⁷

Die Publikationen der *Brüder* enthielten oft Bekehrungsberichte, worin eine Person, die keine Heilsgewissheit hatte, von dem jeweiligen *Brüder*-Lehrer oder -Evangelisten aufgefordert wurde, an das vollendete Werk Christi zu glauben und auf diese Weise die Gewissheit der Vergebung ihrer Sünden zu erfahren. Typisch ist hier ein Artikel von W. T. P. Wolston (1840–1917), der sich mit der Frage befasste: »Hoffen Sie oder wissen Sie, dass Sie ewiges Leben haben?« Wolston begann mit folgenden Worten: »Die meisten, denen ich diese Frage stelle, antworten entschlossen: ›Ich *hoffe*‹, und fügen häufig hinzu: ›Man kann es unmöglich *wissen*.‹ Falls Sie einer derartigen Antwort zustimmen, dann erlauben Sie mir bitte, Ihnen anhand der Heiligen Schrift etwas zu zeigen: Es ist nicht nur möglich, sondern von Gott tatsächlich beabsichtigt, dass jeder, der an seinen Sohn glaubt, nicht nur ewiges Leben haben, sondern auch wissen soll, dass er es jetzt schon besitzt.«¹⁴⁵⁸

George Cutting erklärte, er habe *Safety, Certainty and Enjoyment*¹⁴⁵⁹ »besonders für Seelen« geschrieben, »die vor Gott ihrer Errettung völlig und unmissverständlich GEWISS sein wollen«¹⁴⁶⁰. Wiederum bestand das Problem darin, dass die Gläubigen auf ihre Gefühle blickten, um Heilsgewissheit zu erlangen. Sie haben vielleicht erkannt, dass der Tod Christi Heilssicherheit bot, aber wenn sie dann ihr eigenes Leben und ihre Gefühle untersuchten, konnten sie keinen Frieden finden. »Oh, darin liegt dein Fehler«, erklärte Cutting. »Hast du jemals gehört, dass ein Kapitän den Anker seines Schiffes *in* das Schiff hineinwirft, um so einen sicheren Ankerplatz

1457 Ritchie, *Foundation Truths of the Gospel*, S. 46.

1458 W[olston], »Do You Hope, or Know?«, S. 213. Vgl. P.W., »O God!«, S. 268. Während die *Brüder*-Publikationen gewöhnlich berichten, wie diese Lehre zur Bekehrung von Seelen führte, ist doch auch klar, dass sie nicht von jedermann begrüßt wurde. Siehe zum Beispiel: Airhart, »What Must I Do to Be Saved?«, S. 378.

1459 Deutsch: *Sicherheit, Gewissheit und Genuss der Errettung*. A. d. H.: Vgl. auch Fußnote 1414 auf S. 390.

1460 Cutting, *Safety, Certainty*, S. 4. Hervorhebung im Original.

zu finden? Natürlich nicht!«¹⁴⁶¹ Das Werk des Heiligen Geistes in der Heiligung ist von entscheidender Bedeutung, aber »der Heilige Geist weist eine erweckte Seele nicht auf ihre eigenen widerstreitenden Erfahrungen als die *Grundlage des Friedens* hin, sondern auf CHRISTUS«¹⁴⁶². Cutting riet seinen Lesern: »Du [darfst] ... nicht auf das schwankende Zeugnis deiner Gefühle hören, sondern auf das unveränderliche Zeugnis des Wortes Gottes.«¹⁴⁶³ Heilsgewissheit beruht auf dem Werk Christi und den Verheißungen der Schrift, die verkündigt, dass diejenigen, die wahrhaft an Jesus glauben, ewiges Leben haben (z. B. Joh 6,47). Ja, nicht vorhandene Heilsgewissheit bei jemandem, der behauptet, an Christus zu glauben, läuft darauf hinaus, Gott zum Lügner zu machen. Für Cutting war Heilsgewissheit untrennbar verbunden mit der Wesensart Gottes, dem Werk Christi und der Verlässlichkeit seines Wortes.

Manche Evangelisten unterschieden jedoch sorgfältig zwischen errettendem Glauben und Heilsgewissheit. Henry Moorhouse verwechselte – laut seinem Biografen – nicht, »wie es bei vielen Laien-Evangelisten der Fall ist, die Gewissheit der persönlichen Errettung mit dem Glauben«. Moorhouse, so wurde gesagt, ging weise mit dem Gläubigen um, »der nicht an seinem Herrn zweifelt, sondern an sich selbst«. Der Biograf fügte hinzu: »*An Christus zu glauben*, ist eine Sache; *zu wissen*, dass *ich glaube*, ist etwas anderes.«¹⁴⁶⁴ Alexander Marshall hätte Einspruch erhoben. Er lehrte, dass Glaube notwendigerweise Heilsgewissheit einschließt. »Jeder Sünder, der an den Herrn Jesus glaubt, ist VERPFLICHTET zu glauben, dass er errettet ist. Es wäre in der Tat eine ›große Anmaßung‹ von jeglichem

1461 A. a. O., S. 8. A. d. H.: Hier in Bezug auf den zweiten Teil des Zitats wiedergegeben nach dem Wortlaut auf folgender Website:

<http://biblische-lehre-wm.de/wp-content/uploads/2015/07/Sicherheit-Gewissheit-und-Genuss-G.-Cutting.pdf> (abgerufen am 22. 7. 2019). Die Hervorhebung findet sich im Original des Zitats.

1462 C[utting], *Assurance*, S. 15.

1463 Cutting, *Safety, Certainty*, S. 11. A. d. H.: Vgl. dazu:

<http://biblische-lehre-wm.de/wp-content/uploads/2015/07/Sicherheit-Gewissheit-und-Genuss-G.-Cutting.pdf> (abgerufen am 22. 7. 2019).

1464 Macpherson, *Henry Moorhouse*, S. 101.

Menschen, das Wort des lebendigen Gottes anzuzweifeln.«¹⁴⁶⁵ Marshalls Worte waren eine bewusste Antwort an diejenigen, die behaupteten, es sei eine »große Anmaßung« für jedwede Person, Gewissheit der Errettung für sich zu beanspruchen. Marshall hatte wenig Sympathien für Zweifler. Wenn jemand sagte: »Ich glaube an Jesus, aber ich kann nicht sagen, dass ich errettet bin«, dann antwortete er: »Dann machen Sie Gott zu einem Lügner; denn er versichert immer wieder, dass jeder, der an Jesus glaubt, ewiges Leben hat (Joh 6,47).«¹⁴⁶⁶

Der Northern Evangelistic Society von Donald Ross wurde aufgrund ihrer Haltung zur Heilsgewissheit viel Kritik vonseiten der schottischen Presbyterianer entgegengebracht. Neil Dickson erklärt: »Dieses Werk vertrat in extremer Form die Position, dass Heilsgewissheit von ihrem Wesen her zur Errettung gehört, sodass Personen, die auf die traditionelle schottische Art Unsicherheit hinsichtlich ihrer endgültigen Errettung zum Ausdruck brachten, als nicht von Neuem geboren betrachtet wurden.«¹⁴⁶⁷ Wie wir bereits früher angemerkt haben, »wurde im Highland-Evangelikalismus ein Bekehrter nicht als solcher akzeptiert, solange sein Glaube nicht durch ein gottesfürchtiges Leben erwiesen wurde«¹⁴⁶⁸. Laut einem Bericht »wurden auf Skye drei Jahre als angemessene Bewährungszeit angesehen. Dann würde offenbar geworden sein, ob der Bekehrte ein Heuchler war ... oder ein wahrhaftiges Kind Gottes.«¹⁴⁶⁹ Infolgedessen war es für Highland-Presbyterianer nicht ungewöhnlich, ihre Errettung anzuzweifeln oder zu meinen, Heilsgewissheit sei überhaupt nicht möglich.¹⁴⁷⁰ John Ritchie schrieb, dass Leute von Inverurie in Scharen zur Pre-

1465 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 22. Hervorhebung im Original. Auf die Frage: »Ist es nicht anmaßend zu sagen, dass wir errettet sind, ehe wir sterben?«, antwortete Henry Soltau, indem er darauf hinwies, dass es keine Anmaßung ist zu glauben, was Gott sagt. Jedoch sei es der Gipfel der Anmaßung, Gottes Wort nicht zu glauben. Soltau, *The Soul and Its Difficulties*, S. 63.

1466 Marshall, *God's Way of Salvation*, S. 27.

1467 Dickson, *Brethren in Scotland*, S. 94.

1468 K. Ross, »Calvinists in Controversy«, S. 59.

1469 MacInnes, *The Evangelical Movement*, S. 217.

1470 Vgl. K. Ross, »Calvinists in Controversy«, S. 59.

digst von Ross strömten, weil sie begierig darauf waren, »die Männer zu sehen und zu hören, die sagten, sie seien »errettet und sich dessen gewiss«, so ungewöhnlich war es damals, solche Dinge von der Kanzel oder Rednerbühne zu hören«¹⁴⁷¹.

In Nordirland dienten James Campbell und James Smith in den 1870er-Jahren in einer bemerkenswerten Evangelisationsarbeit, gegen die der Klerus oft erbitterten Widerstand leistete.¹⁴⁷² Bei einer Gelegenheit hielt ein presbyterianischer Geistlicher eine Predigt »gegen jeden, der wusste oder sagte, dass er errettet sei«¹⁴⁷³. Jeder, der eine derartige »Häresie« lehre, sollte aus der Stadt ausgewiesen werden. Campbell und Smith hatten sich der Verkündigung dieser »Häresie« schuldig gemacht, und ihr Gastgeber war drauf und dran, die Beherbergung zu beenden, bis er anhand des 1. Johannesbriefes sah, dass ihre Predigt der Wahrheit entsprach, und er bekehrt wurde.

Manche Prediger sind vielleicht bei dem Versuch, dem einen Extrem (d. h., Heilsgewissheit ist nicht möglich) entgegenzutreten, ins andere (d. h., Heilsgewissheit ist von entscheidender Bedeutung) verfallen. Hugh McIntosh – zugegebenermaßen nicht die verlässlichste Quelle – behauptet, er hätte NES-Prediger sagen hören: »Niemand *kann* errettet sein, ohne dass er es weiß.« Und: »Ohne Heilsgewissheit gibt es keine Errettung.« Und: »Wenn *Sie* nicht *sicher* sind, dass Sie in den Himmel kommen, dann bin *ich* sicher, dass Sie in die Hölle kommen.«¹⁴⁷⁴ Ob die Evangelisten die Sache in derart extremen Formulierungen dargestellt haben, oder ob McIntoshs Bericht ein Fall von Übertreibung vonseiten eines Kritikers ist, bleibt unklar. Aber sehr wohl klar *ist*, dass die Heilsgewissheit Teil ihrer Botschaft war. Sie hätten zum Beispiel den

1471 Ritchie in: C. Ross, *Donald Ross*, S. 157. Vgl. [D. Ross], »A Word to Anxious Ones«, S. 127. In Irland war die Situation vergleichbar. Siehe: Hutchinson, *Whose Praise Is in the Gospel*, S. 243.

1472 Siehe: Beattie, *Brethren*, S. 288-291.

1473 Ritchie, *James Campbell*, S. 50. Charles Stanley sah sich gezwungen, eine energische Widerlegung gegen die Behauptung eines Geistlichen zu schreiben, der zufolge es schriftwidrig und überhaupt unmöglich sei, die Frage »Sind Sie errettet?« mit »Ja« zu beantworten. S[tanley], »Are You Saved?«, S. 184-187, 220-224.

1474 McIntosh, *The New Prophets*, S. 25.

Gedanken nicht gutheißen können, der in der Zeitschrift der *Strict Baptists, The Earthen Vessel*, erschienen war, wonach Heilsgewissheit ein Vorrecht sei, das nicht alle Gläubigen empfangen und das »sehr wenige zu allen Zeiten genießen«¹⁴⁷⁵. Ritchie fasste die Predigt der NES-Evangelisten wie folgt zusammen:

»Was haben diese Männer gepredigt, dass ein derartiger Aufruhr erregt wurde?« Einfach die Wahrheit Gottes – das alte Evangelium Jesu Christi in frischer und lebendiger Kraft, mit der eindeutigen Zusicherung unmittelbarer Errettung für alle, die es glauben und annehmen, und der sicheren Verdammnis aller, die es verwerfen. Die Evangelisten brachten keine neue Lehre, sondern sie verkündigten mit Feuereifer die alten fundamentalen Wahrheiten des Ruins durch die Sünde, der Erlösung durch Jesus Christus und der Wiedergeburt durch den Heiligen Geist als lebendige Realitäten, und sie predigten sie in vollem Vertrauen darauf, dass Gott sein eigenes Wort gebrauchen würde, um sein eigenes Werk zu tun.¹⁴⁷⁶

Doch sogar Donald Munro räumte bezüglich der NECM-Evangelisten – von denen viele, auch Munro selbst, sich Ross in der NES

1475 »The Assurance of Faith«, S. 106. Der Verfasser beschrieb weiter »eine große Schar bekennender Christen in unseren Tagen ... [die] nichts mit Zweifeln und Befürchtungen bezüglich ihrer persönlichen und unmittelbaren Errettung zu tun haben wollen und die sich des Heils gewiss sein und darüber glücklich sein und sich nie wieder fürchten wollen«. Dies war die Position vieler *Brüder*-Evangelisten, aber der Verfasser sah sie nicht als normativ an. Er fügte hinzu: »Dies ist der Punkt, wohin viele zu kommen hoffen, aber sie können ihn nicht erreichen« (S. 153).

1476 Ritchie, in: C. Ross, *Donald Ross*, S. 157. Das »Motto« der NES wurde in ihrer von Ross herausgegebenen Zeitschrift, dem *Northern Evangelistic Intelligencer*, in der Ausgabe vom 1. Januar 1872, S. 6, wie folgt erklärt: »Die ewige Errettung ist eine freie, unmittelbare, allen zugängliche, unveräußerliche, unvergängliche Gabe. Das heißt, jeder – ob Mann oder Frau – in dieser Welt (und sei er derjenige Sünder in ihr, der in der größten Finsternis ist) kann in einem Augenblick auf ewig gerechtfertigt werden. [Er ist dann] frei von jeder Anklage der Sünde und kann ohne jeden Zweifel wissen, dass er gerechtfertigt ist; und kann in der Gewissheit der ewigen Herrlichkeit so sicher ruhen, wie er sicher ist, dass er in sich selbst nie etwas anderes verdient hat noch je verdienen wird als die ewige Verdammnis.«

A. d. H.: Die Seitenzahlangabe im Werk von C. Ross, die oben in dieser Fußnote erscheint, weicht geringfügig von derjenigen ab, die in Fußnote 661 auf S. 184 benutzt wird, obwohl es sich weitgehend um das gleiche Zitat handelt.

anschließen würden – Folgendes ein: »Es ist sehr gut möglich, dass Männer, deren Herzen für den Herrn brannten und die mit großem Eifer um die Errettung der Verlorenen bemüht waren, vielleicht nicht immer besonders weise geredet oder gehandelt haben.«¹⁴⁷⁷

In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts gab es wachsende Bedenken bei einer Anzahl von Brüdern hinsichtlich des Charakters der evangelistischen Aktivitäten.¹⁴⁷⁸ Die folgenden, in *The Witness* veröffentlichten Zeilen kennzeichnen die Besorgnis:

Beim Durchführen der Evangelisationsarbeit gibt es so etwas wie ein unangemessenes Verlangen, möglichst viele Bekehrungsbekennnisse zu haben. Das Ergebnis davon ist, dass Seelen, die nie wahrhaft von Sünde überführt worden sind, dazu überredet werden, ein Bekenntnis abzulegen ... aber da es keine gründliche Überführung gab, gab es auch keine echte Bekehrung ... Ja, dieser Eifer, unbedingt Bekehrte haben zu wollen, ist äußerst gefahrvoll. Er führt *unbußfertige* Sünder in die Illusion, sie wären mit Gott *versöhnt*. Es schmeichelt ihrer Seele, wenn sie sich einbilden, sie hätten »eine durchgehende Fahrkarte bis zur Herrlichkeit«, während sie in Wirklichkeit auf dem Weg zur Hölle sind, indem sie eine Lüge in ihrer rechten Hand tragen ... Wenn es eine echte Bekehrung zu Gott geben soll, muss es eine echte Überführung von Sünde geben ... Hüten wir uns davor, selbst *das Werk des Heiligen Geistes tun* zu wollen.¹⁴⁷⁹

Als Reaktion auf die Besorgnis über unechte Bekehrungen lehrten manche, dass die Heilsgewissheit sich auf die Erfahrung der Heiligung gründen solle. In einem Artikel mit dem Titel »Evidences of the New Birth« schrieb J. Norman Case: »Wir können die fortgesetzte Gewissheit unserer Berufung nur dadurch haben, dass wir in der Gnade und der Christusähnlichkeit wachsen.« Er gab aber auch zu, dass dieses Prinzip »unter uns weitgehend ignoriert

1477 C. Ross, *Donald Ross*, S. 109.

1478 Siehe: Grass, *Gathering to His Name*, S. 136.

1479 W.S., »Unreal Conversions«, S. 76-77.

wurde«¹⁴⁸⁰. Case beklagte den Zustand eines Großteils der evangelistischen Predigt am Ende des Jahrhunderts. Er meinte:

Nach unserem Urteil ist einer der schwächsten Punkte in der modernen Evangelisation der geringe Nachdruck, der auf das Werk Gottes in der Seele gelegt wird. Wer hat nicht schon Leid getragen angesichts dessen, dass ein Großteil der vielerorts getanen evangelistischen Arbeit heutzutage unbefriedigend ist? Die Verkündigung hinsichtlich der Errettung ist zu einer Kombination logischer Aussagen verkommen, etwa so: »Gott sagt, dass Christus für Sünder gestorben ist und dass alle, die an ihn glauben, ewiges Leben haben. Ich bin ein Sünder, und ich glaube an Christus, deshalb habe ich ewiges Leben.« Die Logik ist schon richtig, keine Frage, aber viele dieser gedankenlosen Schwätzer haben nie erkannt, dass es für sie dringend notwendig ist, an Christus zu glauben. Sie haben sich einfach selbst dahin gehend betrogen, dass sie denken, sie würden an ihn glauben. Wir hören oft den Ausdruck: »Ich weiß, dass ich errettet bin, denn Gott sagt es.« Für viele hat sich dies fraglos als seelenbefreiendes, Frieden schenkendes Wort erwiesen; aber für andere, so ist zu befürchten, hat es sich als Fallstrick und als Täuschung erwiesen.¹⁴⁸¹

Case stimmte der Sichtweise zu, dass man nicht auf sich selbst als Quelle des Heils und der Kraft schauen sollte. Er verwarf aber die allgemeine Lehre der *Brüder*, dass »ein bekennendes Kind Gottes – ob Mann oder Frau – sich nicht selbst prüfen darf, um festzustellen, ob es die Kennzeichen der Gotteskindschaft aufweist«. Case glaubte sogar, dass eine derartige Auffassung »eine äußerst törichte und gefährliche Lehre«¹⁴⁸² sei. Eine ähnliche Position vertrat William Lincoln in seiner Antwort auf die Frage: »Ist es notwendig, dass jemand, um sich seiner Errettung gewiss zu sein, den

1480 C[ase], »Evidences of the New Birth«, S. 110. A. d. Ü.: Der Titel lässt sich mit »Merkmale der Neugeburt« wiedergeben.

1481 A. a. O., S. 110-111.

1482 A. a. O., S. 111.

genauen Tag, die Stunde und den Moment seiner Bekehrung wissen muss?« Lincoln skizzierte verschiedene Merkmale echter Bekehrung wie Gehorsam, Zeit und Wachstum. Gleichzeitig prangerte er die Oberflächlichkeit der zeitgenössischen Predigten an, die oft unechte Bekehrungen hervorbrachten.¹⁴⁸³

Abschließende Bewertung und Zusammenfassung

Was wir in diesem Kapitel beobachten, ist ein klassischer Fall des Pendelschlags. Als Calvin im 16. Jahrhundert lehrte, Heilsgewissheit sei für den Glauben von entscheidender Bedeutung, reagierte er damit auf den römischen Katholizismus, der selbst die Möglichkeit der Heilsgewissheit in Abrede stellte. Aber im Lauf der Zeit verlagerte sich in der reformierten Tradition die Basis der Heilsgewissheit auf die subjektive Erfahrung des Gläubigen. Infolgedessen wurden im 19. Jahrhundert viele, die in reformierten Kirchen aufgewachsen waren, gelehrt, es sei anmaßend – wenn nicht gar praktisch unmöglich –, die Gewissheit letztendlicher Errettung für sich in Anspruch zu nehmen. Deshalb reagierten, wie Calvin, viele *Brüder* darauf, indem sie die Heilsgewissheit zu einem wesentlichen Bestandteil des Glaubens machten. Einige *Brüder* jedoch schwangen das Pendel zu weit und objektivierten die Heilsgewissheit so sehr, dass die Erfahrung irrelevant erschien. J. Norman Case und andere versuchten, die *Brüder* wieder zu einer ausgewogeneren Haltung zurückzurufen.

Im 18. Jahrhundert reagierten die Sandemanier auf das, was sie als Überbetonung der subjektiven Seite des Glaubens ansahen.¹⁴⁸⁴ Sie verfielen jedoch ins entgegengesetzte Extrem und betonten die objektiven Aspekte von Glauben und Buße zu Lasten der subjektiven Realität. Auch die Predigt mancher *Brüder*-Evangelisten

1483 Lincoln, »Is it necessary?«, S. 75-76.

1484 Selbst Andrew Fuller räumte – unter Ablehnung des sandemanischen Extrems – ein, dass es ein Ungleichgewicht gab. Er schrieb: »Es scheint, dass die Aufmerksamkeit der Christen zu sehr auf das gerichtet ist, was man als *subjektive* Religion bezeichnen könnte, und zwar zu Lasten dessen, was *objektiv* ist.« Fuller, *Complete Works*, Bd. 2, S. 564.

ähnelte dieser Betonung, obwohl viele der angesehenen Lehrer und Evangelisten den Sandemanismus ablehnten.

Andrew Fuller stellte fest, dass der klassische Calvinismus eine Tendenz zu übertriebener Innenschau habe. Er warnte: »Wenn die Aufmerksamkeit des erweckten Sünders, anstatt sich auf Christus zu richten, sich nach innen wendet und sein Denken sich mit der Suche nach Erweisen seiner Bekehrung beschäftigt, dann ist die Auswirkung davon, gelinde gesagt, zwangsläufig unangenehm. Sie kann durchaus verheerend sein; denn sie kann ihn dazu verführen, eine Gerechtigkeit aus seinen religiösen Gefühlen hervorzubringen, statt von sich wegzusehen und auf den Heiland zu blicken.«¹⁴⁸⁵

Viele *Brüder* stimmten dem von Herzen zu, was sich auch in ihrer Lehre von der Heilsgewissheit widerspiegelt. Aber mit der Erarbeitung ihrer Sichtweisen reagierten sie nicht nur auf entsprechende Entwicklungen. Manche Evangelisten waren auch versucht, das Evangelium auf eine Art logische Formel zu reduzieren, weil sie den Wunsch nach der Errettung möglichst vieler Seelen hatten. Während die Führer unter den *Brüdern* dem Eifer der Evangelisten um Seelen Beifall zollten, konnten sie ein verkürztes Evangelium nicht billigen.

Es besteht kein Zweifel darüber, dass auch die *Brüder* ihren Teil an theologischen Eigenheiten erkennen ließen und von einigen calvinistischen Pfaden abwichen. Dennoch gab es hinsichtlich ihrer Lehre über die Beziehung zwischen Glauben und Heilsgewissheit durchaus Vorläufer in der reformierten Theologie. Ja, einige ihrer Lehrpunkte waren nicht weit von der Position Calvins selbst entfernt. Auch wenn einige eine Art Sandemanismus in Bezug auf das Wesen des errettenden Glaubens und der Buße vertraten, wird damit nicht in Abrede gestellt, dass sie sich eine grundlegende calvinistische Soteriologie zu eigen machten. Ihre Position in Bezug auf die menschliche Verderbtheit und den Zustand des Willens und ebenso ihre Lehre von der Erwählung platzierte sie geradewegs im calvinistischen Lager – auch wenn ihnen diese Einordnung Unbehagen bereitete.

1485 Fuller, *Complete Works*, Bd. 2, S. 564.

8. Bewertung und Schluss

Es gibt calvinistische Spekulationen genauso wie arminianische. Es scheint mir, dass beide Systeme ohne Frage einseitig sind und der Wahrheit Gewalt antun. Die praktische Lektion daraus ist, dass wir ausschließlich das Vertrauen auf Gottes Wort hochhalten sollen. Wir können uns, da wir uns ja notgedrungen auf etwas verlassen müssen, mit Sicherheit auf seine Offenbarung verlassen. Selbst die besten Menschen ... können irren; und wir müssen uns hüten, dass wir nicht lediglich die Namen austauschen und dann doch wieder in den alten Fallstrick der Tradition oder des Vertrauens auf Menschen geraten. Unsere eigene Zeit gewährt uns keine größere Sicherheit als irgendeine andere. Mögen wir auf Gott und das Wort seiner Gnade vertrauen, das uns aufzubauen vermag!

William Kelly¹⁴⁸⁶

Zusammenfassung

Dieses Buch hat den Charakter der *Brüder*-Soteriologie des 19. Jahrhunderts untersucht und dabei besonderes Augenmerk auf einige für die calvinistisch-arminianische Debatte zentrale Lehren gelegt. Wenn wir diese Untersuchung nun zum Abschluss bringen, dann ist es angemessen, unsere Ergebnisse zusammenzufassen. Bezüglich des Zustands der Menschheit nach dem Sündenfall betonte die Position der *Brüder* den »völligen Ruin des Menschen«. Die gefallenen Menschen sind nicht willens und nicht fähig, sich im Glauben Gott zuzuwenden. Die *Brüder*-Autoren bestritten konsequent, dass gefallene Menschen einen »freien Willen« besitzen; ebenso konsequent bekräftigten sie jedoch, dass jeder Mensch immer noch vor Gott moralisch verantwortlich und zur Rechenschaft verpflichtet ist.

1486 Kelly, *Lectures ... Minor Prophets*, S. 171.

Die *Brüder* vertraten die Lehre von der bedingungslosen Erwählung, gegründet auf Gottes souveränen Willen und *nicht* auf den vorhergesehenen Glauben des Einzelnen. Sie lehnten die Lehre von der Verwerfung jedoch als unbiblich ab. Menschen gehen verloren, weil sie willentlich an ihrer Sünde festhalten, nicht weil Gott sie zur Verdammnis vorherbestimmt hätte. Außerdem glaubten sie, dass die Lehre von der Erwählung in keiner Weise die Dringlichkeit der Evangelisation einschränkte und dass deshalb die Botschaft von der Errettung allen gepredigt werden sollte. Gleichzeitig betonten die Autoren der *Brüder*, dass die Lehre von der Erwählung zur Erbauung der Heiligen gegeben worden sei und in evangelistischen Zusammenhängen nicht thematisiert werden sollte.

Zur Frage der Reichweite des Sühnungswerks vertraten die *Brüder* eine nuancierte Position. Einerseits war die *Sühnung* [*propitiation*] universal und auf Gott gerichtet; sie erhielt Gottes Gerechtigkeit aufrecht und ermöglichte es ihm, allen Sündern Gnade anzubieten. Andererseits war die Stellvertretung [*substitution*] partikular; Christus hat nur die Sünden der Gläubigen getragen. Die *Brüder* waren nicht bereit, zu einem Ungläubigen zu sagen: »Christus hat *deine* Sünden getragen.« Doch zögerten sie nicht, das Evangelium allen zu verkündigen, weil sie erkannten, dass es aufgrund der Sühnung eine universale Dimension im Tod Christi gab. Ihre Position könnte man wie folgt präzise zusammenfassen: »Christus ist die *Sühnung* für die ganze Welt. Er ist der *Stellvertreter* für die Seinen geworden.«¹⁴⁸⁷

Hinsichtlich solcher Dinge wie errettender Glaube, Buße und Heilsgewissheit herrschte eine gewisse Bandbreite unter den Führern der *Brüder*. Die maßgebliche Position angesehener Führer lehnte jedoch die Auffassung ab, errettender Glaube bestehe lediglich in intellektueller Zustimmung zu biblischen Aussagen wie im Sandemanismus. Echter Glaube werde vielmehr durch den Heiligen Geist gewirkt und bringe eine tiefe Überführung von Sünde mit sich, die mit Buße einhergehe. Die *Brüder* vertraten keine komplexe

1487 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 16.

»Morphologie« der Bekehrung mit einer sich lange hinziehenden »Vorbereitung« zur Errettung. Die Bekehrung konnte unmittelbar sein, doch wenn sie echt war, war sie stets von Gott bewirkt. Die *Brüder* glaubten, Heilsgewissheit sei normativ, wurzele aber in dem objektiven Werk Christi, nicht in der subjektiven Erfahrung der Heiligung. Es sei möglich, dass auch wahre Gläubige keine Heilsgewissheit hätten, aber in solchen Fällen sei es verkehrt, nach innen zu schauen, um dort Erweise der Gnade zu finden. Die Lösung bestehe vielmehr darin, auf Christus und sein vollendetes Werk zu blicken.

Ausnahmen zu diesen Positionen fanden sich besonders bei Alexander Marshall, dem populären Evangelisten der *offenen Brüder*, der eine Art Arminianismus in die Bewegung einführte, weil er zuvor stark vom schottischen Morisonianismus geprägt worden war. Außerdem fehlte es manchen Erweckungspredigern an »theologischer Feinfühligkeit«¹⁴⁸⁸ und differenziertem Denken hinsichtlich des Evangeliums. Diese Evangelisten wurden von den Lehrern der *Brüder* als nicht repräsentativ bezeichnet, weil sie nicht auf einer Linie mit den vorherrschenden Auffassungen der Bewegung waren. Am Ende des 19. Jahrhunderts waren diese Ausnahmen immer noch in der Minderheit, doch gewannen sie unter den *offenen Brüdern* an Dynamik, als das 20. Jahrhundert anbrach.

Im Licht der in diesem Buch durchgängig angeführten Belege kommen wir zu dem Schluss, dass es angemessen ist, die Soteriologie der *Brüder* des 19. Jahrhunderts als *calvinistisch* zu bezeichnen. Der Begriff wird mit Bedacht verwendet, da die Führer der *Brüder* nie behaupteten, den *Calvinismus* per se zu vertreten, noch bezeichneten sie sich selbst als *Calvinisten*. Sie meinten, der Calvinismus sei als solcher letztlich auch ein menschliches System und enthalte Elemente, die nicht mit der Bibel begründet werden können. Dennoch ist aufgrund der Betonung des völligen Ruins der Menschen – einschließlich der Unfähigkeit des Willens Nichtwiedergeborener, sich zu Gott zu wenden – und aufgrund des konsequenten Nachdrucks

1488 Coad, *History of the Brethren*, S. 170.

auf der Souveränität Gottes in der Erlösung die Verwendung des Adjektivs *calvinistisch* durchaus angemessen, um die Soteriologie der *Brüder* zu charakterisieren.

Hauptsächliche Züge der calvinistischen Soteriologie der Brüder

Die Vorsicht, mit der die calvinistische Terminologie verwendet werden muss, illustriert die unabhängige Denkweise und Position der *Brüder*. Wir können in dieser Hinsicht drei hauptsächliche Züge herausfinden, die zu ihrer speziellen Version calvinistischer Soteriologie beigetragen haben: unsystematisch, biblizistisch und evangelistisch. Damit soll nicht gesagt werden, dass diese Charakterzüge ausschließlich auf die *Brüder* zutreffen würden, aber zumindest im Falle der ersten beiden schien die Leidenschaft, mit der sie diese Prinzipien vertraten, andere evangelikale Gruppen in den Schatten zu stellen. Eine unsystematische und biblizistische Herangehensweise an die Lehre der Schrift war für viele *Brüder* ein Ehrenabzeichen. Außerdem helfen diese drei Züge in ihrer Zusammenschau, etwas vom Ethos der Bewegung im Verlauf des ganzen 19. Jahrhunderts zu erfassen.

In dogmatischer Hinsicht unsystematisch und nicht bekenntnisgebunden

Erstens war die Soteriologie der *Brüder* weder systematisch noch bekenntnisgebunden; das heißt, sie war nicht an die Struktur eines bestimmten theologischen Systems gebunden und beanspruchte keine Verpflichtung gegenüber einem Glaubensbekenntnis oder einer sonstigen Zusammenstellung von Glaubensaussagen. Die reformierten Theologen gründeten ihre Soteriologie oft auf die Kategorien der Bundestheologie, wie zum Beispiel die folgende Aussage aus dem großen Westminster Katechismus zeigt: »Gott

lässt nicht alle Menschen im Stande der Sünde und des Elends untergehen, worin sie dadurch gefallen waren, dass sie den ersten Bund gebrochen hatten, den man gewöhnlich den Bund der Werke nennt; vielmehr errettet er daraus nach seiner reinen Liebe und Barmherzigkeit seine Auserwählten und bringt sie in einen Stand des Heils durch den zweiten Bund, den man gewöhnlich den Bund der Gnade nennt.«¹⁴⁸⁹

Obwohl Darby seine Wertschätzung für die 39 Artikel (des anglikanischen Bekenntnisses) und dafür ausdrückte, wie diese die Lehre von der Erwählung behandelten, lehnten die *Brüder* im Allgemeinen theologische Systeme und Glaubensbekenntnisse ab, und zwar aus Prinzip. Sie glaubten, dass alles Derartige, das auf Menschen zurückging, unvermeidlich dazu führte, die Autorität der Schrift zu ersetzen.¹⁴⁹⁰ Mackintosh gibt den Kern der *Brüder*-Auffassung treffend wieder, wenn er schreibt: »Man könnte genauso gut versuchen, [all das Wasser] des Ozeans in selbst hergestellte Eimer zu gießen, wie den unendlichen Reichtum göttlicher Offenbarung innerhalb der armseligen Gehege menschlicher Lehrsysteme einzuschließen. Es geht einfach nicht, und es sollte auch nicht versucht werden. Es ist weit besser, alle theologischen Systeme und Auslegungsrichtungen von sich zu werfen und wie ein kleines Kind zur ewigen Quelle der Heiligen Schrift zu kommen, um dort vom Wasser der lebendigen Lehren des Geistes Gottes zu trinken.«¹⁴⁹¹

Ein Artikel von 1834 in *The Christian Witness* vertrat die Auffassung, die Neigung zum Ersinnen systematischer religiöser Konzepte sei ein »Gott entehrender« Irrtum. Das Problem mit systematisierenden Vorstellungen in Bezug auf »Gottes Souveränität und

1489 Frage 30. Vgl. *WCF (Westminster Confession of Faith)*, Art. 7, Abs. 2-3. A. d. H.: Vgl. dazu: http://neuenburginternational.com/wp-content/uploads/2009/10/Westminster_Katechismus_gro%C3%9F.pdf (abgerufen am 22. 7. 2019).

1490 [D. Ross], »Salvation«, S. 44.

1491 [Mackintosh], »One-Sided Theology«, S. 12. An anderer Stelle warnte er, dass ernsthafte Seelen, »wenn sie von Jesus ab- und zur Theologie hingewandt werden – vom Herzen eines liebenden und vergebenden Gottes weg zu den kalten und dünnen Dogmen der systematischen Theologie –, es dann unmöglich ist zu sagen, wo sie vielleicht enden werden. Sie könnten ihre Zuflucht ... entweder im Aberglauben oder aber ... vielleicht sogar im Unglauben suchen.« Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 28-29 (»Glad Tidings«).

die Verantwortung des Menschen« sei zum Beispiel, dass man damit letztendlich nur menschliche Meinung zusammenfasse und nur »unbeholfen und künstlich Bezüge zur Bibel herstelle, anstatt sich wirklich auf sie zu gründen«¹⁴⁹². Außerdem würde der Versuch der Systematisierung »häufig deren schriftwidrigen Charakter dadurch bekunden, dass sie einen *Namen* bekommt«¹⁴⁹³. Deshalb lehnten die *Brüder* den *Namen* »Calvinist« hartnäckig ab.

1843 veröffentlichte John Eliot Howard die Widerlegung eines vom zukünftigen Leiter der Evangelical Union, John Guthrie, verfassten arminianischen Traktats. Howard griff in seiner calvinistischen Entgegnung vielfach auf Martin Luthers Werk *Vom unfreien Willen* zurück, doch behauptete er gleichzeitig, sein Wunsch sei es, »ausschließlich aus den reinen Quellströmen der Schrift mit Freuden Wasser zu trinken und die systematische Theologie den Eulen und Fledermäusen hinzuwerfen«¹⁴⁹⁴.

Da sie sich dem Calvinismus als System nicht zur Gefolgschaft verpflichtet fühlten, hielten sich die *Brüder* für frei, diejenigen Elemente abzulehnen, von denen sie glaubten, dass darin die Tradition von der Schrift abwicke. Allerdings legten sie nicht immer ein differenziertes Verständnis der Reformation an den Tag, wobei sie oft Verzerrungen der historischen reformierten Lehren, wie z. B. die von der Verwerfung, der menschlichen Verantwortung und des freien Angebots des Evangeliums, für authentische Versionen dieser Lehren hielten.¹⁴⁹⁵ Neatby, der die erste Geschichte der Bewegung verfasste, kam zu dem Schluss: »Auf dem Gebiet der systematischen Theologie waren [die *Brüder*] schwach, und ihre Geschichte verdeutlicht den gefährlichen Charakter dieser Schwäche. Aber die Bibel war auf wunderbare Weise ein lebendiges Buch für sie.«¹⁴⁹⁶

1492 [Brenton], »Thoughts on System in Religion«, S. 310.

1493 A. a. O., S. 311, Hervorhebung im Original.

1494 Howard, »*New Views*«, S. 24.

1495 Z. B. Kelly, *Great Olivet Prophecy*, S. 15.

1496 Neatby, *History*, S. 331-332. Nach Neatbys Einschätzung »war die Absage an jegliches ›System‹ derjenige Sachverhalt, dessen sich die *Brüder* besonders rühmten, und genau dies hat sich für sie auch verhängnisvoll erwiesen« (S. 331). Ich entwickle diesen Gedanken weiter in: M. Stevenson, »The Brethren and Systematic Theology«.

Zweitens lag der unsystematischen und teilweise eklektischen Natur der *Brüder*-Soteriologie ihr radikaler Biblizismus zugrunde. Mit anderen Worten, ihre grundsätzliche Opposition gegen theologische Systeme ergab sich aus ihrer Verpflichtung gegenüber der ausschließlichen Autorität der Bibel. Die Autoren der *Brüder* zeigten zum Beispiel kein besonderes Interesse an Spekulationen über die Reihenfolge der göttlichen Ratschlüsse. Ebenso wenig ließen sie ein Bewusstsein der Abhängigkeit von Theologen oder theologischen Traditionen erkennen; sie erklärten stets, dass sie der Schrift verpflichtet waren. Darby drückte seine Wertschätzung für Reformatoren wie Luther und Calvin aus, weigerte sich aber, sich an sie zu binden. Hätte man sie ihm als Norm der Wahrheit vorgestellt, dann hätte er sie »mit Empörung« zurückgewiesen. »Sie waren nicht inspiriert«, erklärte Darby. »Ihre Lehren sind nicht das Wort Gottes.« Er achtete »die begabten Männer«, aber sie »würden für mich zu einem Abscheu, wenn sie auf irgendeine Weise an die Stelle des Wortes Gottes gesetzt oder in Konkurrenz zu ihm gesehen würden«. Er glaubte, Luther und Calvin seien von Gott gebraucht worden, um lebenswichtige Wahrheiten wieder ans Licht zu bringen, aber gleichzeitig war er überzeugt, dass die von ihnen entwickelten Systeme mit Irrtum befleckt seien. Darum rief er aus: »Kommt mir nicht mit ihren gelehrten Theologen oder ihren Systemen als Autorität. Ihr untergrabt die Autorität des Wortes Gottes.«¹⁴⁹⁷ Bei einer anderen Gelegenheit erklärte er: »Ein System nimmt den Platz gottesfürchtiger Unterwerfung unter das Wort ein. Und dies geht – leider! – einher mit einem Niedergang echter geistlicher Gesinnung. Wenn [die Unterwerfung unter das Wort] schwächer wird, folgen als notwendige Begleitkrankheiten die Ausübung der [menschlichen] Vernunft und das Wechselspiel der rein natürlichen Gefühle. Aber für die in ihrer geistlichen Gesinnung erquickte Seele enthält das Wort Gottes (ach!, wie könnte es anders sein?) mehr Süße in seinen

1497 Darby, *CW*, Bd. 7, S. 205-206 (1858–1859; zweite Auflage 1867).

geringsten Aussagen (denn sie kommen von Gott) als jegliche Zurschaustellung geistiger Fähigkeiten.«¹⁴⁹⁸

Nach Ansicht der *Brüder* war die Parteinahme für ein System gleichbedeutend damit, dass man nicht mehr der ganzen Schrift gegenüber treu sein konnte. Kelly wiederum kritisierte sowohl den Calvinismus als auch den Arminianismus, weil sie »wie andere Systeme ... teilweise wahr und teilweise falsch [sind] – wahr in dem, was sie von der Schrift her glauben, und falsch, insoweit sie sich menschlichem Gedankengut außerhalb der Schrift unterwerfen«. Er stellte weiter fest: »Glücklich sind diejenigen, die sich als Christen mit der Wahrheit Gottes zufriedengeben und sich dem Parteingängertum der Menschen auf der einen oder anderen Seite verweigern! Unsere Weisheit ist es, unser Denken für alles in der Schrift offenzuhalten und uns dabei zu weigern, auch nur um Haaresbreite weiterzugehen.«¹⁴⁹⁹ Dieser Gedanke drückt den Kern der *Brüder*-Methodologie im Blick auf soteriologische Fragen aus. Sie weigerten sich, auf Glaubensbekenntnisse, die Zusammenstellung von Glaubensaussagen, Theologen oder Traditionen zur Ausformung ihres Denkens zurückzugreifen; die volle Bandbreite der Schrift allein war für sie maßgeblich. Dies, so glaubten sie, hielt sie stets biblisch ausgewogen und bewahrte sie vor Extremen, in die sowohl Calvinisten als auch Arminianer abzugleiten drohten.

Der biblizistische Charakter der *Brüder*-Soteriologie wird weiter durch die Art und Weise illustriert, wie Charles Stanley auf eine Frage zu seiner Auffassung hinsichtlich der Lehre von der Erwählung antwortete. »[Da gilt] alles, was Gott geredet hat«, antwortete er. Dies enthalte, so Stanley, Johannes 3,16 (»Denn so hat Gott die Welt geliebt ...«) und Epheser 1,4 (»Wie [Gott] uns auserwählt hat in ihm vor Grundlegung der Welt ...«). Stanley behauptete: »Der Arminianer scheint nur eine dieser Wahrheiten zu glauben, der Calvinist nur die andere, ich dagegen glaube gewiss beide.« Wiederum war die Bibel die ausschlaggebende Instanz, nicht theologische Systeme. Dennoch wurde dabei Stanleys calvi-

1498 A. a. O., Bd. 11, S. 38 (1845).

1499 Kelly, *Notes ... Romans*, S. 220.

nistische Soteriologie offenkundig, und er sah sich genötigt hinzuzufügen: »Das Festmahl des Evangeliums war überreich, und alle waren eingeladen, aber alle weigerten sich. Dann brachte die unendliche, souveräne Gnade einige dazu hereinzukommen, darunter sogar solche, die die Hölle am meisten verdient hätten. O der Reichtum seiner Gnade!«¹⁵⁰⁰

Für einige Autoren bedeutete ihr radikaler Biblizismus, dass jeder Versuch einer Harmonisierung biblischer Spannungen unnötig war und in die falsche Richtung wies. »Eine Neigung, alles miteinander in Einklang zu bringen, alles zu systematisieren«, erklärte Brenton, »muss zum Scheitern führen.«¹⁵⁰¹ Mackintosh stimmte ihm zu und lehnte es ab, über die Frage »Wie können diejenigen Buße tun, die tot sind in Vergehungen?« in theologischer Hinsicht zu spekulieren. Er schrieb:

Unser Herr weiß besser als alle Theologen der Welt, was gepredigt werden sollte. Er weiß alles über den Zustand des Menschen – seine Schuld, sein Elend, seinen geistlichen Tod, seine äußerste Hilflosigkeit, seine völlige Unfähigkeit, einen einzigen rechten Gedanken zu fassen, ein einziges rechtes Wort zu sagen, eine einzige rechte Tat zu vollbringen; und dennoch ruft er die Menschen auf, Buße zu tun. Das reicht für uns völlig aus. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, den Versuch zu unternehmen, die scheinbaren Unterschiede miteinander in Einklang zu bringen. Es scheint uns vielleicht schwierig, die äußerste Kraft- sowie Machtlosigkeit des Menschen und seine Verantwortung mit-

1500 Stanley, »Doctrines of the Salvation Army«, S. 11.

1501 [Brenton], »Thoughts on System in Religion«, S. 311. Er räumte ein: »Es gibt Dinge, die miteinander in Verbindung gebracht werden müssen, aber Gott muss sie verbinden; es gibt Schwierigkeiten, die miteinander in Einklang gebracht werden müssen, aber *wir* können das Problem nicht lösen. Das Ignorieren dieser Tatsache ist das Geheimnis hinter jenem zum Scheitern verurteilten Prozess, bei dem der Mensch seinen eigenen Bereich verlässt und seinem Schöpfer vorzugreifen versucht« (S. 312).

einander zu vereinbaren, aber von Gott heißt es: »Er legt sich dereinst selber aus, / macht alles licht und klar«¹⁵⁰² ¹⁵⁰³.

Offensichtlich würde jeder Versuch, die Unfähigkeit des Menschen mit seiner Verantwortung zu harmonisieren, die Allgenugsamkeit der Schrift in Zweifel ziehen, oder er hätte die Annahme zur Voraussetzung, begrenzte Geister könnten mit dem Unendlichen Schritt halten. Der Weg der Glaubenstreu bestand darin, einfach das Geheimnis anzunehmen und beide Wahrheiten als geschrieben zu akzeptieren.

Die Tendenz zur Vermeidung systematischer Theologie zugunsten der Reinheit der Schrift ist zum Teil dem Einfluss der Romantik auf die Brüderbewegung zuzuschreiben.¹⁵⁰⁴ Als Reaktion auf den Rationalismus der Aufklärung betonte die Romantik Fantasie, Geheimnis und Emotion.¹⁵⁰⁵ In den 1830er-Jahren übernahm die evangelikale Bewegung einige der Werte der Romantik. Dies führte unter anderem dazu, dass die Vorrangstellung des Glaubens gegenüber der Vernunft betont wurde, wobei man ein deutliches Bewusstsein für das Wirken Gottes in den Angelegenheiten der Menschen hatte. Dazu gehörte auch die Bevorzugung der Einfachheit des Wortes Gottes gegenüber rationalen theologischen Systemen.¹⁵⁰⁶

1502 A. d. H.: Zitat des zweiten Teils von Strophe 6 des Liedes »God moves in a mysterious way« von William Cowper (1731 – 1800). Die deutsche Nachdichtung mit dem Titel »Gott lässt oftmals geheimnisvoll« geht auf Hermann Grabe (Meinerzhagen) zurück.

1503 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 5 (»The Great Commission«). Vgl. [D. Ross], »Questions and Answers«, S. 153-154.

1504 Siehe: M. Stevenson, »The Brethren and Systematic Theology«.

1505 Siehe: Bebbington, »Place of the Brethren Movement«. Auf S. 248-260 illustriert Bebbington die Art und Weise, wie die Romantik sich im Denken und Handeln der *Brüder* niederschlug. Er argumentiert, dass »die *Brüder* dem Idealtyp der romantischen Evangelikalen nahekommen – radikal, leidenschaftlich und idealistisch«. Siehe auch: Grass *Gathering to His Name*, S. 10-12. A. d. H.: Zu dem Einfluss der Romantik auf die ersten *Brüder* sei angemerkt, dass er zumindest subtil und indirekt vorhanden war.

1506 Obwohl Bebbington behauptet, dass die Abneigung gegen metaphysische Systeme der Theologie auch zu der Reaktion der Aufklärung gegenüber der Scholastik gehörte. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain*, S. 57-58.

A. d. H.: Zur zeitlichen Einordnung der Scholastik sei Folgendes angemerkt: »Obwohl sich die Begriffe ›Scholastik‹ und ›scholastisch‹ ursprünglich nur auf das Mittelalter bezogen, werden sie auch für Denkweisen anderer Epochen verwendet, die der spätmittelalterlichen Scholastik angeblich oder tatsächlich ähnlich sind.«

URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Scholastik> (abgerufen am 22. 7. 2019).

Die *Brüder* waren nicht die einzigen Evangelikalen, die diese Ideale vertraten, aber der Drang, die Schrift über jede andere Quelle und Autorität zu erheben, war bei ihnen im Allgemeinen stärker als bei anderen Evangelikalen. Deshalb bezeichnete Bebbington die *Brüder* als »Extremisten« in ihrer Hingabe an die Bibel. Aber es war diese »extreme« Treue zur Bibel, die ihre konservative Orthodoxie aufrechterhielt, während andere, die die Spiritualität der Romantik aufnahmen, in »lehrhafte Unverbindlichkeit« [*doctrinal vagueness*]¹⁵⁰⁷ abdrifteten. Für Bebbington können die *Brüder* deshalb konsequenterweise die »Evangelikalen der Evangelikalen«¹⁵⁰⁸ genannt werden.

Wie bereits in Kapitel 5 erwähnt, vertrat der *Brüder*-Historiker Harold Rowdon die Auffassung, dass eine radikale Aneignung des Prinzips *sola scriptura* der kennzeichnende Charakterzug der Brüderbewegung gewesen sei.

Wir gehen wohl kaum fehl, wenn wir zu der Schlussfolgerung gelangen, dass es ein Sachverhalt war, der die frühen *Brüder* vor allem auszeichnete – die absolute Vorrangstellung, die sie dem Wort Gottes beimaßen ... Man könnte entgegenen, dies sei nichts weiter als das reformatorische Prinzip *sola scriptura*, zu dem sich auch die zeitgenössischen Evangelikalen als ihrem Leitstern bekannten. Aber ebenso wie die Wiedertäufer des 16. Jahrhunderts die Reformatoren für ihren Mangel an Radikalität in der Anwendung der Schrift auf die kirchlichen Probleme ihrer Zeit kritisierten, so gaben sich die *Brüder* des 19. Jahrhunderts nicht damit zufrieden, dass ihre evangelikalen Zeitgenossen keine konsequenten Biblizisten waren. Wenn überhaupt, dann finden wir hier das wesentliche Prinzip der *Brüder*. Traditionen menschlichen Ursprungs hatten für sie keinerlei Bedeutung: Die Schrift hingegen war die Stimme Gottes.¹⁵⁰⁹

1507 Bebbington, »Place of the Brethren Movement«, S. 252-253.

1508 A. a. O., S. 260.

1509 Rowdon, *Who Are the Brethren?*, S. 33-34. Vgl. Rowdon, »The Problem of Brethren Identity«, S. 174.

Ob der radikale Biblizismus wirklich das zentrale Prinzip der Brüderbewegung war, wie Rowdon hier argumentiert, steht weiter zur Diskussion.¹⁵¹⁰ Es ist jedoch klar, dass ein radikaler Biblizismus die Soteriologie der *Brüder* prägte, sodass diese unabhängig neben der reformierten Tradition stehen konnte, auch wenn sie gleichzeitig einigen reformierten Lehren beipflichtete. Neatby beschrieb den Biblizismus der *Brüder*-Soteriologie etwas übertrieben, als er anmerkte: »Sie lernten und lehrten die Wahrheiten der Errettung nicht in logischer Verknüpfung; sie sahen sie. Schlussfolgerung zählte nichts; unmittelbare Wahrnehmung war alles ... Wo die logische puritanische Theologie um Erklärungen bemüht war, ging es Darby nur um Intuition.«¹⁵¹¹

Obwohl die *Brüder* beanspruchten, über menschlichen theologischen Systemen zu stehen, haben sie doch auch zwangsläufig ihre eigene systematische Herangehensweise an die Schrift entwickelt. Dies sieht man besonders treffend an der Art und Weise, wie sie die Frage der Reichweite des Sühnungswerks behandelten. Indem sie sorgfältig unterschieden zwischen Sühnung [*propitiation*] und Stellvertretung [*substitution*], ebenso wie zwischen Erkaufung [*purchase*] und Erlösung [*redemption*] – auch wenn diese Unterscheidungen nicht unmittelbar aus dem biblischen Text hervorgingen –, waren sie in der Lage, die universalen und partikularen Elemente in ihrer Lehre vom Sühnungswerk im Gleichgewicht zu halten. Außerdem prägte Darbys calvinistische Soteriologie sein Verständnis des größeren Rahmens der Heilsgeschichte. Jedes der aufeinanderfolgenden Heilszeitalter [*dispensations*] bis hin zum Kreuz demonstrierte den »völligen Ruin des Menschen« und die absolute Notwendigkeit der Souveränität der göttlichen Gnade. Ebenso war auch seine Ekklesiologie charakterisiert vom Glauben an den »Ruin« der Kirche, von einer in seiner calvinistischen Anthropologie verwurzelten Überzeugung.¹⁵¹²

1510 Siehe: Grass, *Gathering to His Name*, S. 84-85.

1511 Neatby, *History*, S. 331.

1512 Grass, »The Church's Ruin«, S. 100.

Leidenschaftlich evangelistisch

Und schließlich war die calvinistische Soteriologie der *Brüder* des 19. Jahrhunderts auch leidenschaftlich evangelistisch. Die Soteriologie war nicht einfach eine komplexe theologische Frage, über die man in einem Elfenbeinturm debattierte; es war die Botschaft des Heils, die von der Kanzel, unter freiem Himmel und im Zelt des Evangelisten verkündigt werden musste. Sie musste durch evangelistische Traktate verbreitet und in persönlichen Gesprächen vermittelt werden.¹⁵¹³ Beide Strömungen der Bewegung brachten aktive Reise-Evangelisten und eine weitverbreitete Literatur hervor, die es den Verlorenen ans Herz legte, sich erretten zu lassen – und sich dessen gewiss zu sein. Ein derart intensiver Aktivismus resultierte manchmal in einer oberflächlichen Darstellung des Evangeliums, sodass sich die Lehrer der *Brüder* genötigt sahen, entsprechende Korrekturen vorzunehmen. Andererseits bedeutete die Treue zur Schrift, dass auch populäre Evangelisten wie Donald Ross und Charles Stanley um lehrhafte Präzision in ihrer Evangeliumsverkündigung bemüht waren.

Als Praktiker der Evangelisation betrachteten es die *Brüder* als unangemessen, im evangelistischen Kontext über die tieferen theologischen Wahrheiten zu sprechen, die der einfachen Evangeliumsbotschaft zugrunde lagen. Ihnen war bewusst, dass es aufgrund der reformierten Tradition manchmal bedrängte Seelen gab, die mit der Frage rangen, ob sie zu den Erwählten gehörten oder nicht, und ob Christus wirklich für sie gestorben war. Die Praxis der *Brüder* war es, die Frohe Botschaft den Sündern zu verkündigen, ohne ihre Zuhörer mit Fragen über die Erwählung zu verwirren. Mackintosh stellte klar: »Wir halten es für äußerst wichtig, dass der besorgte Suchende weiß, dass der Standpunkt, von dem er auf das Kreuz Christi blicken soll, nicht der Standpunkt der Erwählung ist, sondern derjenige bewusster Verlorenheit [*ruin*]. Die Gnade Gottes

1513 Grass nimmt an, dass die Priorität der Evangelisation sich nach 1859 intensivierte. »Von einer Bewegung, deren eindeutig auffälligster Charakterzug wahrscheinlich die intensive Diskussion theologischer Fragen war, wandelten sich die *offenen Brüder* zu einer Bewegung, deren primäre Daseinsberechtigung in der Evangelisation bestand« (*Gathering to His Name*, S. 131). A. d. H.: Hervorhebung hinzugefügt.

begegnet ihm, dem verlorenen, toten, schuldigen Sünder – nicht ihm, dem erwählten [Sünder].«¹⁵¹⁴ Diese Sichtweise unterminierte nicht die Lehre von der Erwählung; sie ordnete sie nur dort ein, wo sie rechtmäßig hingehört. Mackintosh verdeutlichte weiter: »Das Evangelium begegnet uns als Verlorenen und errettet uns; und dann, wenn wir wissen, dass wir errettet sind, geht es um die kostbare Lehre von der Erwählung, um uns in der Tatsache zu befestigen, dass wir nie mehr verlorengehen können.«¹⁵¹⁵ Die Brüder versuchten nicht, Fragen über die Erwählung aus dem Weg zu gehen,¹⁵¹⁶ hielten es aber auch nicht für notwendig, Ungläubige mit komplexen Lehrfragen zu beunruhigen.

Natürlich waren die *Brüder* nicht einzigartig, was ihre Leidenschaft für die Evangelisation betraf. Der bekannteste und entschiedenste Verteidiger des Calvinismus im 19. Jahrhundert, Charles Spurgeon, war wohl auch der größte Evangelist des 19. Jahrhunderts.¹⁵¹⁷ Und doch wird oft von solchen mit eher arminianischen Auffassungen behauptet, dass die Bindung an eine calvinistische Soteriologie die Dringlichkeit der Evangelisation untergrabe. Wahrscheinlich illustrieren wenige andere Gruppen den Irrtum dieser Annahme mehr als die *Brüder* des 19. Jahrhunderts. Für sie war eine nachdrückliche Lehre von der Souveränität der Gnade in der Errettung nicht mit unermüdlicher Evangelisation unvereinbar. Es waren die Angehörigen der dritten und vierten *Brüder*-Generation im englischsprachigen Raum – vor allem unter den *offenen Brüdern* –, die im 20. Jahrhundert der Spannungen müde wurden und viel von ihrem calvinistischen Erbe aufgaben. Der Einfluss von Alexander Marshall und anderen Erweckungsevangelisten bewirkte, dass sich allmählich das Blatt wendete. Und doch war es die nicht bekenntnisgebundene und biblizistische Natur des Denkens der *Brüder*, die Marshall (und anderen mit ähnlichen Auffassungen) einen gleichwertigen Platz am Tisch des Herrn ein-

1514 Mackintosh, *Miscellaneous Writings*, Bd. 4, S. 24 (»Glad Tidings«).

1515 A. a. O., S. 26.

1516 Z. B. Stanley, »Election«, S. 1-38.

1517 Siehe: Nettles, *Living by Revealed Truth*, S. 279-315.

räumte. Als die »chief men«, die »Männer, welche Führer unter den Brüdern waren«, allmählich das Feld räumten, sollten diese anderslautenden Stimmen schließlich den Sieg davontragen. Es trifft natürlich auch zu, dass der Calvinismus unter den Evangelikalen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts allgemein im Niedergang begriffen war, doch ist nicht klar, in welchem Umfang diese breitere Entwicklung sich auf das Denken der *Brüder* auswirkte. Auf jeden Fall ist die Entwicklung der Soteriologie der *Brüder* im 20. Jahrhundert ein Gebiet, das weitere Forschung verdient. Vielleicht können zukünftige Untersuchungen dort weiterarbeiten, wo die vorliegende Arbeit abbricht.¹⁵¹⁸

Schluss

Wenn wir nun mit dieser Untersuchung zum Ende kommen, muss nicht besonders erwähnt werden, dass in der Geschichte der Theologie die *Brüder* selten für herausragende Vertreter reformierten Denkens gehalten wurden, und sie selbst haben das auch nie beansprucht. Heute betrachten viele in der calvinistischen Denktradition die *Brüder* als wenig mehr denn als die Stammväter des Dispensationalismus – einer Auslegungsweise der Bibel, die oft als antithetisch gegenüber der reformierten Theologie beurteilt wird. Es kann sogar die Annahme herrschen, die Lehre der *Brüder* sei vom Arminianismus (oder zumindest von anti-calvinistischen Neigungen) durchsetzt, und es gibt genügend Beispiele von *Brüdern* des 20. und 21. Jahrhunderts, die diesen Eindruck belegen können. Dieses Buch hat jedoch zu zeigen versucht, dass man »die Lehren der Gnade« – diesen unnachahmlichen Ausdruck für calvinistische Soteriologie – in der Tat an einem unerwarteten Platz finden kann: in den vergessenen Annalen des Denkens der *Brüder* des 19. Jahrhunderts.

1518 Andere Aspekte der *Brüder*-Soteriologie warten auf weitere Erforschung, so z.B. ihre Lehre von der Rechtfertigung und Zurechnung [*imputation*], die beide Kritik auf sich zogen. Eine Untersuchung evangelistischer Predigten und Traktate könnte erweisen helfen, ob es eine spezielle *Brüder*-Methodologie in Bezug auf das Evangelium und seine Verkündigung gab oder nicht.

Bibliografie

- Adamson, William, *The Life of the Rev. James Morison, D.D.*, London: Hodder & Stoughton, 1898.
- Airhart, Phyllis D., *Serving the Present Age: Revivalism, Progressivism, and the Methodist Tradition in Canada*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 1992.
- Airhart, Phyllis D., »What Must I Do To Be Saved?« Two Paths to Evangelical Conversion in Late Victorian Canada«, *CH* 59 (Sept. 1990), S. 372-385.
- Akenson, Donald Harman, *Discovering the End of Time: Irish Evangelicals in the Age of Daniel O'Connell*, Montreal: McGill-Queen's University Press, 2016.
- Allison, Gregg R., *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine*, Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Anderson, Robert, *The Entail of the Covenant or the Saviour's »Little Ones«*, London: Pickering & Inglis, o. J.
- Anderson, Robert, *The Gospel and Its Ministry: A Handbook of Evangelical Truth*, London: Nisbet, ¹³1907.
- Armstrong, Brian G., *Calvinism and the Amyraut Heresy: Protestant Scholasticism and Humanism in Seventeenth-Century France*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- »The Assurance of Faith: and How to Obtain It«, in: *Earthen Vessel* 21 (1865), S. 106, 153.
- Augustinus, *De praedestinatione sanctorum*, übersetzt als »A Treatise on the Predestination of the Saints« von Peter Holmes und Robert Ernest Wallis, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Hrsg. Philip Schaff, First Series, Bd. 5, S. 494-519, 1887, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- B., »The Called of Jesus Christ«, in: *Echoes of Service* (1892), S. 105-106.
- B., »The Elect of God«, in: *Echoes of Service* (1892), S. 129-130.
- Baird, Thomas, »The Original Fall and Incurable Depravity of Man«, *W* 38 (1908), S. 111-112.

The Barley Cake.

- Bass, Clarence B., »The Doctrine of the Church in the Theology of J.N. Darby with Special Reference to Its Contribution to the Plymouth Brethren Movement«, PhD-Dissertation, University of Edinburgh 1952.
- Bavinck, Herman, »The Future of Calvinism«, in: *The Presbyterian and Reformed Review* 5.17 (Januar 1894), S. 1-24.
- Baxter, Richard, *The Autobiography of Richard Baxter*, Hrsg. J.M. Lloyd Thomas, London: Dent, 1931.
- Baxter, Richard, *The Practical Works of Richard Baxter*, Bd. 2, 1846, Nachdruck: Morgan, PA: Soli Deo Gloria, 2000.
- Baylis, Robert, *My People: The History of Those Christians Sometimes Called Plymouth Brethren*, Wheaton, IL: Shaw, 1995.
- Beattie, David J., *Brethren: The Story of a Great Recovery*, Kilmarnock, UK: Ritchie, 1940.
- Bebbington, David W., »Calvin and British Evangelicalism in the Nineteenth and Twentieth Centuries«, in: *Calvin and His Influence, 1509–2009*, Hrsg. Irena Backus und Philip Benedict, S. 282-305, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bebbington, David W., *The Dominance of Evangelicalism: The Age of Spurgeon and Moody*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005.
- Bebbington, David W., »Evangelical Conversion, c. 1740–1850«, *SBET* 18.2 (2000), S. 102-127.
- Bebbington, David W., »Evangelicalism«, in: *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Hrsg. David Fergusson, S. 235-250. Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2010.
- Bebbington, David W., *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*, 1989, Nachdruck: New York: Routledge, 1993.
- Bebbington, David W., *Holiness in Nineteenth-Century England*, Carlisle, UK: Paternoster, 2000.
- Bebbington, David W., »The Place of the Brethren Movement in International Evangelicalism«, in: *The Growth of the Brethren Movement: National and International Experiences*, Hrsg. Neil T.R. Dickson und Tim Grass, S. 241-260. Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.

- Bebbington, David W., »Response«, in: *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Hrsg. Michael A. G. Haykin und Kenneth J. Stewart, S. 417-432, Nashville: B & H, 2008.
- Bebbington, David W., *Victorian Religious Revivals: Culture and Piety in Local and Global Contexts*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Beeke, Joel R., *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism*, Orlando: Reformation Trust, 2008.
- Beeke, Joel R., *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*, Edinburgh: Banner of Truth, 1999.
- Beeke, Joel R., und Mark Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life*, Grand Rapids: Reformation Heritage, 2012.
- Beeke, Joel R., und Paul M. Smalley, *Prepared by Grace, for Grace: The Puritans on God's Ordinary Way of Leading Sinners to Christ*, Grand Rapids: Reformation Heritage, 2013.
- The Believers [sic!] Hymn Book*, London: Pickering & Inglis, 1884.
- Bellett, George, *Memoir of the Rev. George Bellett, M.A.*, London: Masters, 1889.
- Bellett, J. G., *Brief Notes on the Epistle to the Ephesians*, Nachdruck: Denver: Wilson Foundation, o. J.
- Bellett, J. G., *Miscellaneous Papers*, London: Allan, o. J.
- Bellett, J. G., *On the Gospel of John*, New York: Loizeaux, o. J.
- Bellett, J. G., *The Patriarchs: Being Meditations upon Enoch, Noah, Abraham, Isaac, Jacob, Joseph, Job; the Canticles, Heaven and Earth*, London: Morrish, o. J.
- Bellett, J. G., *Paul's Apostleship and Epistles*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- Bellett, J. G., *Short Meditations*, London: Morrish, 1887.
- Bellett, J. G., *Showers upon the Grass*. London: Morrish, 1865.
- Bellett, L. M., *Recollections of the Late J. G. Bellett*, London: Rouse, 1895.
- B[ennet], W. H., »Regeneration and Election«, *W* (1894), S. 132.
- B[ennet], W. H., Hrsg., *Robert Cleaver Chapman of Barnstaple*, Glasgow: Pickering & Inglis, 1903.

- Beougher, Timothy K., *Richard Baxter and Conversion: A Study of the Puritan Concept of Becoming a Christian*, Fearn, UK: Mentor, 2007.
- Bettenson, Henry, und Chris Maunder, Hrsg., *Documents of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, ³1999.
- Bevan, Frances, *John Wesley*, 5. Auflage, London: Holness, o. J.
- Bevan, Frances, *Prayers and Promises: Timeless Gospel Stories*, Fearn, UK: Christian Focus, 2005.
- Bevan, Frances, *Three Friends of God: Records from the Lives of John Tauler, Nicholas of Basle, Henry Suso*, New York: Loizeaux, o. J.
- Bevan, Frances, *William Farel*, London: Holness, ²1883.
- Blackburn, W. M., *History of the Christian Church from Its Origins to the Present Time*, Cincinnati: Hitchcock & Walden, 1879.
- Blacketer, Raymond A., »Definite Atonement in Historical Perspective«, in: *The Glory of the Atonement: Biblical, Theological, and Practical Perspectives*, Hrsg. Charles E. Hill und Frank A. James III, S. 304-323, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Blocher, Henri, »The Atonement in John Calvin's Theology«, in: *The Glory of the Atonement: Biblical, Theological, and Practical Perspectives*, Hrsg. Charles E. Hill und Frank A. James III, S. 279-303, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Boettner, Loraine, *The Reformed Doctrine of Predestination*, Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1932. (Der deutsche Text findet sich auf folgender Website:
https://www.ccel.org/ccel/boettner/predest_de.txt [abgerufen am 22.7.2019].)
- Bonar, Horatius, *The Everlasting Righteousness, or How Shall Man Be Just with God?*, London: Nisbet, 1873.
- Bonar, Horatius, *The Old Gospel: Not »Another Gospel« but the Power of God unto Salvation: A Reply to Dr. Kennedy's Pamphlet »Hyper-Evangelism«*, Edinburgh 1874.
- Bowen, Desmond, *History and the Shaping of Irish Protestantism*, New York: Lang, 1995.
- Bowen, Desmond, *The Protestant Crusade in Ireland, 1800–70: A Study of Protestant-Catholic Relations between the Act of Union and Disestablishment*, Dublin: Gill & Macmillan, 1978.

- Bray, Gerald, *God Has Spoken: A History of Christian Theology*, Wheaton, IL: Crossway, 2014.
- [Brenton, L. C. L.], »Thoughts on System in Religion«, *CWit* 1 (1834), S. 310-312.
- The British Herald*.
- Brown-Lawson, Albert, *John Wesley and the Anglican Evangelicals of the Eighteenth Century*, Edinburgh: Pentland, 1994.
- Buchanan, Andrew D., »Brethren Revivals 1859 – 70«, B.A.-Schrift, University of Stirling 1990.
- Bulteel, H. B., *A Sermon on 1 Corinthians 2.12 Preached before the University of Oxford at St. Mary's on Sunday Feb. 6, 1831*, Oxford 1831.
- Bunyan, John, *The Works of John Bunyan*, Bd. 2, Glasgow: Blackie & Son, 1855.
- Burnham, Jonathan D., *A Story of Conflict: The Controversial Relationship between Benjamin Wills Newton and John Nelson Darby*, Carlisle, UK: Paternoster, 2004.
- Burton, Edward, *Remarks upon a Sermon Preached at St. Mary's on Sunday February 6th, 1831*, Oxford 1831.
- Burwash, Nathanael, *The History of Victoria College*, Toronto: Victoria College Press, 1927.
- C., J.T., »Thoughts on Part of 1st John ii. 2«, *The Gospel Herald* 5 (1837), S. 5-11.
- Caldwell, John R., *Because Ye Belong to Christ*, Glasgow: Pickering & Inglis, 1899.
- Caldwell, John R., *Christ in the Levitical Offerings*, Glasgow: Pickering & Inglis, o. J.
- [Caldwell, John R.], »Election«, *W* 18 (Okt. 1888), S. 159-160.
- [Caldwell, John R.], »Faith: Is It Involuntary?«, *W* 8 (1898), S. 68, Anmerkung des Herausgebers.
- Caldwell, John R., *Foundations of the Faith Once for all Delivered to the Saints*, Glasgow: Pickering & Inglis, 1903.
- [Caldwell, John R.], »Question 164«, *NW* 14 (1884), S. 48.
- [Caldwell, John R.], »Question 189«, *NW* 15 (1885), S. 32.
- [Caldwell, John R.], »Question 275«, *W* 17 (1887), S. 192.

- [Caldwell, John R.], »Question 496«, W 5 (Mai 1895), S. 84.
- Caldwell, Patricia, *The Puritan Conversion Narrative: The Beginnings of American Expression*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Callahan, James Patrick, *Primitivist Piety: The Ecclesiology of the Early Plymouth Brethren*. Lanham, MD: Scarecrow, 1996.
- Calvin, Johannes, *Calvin's Calvinism: Treatises on the Eternal Predestination of God and the Secret Providence of God [De aeterna Dei praedestinatione und De occulta Dei providentia]*, Übers. Henry Cole, 1856, Nachdruck: Grand Rapids: Reformed Free Publishing, o. J.
- Calvin, Johannes, *The Epistles of Paul to the Romans and Thessalonians [In epistolam Pauli ad Romanos Ioannis Calvinii commentarius und In epistolam Pauli ad Thessalonicenses Ioannis Calvinii commentarius]*, Übers. Ross MacKenzie, Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- Calvin, Johannes, *Institutes of the Christian Religion [Institutio Christianae Religionis]*, Hrsg. John T. McNeill, Übers. Ford Lewis Battles, Philadelphia: Westminster, 1960 (deutsche Ausgabe: *Institutio Christianae Religionis / Unterricht in der christlichen Religion*, nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von O. Weber, bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008, 2. Auflage).
- Calvin, Johannes, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians, and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon [In epistolam Pauli posteriorem ad Corinthios commentarius, In priorem Pauli ad Timotheum Ioannis Calvinii commentarius, In posteriorem Pauli ad Timotheum Ioannis Calvinii commentarius, In epistolam Pauli ad Titum Ioannis Calvinii commentarius und In epistolam Pauli ad Philemonem Ioannis Calvinii commentarius]*, Übers. T. A. Smail, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- »Calvinism Not the Whole of Christianity«, *The Morning Watch* 3 (1831), S. 369-383.
- Cameron, Nigel M. de S., Hrsg., *Dictionary of Scottish Church History and Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.

- Campbell, J. McLeod, *The Nature of the Atonement*, Nachdruck: Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- The Canons of the Councils of Orange*, englischer Text auf folgender Website: <https://www.monergism.com/thethreshold/articles/onsite/councilorange.html> (abgerufen am 22.7.2019).¹⁵¹⁹
- Carey, William, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens*, Leicester 1792.
- Carson, D. A., *How Long, O Lord? Reflections on Suffering and Evil*, Grand Rapids: Baker, ²2006.
- Carson, James C. L., *The Heresies of the Plymouth Brethren*, London: Houlston & Sons, 1883.
- Carson, John T., *God's River in Spate: The Story of the Religious Awakening of Ulster in 1851*, Belfast: Presbyterian Church in Ireland, 1958.
- Carter, Grayson, *Anglican Evangelicals: Protestant Secessions from the Via Media, c. 1800 – 1850*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Carwardine, Richard, *Transatlantic Revivalism: Popular Evangelicalism in Britain and America 1790 – 1865*, 1978, Nachdruck: Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.
- C[ase], J. N., »According to God's Good Pleasure«, *OR* 11 (1898), S. 145-149.
- C[ase], J. N., »Evidences of the New Birth«, *OR* 1 (1888), S. 109-113, 121-124.
- Cassianus, Johannes, »Collatio decima-tertia, quae tertia est abbatiss Chaeremonis de protectione Dei«, übersetzt als »The Third Conference of Abbot Chaeremon« von Edgar C. S. Gibson, in: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Hrsg. Philip Schaff, Second Series, Bd. 11, S. 422-435, 1894, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Chadwick, Owen, »Arminianism in England«, *Religion in Life* 29.4 (1960), S. 548-555.
- Chapman, Robert C., *Choice Sayings: Being Notes of Expositions of the Scriptures*, Glasgow: Pickering & Inglis, 1914.

1519 A. d. H.: Anstelle der im Original befindlichen Website-Adresse wurde eine andere angegeben, um den Zugang zu dem entsprechenden Dokument zu ermöglichen.

- Chapman, Robert C., *Hymns and Meditations*, 3. Auflage, Glasgow: Pickering & Inglis, o. J.
- Chapman, Robert C., »Self-will and Sovereign Grace«, *W* 5 (1895), S. 113-114.
- Cheyne, Alexander C., »The Place of the Confession through Three Centuries«, in: *The Westminster Confession in the Church Today*, Hrsg. Alasdair I. C. Heron, S. 17-27, Edinburgh: Saint Andrew Press, 1982.
- Cheyne, Alexander C., *The Transforming of the Kirk: Victorian Scotlands [sic] Religious Revolution*, Edinburgh: Saint Andrew Press, 1983.
- Clark, R. Scott, *Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety, and Practice*, Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2008.
- Clarke, Matthew Austin, »A Critical Examination of the Ecclesiology of John Nelson Darby«, PhD-Dissertation, University of Gloucestershire 2009.
- Clifford, Alan C., *Calvinus: Authentic Calvinism, a Clarification*, Norwich: Charenton Reformed Publishing, 2004.
- Clipsham, E. F., »Andrew Fuller and Fullerism: A Study in Evangelical Calvinism«, *BQ* 20.3 (Juli 1963), S. 99-114.
- Coad, F. Roy, *A History of the Brethren Movement: Its Origins, Its Worldwide Development and Its Significance for the Present Day*, Exeter, UK: Paternoster, ²1976.
- Coad, F. Roy, *Prophetic Developments: With Particular Reference to the Early Brethren Movement*, Pinner, Middlesex: Christian Brethren Research Fellowship, 1966.
- Coffey, John, »Puritanism, Evangelicalism and the Evangelical Protestant Tradition«, in: *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Hrsg. Michael A. G. Haykin und Kenneth J. Stewart, S. 252-277, Nashville: B & H, 2008.
- Cole, W. H., *Reminiscences of the Plymouth Meeting of »Brethren«*, Sheringham: Roche, o. J.
- Collinson, Patrick, »England and International Calvinism 1558 – 1640«, in: *International Calvinism 1541 – 1715*, Hrsg. Men-na Prestwich, S. 197-223, Oxford: Oxford University Press, 1985.

- »The Coming, and the Day, of the Lord«, *BT* 3 (April 1860), S. 59.
- Coppedge, Allan, *John Wesley in Theological Debate*, Wilmore, KY: Wesley Heritage Press, 1987.
- Cragg, Gerald R., *The Church and the Age of Reason 1648 – 1789*, London: Penguin, 1960.
- Cragg, Gerald R., *From Puritanism to the Age of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- Craik, Henry, *Biblical Expositions, Lectures, Sketches of Sermons*, Hrsg. W. Elfe Tayler, London: Morgan & Chase, 1867.
- Cramp, J.M., *Baptist History from the Foundation of the Christian Church to the Present Time*, 1871, Nachdruck: Watertown, WI: Baptist Heritage Publications, 1987.
- Critchlow, Anne-Louise, »William Kelly and the Inspiration of Scripture«, *BHR* 6 (2010), S. 37-53.
- Crocker, Robert, *Henry More, 1614–1687: A Biography of the Cambridge Platonist*, Dordrecht: Kluwer, 2003.
- Croskery, Thomas, *A Catechism on the Doctrines of the Plymouth Brethren*, London: Nisbet, ⁵1866.
- Croskery, Thomas, »The Plymouth Brethren«, *The Presbyterian Quarterly and Princeton Review* 1 (1872), S. 48-77.
- [Croskery, Thomas], *Plymouth Brethrenism: Its Ecclesiastical and Doctrinal Teachings; with a Sketch of Its History*, London: Hodder & Stoughton, 1874.
- Croskery, Thomas, *Plymouth-Brethrenism: A Refutation of Its Principles and Doctrines*, London: Mullan & Son, 1879.
- Cross, Edwin, *The Irish Saint and Scholar: A Biography of William Kelly*, London: Chapter Two, 2004 (deutsche Ausgabe: *William Kelly – sein Leben und Werk*, Hückeswagen: CSV, 2010).
- Cross, Edwin, *The Life and Times of Charles Henry Mackintosh: A Biography*, London: Chapter Two, 2011.
- Cross, F.L., und E. A. Livingstone, Hrsg., *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford: Oxford University Press, ³2005.
- Crowley, Edward, *The Plymouth Brethren (So Called): Who They Are – Their Creed – Mode of Worship, Etc., Explained in a Letter to His Friends and Relations*, Ottawa: Loveday, 1871.

- Crutchfield, Larry V., *The Origins of Dispensationalism: The Darby Factor*, Lanham, MD: University Press of America, 1992.
- C[utting], Geo[rge], *Assurance without Presumption*, London: Tract Depot, o. J.
- C[utting], Geo[rge], »*Good in Every Man*«. *Is it True according to God?*, Stamford: »Tidings« Office, o. J.
- C[utting], Geo[rge], *Helps for Enquirers on the Subject of Faith*, Lancing, Sussex: Kingston Bible Trust, o. J.
- C[utting], Geo[rge], *Safety, Certainty and Enjoyment*, Oak Park, IL: Bible Truth Publishers, o. J.
- C[utting], Geo[rge], *Why Does Man Hate the Bible?*, London: Tract Depot, o. J.
- D., J. S., »Question 314«, *W 19* (1889), S. 47, Antw. B.
- Dabney, Robert L., »Theology of the Plymouth Brethren«, in: *Discussions of Evangelical Theology*, Bd. 1, 1890, Nachdruck: London: Banner of Truth, 1967.
- Dallimore, Arnold, *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth-Century Revival*, Bd. 1, Edinburgh: Banner of Truth, 1970.
- Dallimore, Arnold, *George Whitefield: The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth-Century Revival*, Bd. 2, Edinburgh: Banner of Truth, 1980.
- Daniel, Curt, *The History and Theology of Calvinism*, Dallas: Scholarly Reprints, 1993.
- Dann, Robert Bernard, *Father of Faith Missions: The Life and Times of Anthony Norris Groves*, Milton Keynes, UK: Authentic Media, 2004.
- Dann, Robert Bernard, *The Primitivist Ecclesiology of Anthony Norris Groves: A Radical Influence on the Nineteenth-Century Protestant Church in Britain*, Victoria, BC, Canada: Trafford, 2007.
- Dann, Robert Bernard, »The Primitivist Missiology of Anthony Norris Groves (1795 – 1853): A Radical Influence on Nineteenth-Century Protestant Mission«, PhD-Dissertation, University of Liverpool 2006.

- Darby, John Nelson, *Additional Writings of J. N. Darby*, 2 Bde., Jackson, NJ: Present Truth Publishers, 2006.
- Darby, John Nelson, *Brief Exposition of the Epistle of James*, 2. Auflage, London: Morrish, o. J.
- Darby, John Nelson, *The Collected Writings of J. N. Darby*, Hrsg. William Kelly, 34 Bde., Kingston-on-Thames: Stowe Hill Bible and Tract, o. J.
- Darby, John Nelson, *Exposition of the Epistle to the Romans*, London: Morrish, o. J.
- Darby, John Nelson, »Has Fallen Man a Free Will?«, Nachdruck in: *Christian Truth for the Household of Faith* 11 (Dezember 1958), S. 252.
- Darby, John Nelson, Letter [to T. Douglas], CBA 5540 (406), o. J.
- Darby, John Nelson, *Letters of J. N. D.*, 3 Bde., Kingston-on-Thames: Stow Hill Bible and Tract, o. J.
- Darby, John Nelson, *Letters of J. N. Darby: Supplement from French*, 2 Bde., Chessington: Bible and Gospel Trust, 2014.
- Darby, John Nelson, *Meditations on the Epistle to the Romans*, London: Morrish, o. J.
- Darby, John Nelson, *Notes and Comments on Scripture*, 7 Bde., Nachdruck: Sunbury, PA: Believers Bookshelf, 1971.
- Darby, John Nelson, *Notes and Jottings from Various Meetings with J. N. Darby*, Kingston-on-Thames, UK: Stow Hill Bible and Tract, o. J.
- Darby, John Nelson, *Notes of Addresses*, 2 Bde., London: Morrish, o. J.
- Darby, John Nelson, *Notes of Sermons*, rev. Auflage, London: Morrish, o. J.
- [Darby, John Nelson], »The Operations of the Spirit of God«, *CWit* 4 (1837), S. 42-52.
- Darby, John Nelson, Papers of John Nelson Darby, CBA JND/2/39, 1871 – 1873.
- Darby, John Nelson, *Spiritual Songs*, London: Carter, ³1900.
- Darby, John Nelson, *Synopsis of the Books of the Bible*, rev. Neuaufgabe, 5 Bde., Cleveland: Union Gospel Press, 1942.

- Darby, John Nelson, »Utter Ruin the Ground of Complete Blessing«, *Words of Faith* 2 (1883), S. 258-259.
- Dates of J. N. Darby's Collected Writings*, Chessington, UK: Bible and Gospel Trust, 2013.
- Daubeny, Charles, *Vindiciae Ecclesiae Anglicanae: in which Some of the False Reasonings, Incorrect Statements, and Palpable Misrepresentations, in a Publication Entitled, »The True Churchmen Ascertained« by John Overton, A. B. Are Pointed Out*, London 1803.
- Davidson, John, »Reformation and the Brethren«, *Reformation Today* 12 (Nov. 1972 – Jan. 1973), S. 2-11.
- Davis, M. M., »Making Our Election Sure«, *W* 5 (1895), S. 147-148.
- Davis, Thomas J., »Images of Intolerance: John Calvin in Nineteenth-Century History Textbooks«, *CH* 65:2 (1996), S. 234-248.
- Davis, Thomas J., »Rhetorical War and Reflex: Calvinism in Nineteenth-Century Popular Fiction and Twentieth-Century Criticism«, *CTJ* 33 (1998), S. 443-456.
- Deck, James G., *Hymns and Sacred Poems*, London: W. H. Broom and Rouse, ²1889.
- Dennett, Edward, *Fundamental Truths of Salvation: Being Helps for the Anxious and for Young Believers*, London: Morrish, 1876.
- Dennett, Edward, »Scripture Notes«, *CF* 16 (1889), S. 35.
- Dennett, Edward, »Simple Christian Truths: Repentance and Faith«, *CF* 13 (1886), S. 152-158.
- Dennett, Edward, *The Step I Have Taken: Being Letters to a Friend, on Taking His Place with »Brethren«*, 1875, Nachdruck: Addison, IL: Bible Truth Publishers, 1982.
- »The Depravity of Man«, *A Voice to the Faithful* 21 (1887), S. 340-352.
- de Silva, J. W., *Calvinism: »Bitter for Sweet«*, Kilmarnock, UK: Ritchie, 2014.
- Dewart, Edward Hartley, *Broken Reeds; or, the Heresies of the Plymouth Brethren Shown to Be Contrary to Scripture and Reason*, Toronto: Wesleyan Conference Office, 1869.
- Dickson, Neil T. R., *Brethren in Scotland 1838 – 2000: A Social Study of an Evangelical Movement*, Carlisle, UK: Paternoster, 2002.

- Dickson, Neil T.R., »A Darbyite Mystic: Frances Bevan (1827 – 1909)«, in: *Bible and Theology in the Brethren Movement*, Hrsg. Neil T.R. Dickson und T.J. Marinello, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, erscheint demnächst.
- Dickson, Neil T.R., »The Howards: Global, Cultural, and Religious Influence«, in: Gerald T. West, *From Friends to Brethren: The Howards of Tottenham – Quakers, Brethren, and Evangelicals*, Hrsg. Tim Grass, S. 1-21, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, 2016.
- Dickson, Neil T.R., und Tim Grass, Hrsg., *The Growth of the Brethren Movement: National and International Experiences*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.
- Dixon, Larry Edward, »The Pneumatology of John Nelson Darby (1800 – 1882)«, PhD-Dissertation, Drew University 1985.
- The Doctrinal Declaration of the Conference of the Evangelical Union, Reviewed and Brought to the Test of Scripture*, Edinburgh: Paton & Ritchie, 1862.
- »The Doctrine of Reprobation«, *The Gospel Herald* 9 (1880), S. 178-179.
- Donnelly, John Patrick, *Calvinism and Scholasticism in Vermigli's Doctrine of Man and Grace*, Studies in Medieval and Reformation Thought 18, Leiden: Brill, 1976.
- Douglas, J.D., *The New International Dictionary of the Christian Church*, Grand Rapids: Zondervan, 1978.
- Drummond, Andrew L., und James Bulloch, *The Church in Victorian Scotland, 1843 – 1874*, Edinburgh: Saint Andrew Press, 1975.
- Dunlap, David, *Limiting Omnipotence: The Consequence of Calvinism: A Study of Crucial Issues in Reformed and Dispensational Theology*, Port Colborne, ON: Gospel Folio Press, 2004.
- D[yer], H[enry], »Christ as ›Door‹ and as ›Good Shepherd‹«, *Golden Lamp* 3 (1880), S. 193-198.
- D[yer], H[enry], »›Other Sheep I Have‹«, *Echoes of Service* (1885), S. 83-84.
- E., E., »I Want to Believe that I Am an Elect Vessel of Mercy«, *Earthen Vessel* 5 (1849), S. 286.

- Eaton, Kent, »Beware the Trumpet of Judgement! John Nelson Darby and the Nineteenth-Century Brethren«, in: *The Coming Deliverer: Millennial Themes in World Religions*, Hrsg. Fiona Bowie, S. 119-162, Cardiff: University of Wales, 1997.
- Edwards, John, *Veritas Redux: Evangelical Truths Restored*, London 1707.
- Edwards, Jonathan, *Freedom of the Will*, Hrsg. Paul Ramsey, New Haven: Yale University Press, 1957.
- Edwards, Paul, Hrsg., *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, 1967.
- Ehlert, Arnold D., *Brethren Writers: A Checklist with an Introduction to Brethren Literature and Additional Lists*, Grand Rapids: Baker, 1969.
- Elliot-Binns, L.E., *The Early Evangelicals: A Religious and Social Study*, London: Lutterworth Press, 1953.
- Elmore, Floyd Saunders, »A Critical Examination of the Doctrine of the Two Peoples of God in John Nelson Darby«, ThD-Dissertation, Dallas Theological Seminary 1997.
- Embley, Peter Lindsay, »The Early Development of the Plymouth Brethren«, in: *Patterns of Sectarianism: Organisation and Ideology in Social and Religious Movements*, Hrsg. Bryan R. Wilson, S. 213-243, London: Heinemann, 1967.
- Embley, Peter Lindsay, »The Origins and Early Development of the Plymouth Brethren«, PhD-Dissertation, St. Paul's College, Cheltenham, 1966.
- Ensor, Peter, »Justin Martyr and Penal Substitutionary Atonement«, *EQ* 83.3 (2011), S. 217-232.
- Erskine, Thomas, *The Doctrine of Election and Its Connection with the General Tenor of Christianity, Illustrated from Many Parts of Scripture, and Especially from the Epistle to the Romans*, London: James Duncan, 1837.
- Evans, James Joyce, Hrsg., *Memoir and Remains of the Rev. James Harington Evans, Late Minister of John-Street Chapel*, London: Nisbet, 1855.

- Faber, George Stanley, *Thoughts on the Calvinistic and Arminian Controversy*, London: Rivington, 1804.
- »The Fall of Man«, *TNO* 33 (1890), S. 320-326.
- »The Falling Asleep of Dr. Case«, *Echoes of Service* 42 (Mai 1913), S. 193.
- Feinberg, John S., *No One Like Him: The Doctrine of God*, Wheaton, IL: Crossway, 2001.
- Ferguson, Fergus, *A History of the Evangelical Union from Its Origin to the Present Time*, Glasgow: Morison, 1876.
- Ferguson, Sinclair, »Blesséd Assurance, Jesus Is Mine? Definite Atonement and the Cure of Souls«, in: *From Heaven He Came and Sought Her: Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*, Hrsg. David Gibson und Jonathan Gibson, S. 607-631. Wheaton, IL: Crossway, 2013.
- Ferguson, Sinclair, *The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, and Gospel Assurance – Why the Marrow Controversy Still Matters*, Wheaton, IL: Crossway, 2016.
- Ferguson, Sinclair B., und David F. Wright, *New Dictionary of Theology*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988.
- Fesko, J. V., *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights*, Wheaton, IL: Crossway, 2014.
- A Few Hymns and Some Spiritual Songs Selected 1856, for the Little Flock*, rev. Auflage, London: Morrish, 1903.
- Field, David P., *Rigide Calvinisme in a Softer Dresse: The Moderate Presbyterianism of John Howe, 1630–1705*, Edinburgh: Rutherford House, 2004.
- Findlay, J. F., Jr., *Dwight L. Moody: American Evangelist, 1837–1899*, Grand Rapids: Baker, 1969.
- Finney, Charles G., *Lectures on Systematic Theology*, Hrsg. J. H. Fairchild, 1878, Nachdruck: South Gate, CA: Colporter Kemp, 1944.
- Fiske, John, *The Beginnings of New England; or the Puritan Theocracy in Its Relations to Civil and Religious Liberty*, 1902, Nachdruck: Boston: Houghton, Mifflin, 1889.
- Flavel, John, *The Works of John Flavel*, Bd. 2, 1820, Nachdruck: Edinburgh: Banner of Truth, 1968.

- Fleming, Kenneth C., »Inglis Fleming: Understudy to the ›Chief Men««, *Emmaus Journal* 15 (2006), S. 109-125.
- Fletcher, John, *The Works of the Reverend John Fletcher*, Bd. 2, 1833, Nachdruck: Salem, OH: Schmull, 1974.
- Fromow, George H., *B. W. Newton and Dr. S.P. Tregelles: Teachers of the Faith and the Future*¹⁵²⁰, London: Sovereign Grace Advent Testimony, 1969.
- Fry Manuscript, handschriftliche Notizen mit Angaben zur Lebensgeschichte sowie mit Briefen und Erinnerungen von B. W. Newton, transkribiert und herausgegeben von A. C. Fry und F. W. Wyatt, o. J., CBA 7049.
- Fuller, Andrew, *The Complete Works of the Rev. Andrew Fuller*, 3 Bde., Hrsg. Joseph Belcher, London 1845, Nachdruck: Harrisonburg, VA: Sprinkle, 1988.
- Fuller, Andrew Gunton, *Andrew Fuller*, London: Hodder & Stoughton, 1882.
- Garrett, James Leo, Jr., *Baptist Theology: A Four-Century Study*, Macon, GA: Mercer University Press, 2009.
- Gerstner, John H., *Wrongly Dividing the Word of Truth: A Critique of Dispensationalism*, Brentwood, TN: Wolgemuth & Hyatt, 1991.
- Gibson, David, und Jonathan Gibson, Hrsg., *From Heaven He Came and Sought Her: Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*, Wheaton, IL: Crossway, 2013.
- Gill, John, *The Cause of God and Truth*, 1735–1738, Nachdruck: London 1855.
- Gilmore, William, *These Seventy Years*, Kilmarnock, UK: John Ritchie, o. J.
- Goddard, John Howard, »The Contribution of John Nelson Darby to Soteriology, Ecclesiology, and Eschatology«, ThD-Dissertation, Dallas Theological Seminary 1948.
- Godfrey, William Robert, »Tensions within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618–1619«, PhD-Dissertation, Stanford University 1974.

1520 A. d. H.: Dieser Titel ist gemäß der Online-Version dieses Buches geringfügig geändert worden.

- Gosse, P.H. (Mr & Mrs), *Narrative Tracts*, London: Morgan & Scott, o.J.
- Goulding, Christopher, *A Series of Letters on Divine Subjects*, London: Bensley, 1814.
- Grant, F.W., *Atonement in Type, Prophecy, and Accomplishment*, New York: Loizeaux, o.J.
- Grant, F.W., *Christian Holiness; Its Roots and Fruits: A Review of Dr. Steele's »Antinomianism Revived«*, New York: Loizeaux, o.J.
- Grant, F.W., *Leaves from the Book: Being Miscellaneous Papers for the Household of Faith*, New York: Loizeaux, o.J.
- Grant, F.W., *Miscellaneous Writings of F. W. Grant*, 3 Bde., New York: Loizeaux, o.J.
- Grant, F.W., *The Numerical Bible: Hebrews to Revelation*, Neptune, NJ: Loizeaux, 1902.
- [Grant, F.W.], »Some Further Notes on the Day of Atonement«, *Help and Food for the Household of Faith* 3 (1885), S. 25-28.
- Grant, F.W., »The Sovereignty of God in Salvation«, *Help and Food for the Household of Faith* 2 (1884), S. 163-170, 180-187.
- Grass, Timothy George, »The Church's Ruin and Restoration: The Development of Ecclesiology in the Plymouth Brethren and the Catholic Apostolic Church, c. 1825 – c. 1866«, PhD-Dissertation, London: King's College, 1997.
- Grass, Timothy George, *Edward Irving: The Lord's Watchman*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2011.
- Grass, Timothy George, *Gathering to His Name: The Story of Open Brethren in Britain and Ireland*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.
- Grass, Timothy George, *Generations: British Brethren Mission to Spain, 1834 – 1990*, Ramsey, UK: Thornhill Media, 2011.
- Grass, Timothy George, »The Quest for Identity in British Brethren Historiography: Some Reflections from an Outsider«, in: *The Growth of the Brethren Movement: National and International Experiences*, Hrsg. Neil T.R. Dickson und Tim Grass, S. 11-27, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.

- Grass, Timothy George, »Thomas Dowglass (1806–57) – Evangelist«, *BAHNR* 4 (2006), S. 2-21.
- Grass, Timothy George, »Undenominationalism in Britain, 1840–1914«, in: *Grounded in Grace: Essays to Honour Ian M. Randall*, Hrsg. Pieter J. Lalleman, Peter J. Morden und Anthony R. Cross, S. 69-84, London: Spurgeon's College, 2013.
- Grass, Timothy George, Hrsg., *Witness in Many Lands: Leadership and Outreach among the Brethren*, Troon, UK: Brethren Archivists and Historians Network, 2013.
- Green, Jay, Hrsg., *The Five Points of Calvinism in a Series of Letters by Horatius Bonar, Andrew Fuller, John Calvin, John Gill, Thomas Goodwin, Jonathan Edwards*, Grand Rapids: Sovereign Grace, 1971.
- Gribben, Crawford, *God's Irishmen: Theological Debates in Cromwellian Ireland*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gribben, Crawford, *The Irish Puritans: James Ussher and the Reformation of the Church*, Darlington, UK: Evangelical Press, 2003.
- Gribben, Crawford, *John Owen and English Puritanism: Experiences of Defeat*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Gribben, Crawford, »'The Worst Sect that a Christian Man Can Meet': Opposition to the Plymouth Brethren in Ireland and Scotland, 1859–1900«, *Scottish Studies Review* 3 (2002), S. 34-53.
- Groves, Anthony N., *Journal of a Residence at Bagdad*, London: Nisbet, 1832.
- [Groves, Harriet Baynes], *Memoir of the Late Anthony Norris Groves containing extracts from his Letters and Journals*, zusammengestellt von seiner Witwe, London: Nisbet, 1857.
- G[roves], Henry, »The Day of Atonement: Its Godward and Manward Aspects«, *Golden Lamp* 2 (1879), S. 265-273.
- [Groves, Henry], »Notes and Replies«, *Golden Lamp* 1 (1878), S. 143-144.
- [Groves, Henry], »Notes and Replies«, *Golden Lamp* 3 (1880), S. 168.
- Grudem, Wayne, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, Grand Rapids: Zondervan, 1994 (deutsche Ausgabe: *Biblische Dogmatik*, Bonn/Hamburg: Verlag für Kultur und Wissenschaft/Arche-Medien, 2013).

- Gundry, Stanley N., *Love Them In: The Life and Theology of D. L. Moody*, Grand Rapids: Baker, 1976.
- H., W., »Suggestions for Reconciling the Arminian and Calvinist«, CO 17 (1818), S. 211-214.
- [Haldane, A.], *Errors of the Darby and Plymouth Sect*, London: Nisbet, 21862.
- Hall, Percy Francis, *Discipleship: or Reasons for Resigning His Naval Rank and Pay*, London: Nisbet, 21835.
- Hambrick-Stowe, Charles E., *Charles G. Finney and the Spirit of American Evangelicalism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Hambrick-Stowe, Charles E., *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-Century New England*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
- Hamilton, Ian, *The Erosion of Calvinist Orthodoxy: Drifting from the Truth in Confessional Scottish Churches*, Fearn: Mentor, 2010.
- Hamilton, William, *An Inquiry into the Scriptural Character of the Revival of 1859*, 1866, Nachdruck: Hudsonville, MI: Reformed Book Outlet, 1993.
- Hampton, Stephen, *Anti-Arminians: The Anglican Reformed Tradition from Charles II to George I*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Harris, J.L., *Antinomianism and Legalism: What Is the Rule for Christian Conduct?*, Nachdruck: London: Chapter Two, 1997.
- Harris, J.L., *Law and Grace: Being Notes of Lectures on the Epistle to the Galatians*, London: Yapp and Hawkins, o. J.,
www.stempublishing.com/authors/JL_Harris/JLH_Law_Grace1.html (abgerufen am 22. 7. 2019).
- Hart, D. G., *Calvinism: A History*, New Haven: Yale University Press, 2013.
- Harvey, Bonnie, *George Müller: Man of Faith*, Uhrichsville, OH: Barbour, 1998.
- Harvey, James, »Donald Ross: A Soteriological Retrospective«, Impact '59 (Dezember 2009), S. 1-70.
<http://impact59.files.wordpress.com/2010/01/donald-ross-soteriological-retrospective-dec09.pdf> (abgerufen am 22. 7. 2019).

- Hatch, Nathan O., *The Democratization of American Christianity*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Hawker, Robert, *The Works of the Rev. Robert Hawker, D.D.*, Bd. 10, London: Palmer, 1831.
- Hawthorn, John, *Alexander Marshall: Evangelist, Author, and Pioneer*, London: Pickering & Inglis, [1929].
- Hayden, Roger, *Continuity and Change: Evangelical Calvinism among Eighteenth-Century Baptist Ministers Trained at Bristol Academy, 1690 – 1791*, Chipping Norton: Lynn, 2006.
- Hayden, Roger, *English Baptist History and Heritage*, Didcot: Baptist Union of Great Britain, ²2005.
- Haykin, Michael A. G., »Evangelicalism and the Enlightenment: A Reassessment«, in: *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Hrsg. Michael A. G. Haykin und Kenneth J. Stewart, S. 37-60, Nashville: B & H, 2008.
- Haykin, Michael A. G., und Mark Jones, Hrsg., *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, Reformed Historical Theology, Bd. 17, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Haykin, Michael A. G., und Kenneth J. Stewart, Hrsg., *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Nashville: B & H, 2008.
- Helm, Paul, *Eternal God: A Study of God without Time*, Oxford: Clarendon, 1988.
- Helm, Paul, *Calvin and the Calvinists*, Edinburgh: Banner of Truth, 1982.
- Helm, Paul, »Calvin, A. M. Toplady and the Bebbington Thesis«, in: *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Hrsg. Michael A. G. Haykin und Kenneth J. Stewart, S. 199-220, Nashville: B & H, 2008.
- Helm, Paul, *The Providence of God*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1994.
- Hempton, David, und Myrtle Hill, *Evangelical Protestantism in Ulster Society 1740 – 1890*, London: Routledge, 1992.

- Henzel, Ronald M., »Darby, Dualism and the Decline of Dispensationalism«, Master-Arbeit, Wheaton College Graduate School, 2002.
- Heron, Alasdair I. C., Hrsg., *The Westminster Confession in the Church Today*, Edinburgh: Saint Andrew Press, 1982.
- Hindmarsh, D. Bruce, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England*, Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Hindmarsh, D. Bruce, *John Newton and the English Evangelical Tradition: Between the Conversions of Wesley and Wilberforce*, 1996, Nachdruck: Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Hindmarsh, D. Bruce, »The Reception of Jonathan Edwards by Early Evangelicals in England«, in: *Jonathan Edwards at Home and Abroad: Historical Memories, Cultural Movements, Global Horizons*, Hrsg. David W. Kling und Douglas A. Sweeney, S. 201-221, Columbia: University of South Carolina, 2003.
- Hogg, David S., »Sufficient for All, Efficient for Some: Definite Atonement in the Medieval Church«, in: *From Heaven He Came and Sought Her: Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*, Hrsg. David Gibson und Jonathan Gibson, S. 75-95, Wheaton, IL: Crossway, 2013.
- Holmes, Andrew R., *The Shaping of Ulster Presbyterian Belief and Practice, 1770 – 1840*, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Holmes, Frank, *Brother Indeed: The Life of Robert Cleaver Chapman »Barnstaple Patriarch«*, London: Victory, 1956 (deutsche Ausgabe: *Robert Cleaver Chapman. Ein Mann Gottes*, Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1989).
- Hooker, Thomas, *The Application of Redemption*, 1657, Nachdruck: Ames, IA: International Outreach, 2008.
- Hopkins, Mark, *Nonconformity's Romantic Generation: Evangelical and Liberal Theologies in Victorian England*, Carlisle, UK: Paternoster, 2004.
- Horrocks, Don, *Laws of the Spiritual Order: Innovation and Reconstruction in the Soteriology of Thomas Erskine of Linlathen*, Carlisle, UK: Paternoster, 2004.

- Horton, Michael, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way*, Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Houston, Thomas, *Plymouthism and Revivalism: or, the Duty of Contending for the Faith in Opposition to Prevailing Errors and Corruptions*, Belfast: Aitchison, ²1874.
- Howard, J.E., »New Views«, *Compared with the Word of God*, London: Groombridge, ²1843.
- Huebner, R. A., *Free-will? or Not of Him that Willeth? Does Man Have Free Moral Agency or Is He Morally Dead in Trespasses and Sins, Needing Sovereign Quickening?*, Morganville, NJ: Present Truth, 1988.
- Huebner, R. A., *God's Sovereignty and Glory in the Election and Salvation of Lost Men*, Jackson, NJ: Present Truth, 2003.
- Huebner, R. A., *The Work of Christ on the Cross and Some of Its Results: Propitiation, Substitution, the Righteousness of God, Etc.; What Is for the World and What Is for the Believer?*, Morganville, NJ: Present Truth, 2002.
- Hunt, Dave, *What Love Is This? Calvinism's Misrepresentation of God*, rev. Auflage, Bend, OR: Berean Call, 2004 (deutsche Ausgabe: *Eine Frage der Liebe – Wird Gott im Calvinismus falsch dargestellt?*, Sandhausen: European Missionary Press, 2011).
- Hutchinson, J.G., *Whose Praise Is in the Gospel: A Record of One Hundred and Nine Irish Evangelists*, Glasgow: Gospel Tract Publications, 2002.
- I., »Can You Say You Are Saved?«, *God's Glad Tidings* 5 (1876), S. 184-187.
- Ingenuus, »Conciliatory Remarks on the Calvinistic Controversy«, CO 17 (1818), S. 8-12.
- Ironside, H.A., *A Historical Sketch of the Brethren Movement*, rev. Auflage, Neptune, NJ: Loizeaux, 1985 (deutsche Ausgabe: *Die Brüderbewegung. Ein historischer Abriss*, Bielefeld: CLV, 2018).
- Jeffery, Steve, Michael Ovey und Andrew Sach, *Pierced for Our Transgressions: Rediscovering the Glory of Penal Substitution*, Wheaton, IL: Crossway, 2007.

- Jeffrey, Kenneth S., *When the Lord Walked the Land: The 1858–62 Revival in the North East of Scotland*, Carlisle, UK: Paternoster, 2002.
- Jewett, Paul K., *Election and Predestination*, Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- Johnson, James E., »Charles G. Finney and a Theology of Revivalism«, *CH* 38.3 (1969), S. 338-358.
- Jones, John Morgan, und William Morgan, *The Calvinistic Methodist Fathers of Wales* (Originaltitel: *Y Tadau Methodistiaidd*), 2 Bde., Übersetzung aus dem Walisischen: John Aaron, Edinburgh: Banner of Truth, 2008.
- K., F., »Expository Papers on the Romans«, *CF* 4 (1877), S. 298-300.
- K., H., »Remarks on Romans IX.19«, *The Evangelical Magazine* 14 (1806), S. 257-259.
- K., I., »A Morsel of the Bread of Life«, *GS* 5 (Juli 1839), S. 152-153.
- Kelly, William, »The Archdeacon of Durham on Certain Religious Errors«, *BT* 9 (1872), S. 96.
- Kelly, William, »The Catholic Apostolic Body, or Irvingites«, *BT* 18 (1890), S. 93-95.
- Kelly, William, *Christian Worship*, Nachdruck: London: Chapter Two, 2004.
- Kelly, William, *The Day of Atonement*, London: Race, 1925.
- [Kelly, William], »The Early Chapters of Genesis«, *BT* 19 (1893), S. 209-211.
- Kelly, William, *The Epistles of Peter*, London: Hammond, o. J.
- Kelly, William, *An Exposition of the Acts of the Apostles*, London: Hammond, ³1952.
- Kelly, William, *An Exposition of the Epistles of John the Apostle*, London: Weston, 1905.
- Kelly, William, *An Exposition of the Gospel of John*, London: Race, 1923.
- Kelly, William, *An Exposition of the Gospel of Luke*, Hrsg. E. E. Whitefield, London: Pickering & Inglis, o. J.
- Kelly, William, »From Troas to Miletus«, *BT* 12 (1878), S. 169-174.

- Kelly, William, *The Gospel of God*, London: T. Weston, o. J.
- Kelly, William, *The Great Olivet Prophecy of the Lord Jesus Christ*, London: Hammond, o. J.
- Kelly, William, »Hold Fast that which Thou Hast«, *BT* ns 12 (1918), S. 125-128.
- Kelly, William, *Hymns and Poems of William Kelly*, London: Chapter Two, 2005.
- [Kelly, William], »The Intermediate State«, *BT* ns 3 (1900), S. 80.
- Kelly, William, *Lectures Introductory to the Study of the Acts, The Catholic Epistles, and the Revelation*, 1870, Nachdruck: Winschoten, Niederlande: Heijkoop, 1970.
- Kelly, William, *Lectures Introductory to the Study of the Minor Prophets*, 5. Auflage, London: Hammond, o. J.
- Kelly, William, *Lectures on the Church of God*, London: Morrish, o. J.
- Kelly, William, *Lectures on the Day of Atonement*, rev. Auflage, London: Weston, 1902.
- Kelly, William, *Lectures on the Epistle of Paul, the Apostle to the Colossians*, London: Morrish, o. J.
- Kelly, William, *Lectures on the Epistle of Paul, the Apostle to the Ephesians*, London: Morrish, o. J.
- Kelly, William, *Lectures on the Gospel of Matthew*, rev. Auflage, New York: Loizeaux, 1911.
- Kelly, William, *Lectures on the New Testament Doctrine of the Holy Spirit*, rev. Auflage, London: Morrish, 1913.
- Kelly, William, *Notes on the Epistle of Paul, the Apostle, to the Romans*, London: Morrish, 1873.
- Kelly, William, *Notes on the First Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians*, London: Morrish, 1878.
- Kelly, William, *Notes on the Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians, with a New Translation*, London: Morrish, 1882.
- Kelly, William, »Purchase and Redemption«, *BT* ns 6 (1907), S. 261-265, 280-284.
- Kelly, William, *The Purpose of God for His Sons and Heirs*, London: Weston, 1906.

- Kelly, William, »The Rev. A. Moody Stuart on ›Brethren‹«, www.stempublishing.com/authors/kelly/7subjects/moodystr.html (abgerufen am 22.7.2019).
- Kelly, William, »Scripture Queries and Answers«, *BT* (April 1905), S. 254.
- Kelly, William, »The ›Strange Doctrine‹ on Propitiation«, Dezember 1899, http://www.stempublishing.com/authors/kelly/7subjects/ces_prop.html (abgerufen am 22.7.2019).
- Kelly, William, »Synoptical Study of the Gospels«, *The Christian Annotator* 3:61 (1856), S. 207.
- [Kelly, William], »Thoughts on Ephesians«, *BT* 16 (1887), S. 329-331.
- Kelly, William, »To Correspondents«, *BT* 12 (1878), S. 176.
- Kendall, R. T., *Calvin and English Calvinism to 1649*, Milton Keynes, UK: Paternoster, ²1979.
- Kennedy, John, *Hyper-Evangelism: »Another Gospel« though a Mighty Power: A Review of the Recent Religious Movement in Scotland*, London: Houlston, ⁷1875.
- Kennedy, John, *A Reply to Dr. Bonar's Defence of Hyper-Evangelism*, Edinburgh: Lyon & Gemmell, 1875.
- Kennedy, John, und Horatius Bonar, *Evangelism: A Reformed Debate*, Port Dinorwic, Wales: James Begg Society, 1997.
- Kimbrow, Reginald C., *The Gospel According to Dispensationalism: A Doctrinal Survey of the System that Permeated Fundamentalism*, Toronto: Wittenburg, 1995.
- King, Henry M., »The Plymouth Brethren«, *Baptist Review* 3 (1881), S. 438-465.
- Krapohl, Robert H., »A Search for Purity: The Controversial Life of John Nelson Darby«, PhD-Dissertation, Baylor University 1988.
- Kuyper, Abraham, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1931.
- Lachman, David C., *The Marrow Controversy*, Edinburgh: Rutherford House, 1988.
- Laing, William, »Substitution«, *W* 18 (1888), S. 27-28.
- Lang, G.H., *An Ordered Life: An Autobiography*, London: Paternoster, 1959.

- Larsen, Timothy, Hrsg., *Biographical Dictionary of Evangelicals*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003.
- Larsen, Timothy, »Living by Faith«: A Short History of Brethren Practice«, *BAHNR* 1 (1998), S. 67-102, Nachdruck in: *Emmaus Journal* 12 (2003), S. 277-315.
- Larsen, Timothy, *A People of One Book: The Bible and the Victorians*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Latham, Robert, »Faith and Assurance in Early Calvinism: A Model of Continuity and Diversity«, in: *Later Calvinism: International Perspectives*, Hrsg. W. Fred Graham, S. 355-384, Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1994.
- Latham, Robert, *The Westminster Assembly: Reading Its Theology in Historical Context*, Phillipsburg, NJ: P & R Publishing, 2009.
- Lewis, Donald M., Hrsg., *Blackwell Dictionary of Evangelical Biography, 1730 – 1860*, Oxford: Blackwell, 1995.
- Lewis, Donald M., *Lighten Their Darkness: The Evangelical Mission to Working-Class London, 1828 – 1860*, New York: Greenwood, 1986.
- Lichtenstein, Aharon, *Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist*, Cambridge: Harvard University Press, 1962.
- Lincoln, William, »Is it necessary for a person, in order to be assured of salvation, to know the exact day, hour, and moment of his conversion?«, *NW* 14 (1884), S. 73-76.
- Lincoln, William, *Lectures on the Epistle to the Ephesians*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- Lincoln, William, *Lectures on the Epistles to the Thessalonians*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- Lincoln, William, *Lectures on the First and Second Epistles of Peter*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- Lincoln, William, »Notes on Ephesians«, *BC* 4 (November 1884), S. 167-172, 177-181.
- Lineham, Peter J., »The Significance of J.G. Deck 1807–1884«, *Christian Brethren Research Fellowship Journal* 107 (Nov. 1986), S. 13-34.
- Livingston, James C., *Religious Thought in the Victorian Age: Challenges and Reconceptions*, London: Continuum, 2006.

- Lloyd-Jones, D. Martyn, *Preaching and Preachers*, Grand Rapids: Zondervan, 1971.
- Lloyd-Jones, D. Martyn, *The Puritans: Their Origins and Successors*, Edinburgh: Banner of Truth, 1987.
- Lucas, Sean Michael, »Charles Finney's Theology of Revival: Moral Depravity«, *The Master's Seminary Journal* 6:2 (1995), S. 197-221.
- Luther, Martin, *De servo arbitrio*, übersetzt als *The Bondage of the Will* von J.I. Packer und O.R. Johnston, Grand Rapids: Revell, 1957 (Primärquelle: WA, 18, 551 – 787).
- M., J., »Faith: Is It Involuntary?«, *W* 8 (1898), S. 67-68.
- M., J., »Human Depravity«, *Baptist Magazine* 24 (1832), S. 381-383.
- MacInnes, John, *The Evangelical Movement in the Highlands of Scotland, 1688 to 1800*, Aberdeen: Aberdeen University Press, 1951.
- Macintosh, Duncan, *Brethrenism; or the Special Teachings, Ecclesiastical and Doctrinal, of Brethren, or Plymouth Brethren; Compiled from Their Own Writings. With Strictures*, London: Houlston & Sons, ³1872.
- Mackintosh, C. H., »Accepted and Acceptable«, *TNO* 17 (1874), S. 246-250.
- Mackintosh, C. H., »Assurance«, *TNO* 22 (1879), S. 281-288.
- [Mackintosh, C. H.], »Correspondence«, *TNO* 21 (1878), S. 195-196.
- [Mackintosh, C. H.], »Glad Tidings«, *TNO* 10 (1867), S. 1-8, 21-25, 41-49, 61-67, 81-89.
- Mackintosh, C. H., »God for Us«, *TNO* 16 (1873), S. 29-39, 57-68.
- Mackintosh, C. H., »The Great Commission«, *TNO* 20 (1877), S. 1-11, 29-38, 57-65, 85-93, 113-121, 141-151, 169-183, 197-206.
- [Mackintosh, C. H.], »Landmarks and Stumblingblocks«, *TNO* 6 (1863), S. 141-148, 176-178.
- Mackintosh, C. H., *Miscellaneous Writings of C. H. M.*, 6 Bde., New York: Loizeaux, 1898.
- Mackintosh, C. H., *Notes on the Book of Genesis*, New York: Loizeaux, 1880.
- [Mackintosh, C. H.], »One-Sided Theology«, *TNO* 19 (1876), S. 10-16.
- [Mackintosh, C. H.], »Responsibility and Power«, *TNO* 17 (1874), S. 57-63.

- Mackintosh, C.H., *Short Papers*, 2 Bde., Sunbury, PA: Believers Bookshelf, 1975.
- MacLeod, David J., »Walter Scott: A Link in Dispensationalism between Darby and Scofield?«, *Bibliotheca Sacra* 153 (1996), S. 155-178, Nachdruck in: *Witness in Many Lands: Leadership and Outreach among the Brethren*, Hrsg. Tim Grass, S. 111-131, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, 2013.
- MacLeod, James Lachlan, *The Second Disruption: The Free Church in Victorian Scotland and the Origins of the Free Presbyterian Church*, East Linton: Tuckwell Press, 2000.
- Macleod, John, *Scottish Theology in Relation to Church History since the Reformation*, Edinburgh: Publications Committee of the Free Church of Scotland, ²1946.
- Macpherson, John, *Henry Moorhouse: The English Evangelist*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o.J.
- Macpherson, John, *The Life and Labours of Duncan Matheson: The Scottish Evangelist*, London: Morgan & Scott, 1910.
- Marsden, George M., *Jonathan Edwards: A Life*, New Haven: Yale University Press, 2003.
- Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870–1925*, New York: Oxford University Press, 1980.
- Marshall, Alexander, Hrsg., *Cleansed, Clothed, Crowned*, Glasgow: Pickering & Inglis, o.J.
- Marshall, Alexander, »Dr Andrew Bonar«, *W* 25 (1895), S. 47-49.
- Marshall, Alexander, »A Full Gospel«, *W* 41 (1911), S. 127-128.
- Marshall, Alexander, *God's Way of Salvation*, 1888, Nachdruck: Chicago: Moody, o.J.
- Marshall, Alexander, *God's Wonderful Love: The Gospel in Miniature*, London: Pickering & Inglis, o.J.
- Marshall, Alexander, Hrsg., *A Great Ransom*, Glasgow: Pickering & Inglis, o.J.
- Marshall, Alexander, Hrsg., *Heard Round the Globe*, Glasgow: Pickering & Inglis, o.J.

- Marshall, Alexander, »Hindrances to Progress in the Gospel«, *W* 35 (1905), S. 149-151, 167-168, 182-185.
- Marshall, Alexander, »*Holding Fast the Faithful Word.*« or *Whither Are We Drifting?*, Glasgow: Pickering & Inglis, [1908].
- Marshall, Alexander, »The Life of Dwight L. Moody«, *W* 31 (1901), S. 42-45, 58-60.
- Marshall, Alexander, Hrsg., *Love's Golden Links*, Glasgow: Pickering & Inglis, o. J.
- Marshall, Alexander, »Power Gone«, *W* 21 (1891), S. 11-12.
- Marshall, Alexander, *Review of »Reverend« R. Strachan's Book Entitled »Wandering Lights: A Stricture on the Doctrines and Methods of Brethrenism*«, Glasgow: The Witness Office, o. J.
- Marshall, Alexander, Hrsg., *The Royal Refuge*, Glasgow: Pickering & Inglis, o. J.
- Marshall, Alexander, »The Soul-winner (C.H. Spurgeon)«, *W* 26 (1896), S. 22-25.
- Marshall, Alexander, »Shall We Preach Law or Grace?«, *W* 54 (1924), S. 300-301.
- Marshall, Alexander, *Straight Paths for the Children of God*, Sacramento, CA: Bible House Press, o. J.
- Marshall, Alexander, »Telling a Sinner that Christ Died for Him«, *W* 57 (1927), S. 131.
- Marshall, Alexander, »A Visit to the Inner and Outer Hebrides«, *W* 49 (Sept. 1919), S. 149.
- Marshall, Alexander, *Will a God of Love Punish Any of His Creatures for Ever?*, London: Pickering & Inglis, o. J.
- Marshall, Alexander, »Work in the Highlands«, *W* 41 (1911), S. 176-177.
- Martyn, Henry, *Sermons, by the Late Rev. Henry Martyn, B.D.*, Boston, 1822.
- Mathison, Keith A., *Dispensationalism: Rightly Dividing the People of God?*, Phillipsburg, NJ: P & R Publications, 1995.
- M'Clintock, John, und James Strong, Hrsg., *Cyclopædia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, 1879, Nachdruck: Grand Rapids: Baker, 1970.

- McDowell, Ian, »The Influence of the ›Plymouth Brethren‹ on Victorian Society and Religion«, *EQ* 55.4 (1983), S. 211-222.
- McFarlane, Graham W.P., *Christ and the Spirit: The Doctrine of the Incarnation according to Edward Irving*, Carlisle, UK: Paternoster, 1996.
- McInelly, Brett C., *Textual Warfare and the Making of Methodism*, Oxford: Oxford University Press, 2014.
- McIntosh, Hugh, *The New Prophets: Being an Account of the Operations of the Northern Evangelistic Society*, Aberdeen: Milne, 1871.
- McKee, John, »Revivals, Revivalism and Calvinism with Special Reference to Ireland«, in: *Ebb and Flow: Essays in Church History in Honour of R. Finlay G. Holmes*, Hrsg. W. Donald Patton, S. 87-100, Belfast: Presbyterian Historical Society of Ireland, 2002.
- McKim, Donald, Hrsg., *Encyclopedia of the Reformed Faith*, Louisville: Westminster John Knox, 1992.
- McLaren, Ross Howlett, »The Triple Tradition: The Origin and Development of the Open Brethren in North America«, Master-Arbeit, Vanderbilt University, 1982, hrsg. und nachgedruckt in: *Emmaus Journal* (in vier Teilen): 4 (1995), S. 169-208; 5 (1996), S. 57-87 und S. 161-203; 6 (1997), S. 129-150.
- McVicker, J.G., *Selected Letters with Brief Memoir of J. G. M'Vicker*, Hrsg. Max Reich, London: Office of Echoes of Service, 1902.
- Miley, John, *Systematic Theology*, 2 Bde., 1893, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1989.
- Miller, Andrew, *Meditations on the Grace and Glory of the Blessed God as Seen in the Gospel of the Old and New Testaments*, Glasgow: Pickering & Inglis, o.J.
- Miller, Andrew, *Meditations on the Song of Solomon*, Oak Park, IL: Bible Truth Publishers, o.J.
- Miller, Andrew, *Miller's Church History: From First to Twentieth Century*, Grand Rapids: Zondervan, 1964 (deutsche Ausgabe: *Geschichte der Christlichen Kirche. Eine kurzgefasste Darstellung der wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte der Kirche*, 3 Bde., Elberfeld: R. Brockhaus, ²1908, zahlreiche Neuauflagen).

- Miller, Basil, *George Muller: A Man of Faith*, Grand Rapids: Zondervan, 1941.
- Mills, Brian, und Patrick Sookhdeo, »Revival and the Brethren«, *The Harvester* 57 (Sept. 1978), S. 262, 265.
- The Missionary Echo*.
- »Modern Antinomianism«, *The Eclectic Review* 22 (1824), S. 508-528.
- Moncreiff, G. R., Hrsg., *Remains of Thomas Byrth, Rector of Wallasey*, London 1851.
- Moody, William R., *The Life of Dwight L. Moody*, New York: Fleming H. Revell, 1900.
- Moore, Jonathan D., *English Hypothetical Universalism: John Preston and the Softening of Reformed Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Moore, Jonathan D., »The Extent of the Atonement: English Hypothetical Universalism versus Particular Redemption«, in: *Drawn into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates within Seventeenth-Century British Puritanism*, Hrsg. Michael A. G. Haykin und Mark Jones, S. 124-161. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Morden, Peter J., *Offering Christ to the World: Andrew Fuller (1754 – 1815) and the Revival of Eighteenth Century Particular Baptist Life*, Carlisle, UK: Paternoster, 2003.
- Morgan, Edmund S., *Visible Saints: The History of a Puritan Idea*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1963.
- Morison, James, »Apology for those Evangelical Doctrines which Maintain and Establish the Freeness of the Grace of God to All«, *The Evangelical Repository* 1 (Sept. 1862), S. 1-80.
- Morison, James, et al., *The Worthies of the Evangelical Union Being the Lives and Labours of Deceased Evangelical Union Ministers*, Glasgow: Morison, 1883.
- M[uir], T.D. W., »Mr. John Gill«, *OR* 34 (1921), S. 17-20.
- Müller, George (Georg), *Jehovah Magnified*, Bristol: Bible and Tract Depot, 1876.
- Müller, George (Georg), *A Narrative of Some of the Lord's Dealings with George Müller*, London: J. Nisbet, 1860.

- Müller, George (Georg), *Sermons and Addresses*, Bristol: Mack, 1898.
- Muller, Richard A., *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Muller, Richard A., *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Muller, Richard A., *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*, Grand Rapids: Baker Academic, 2008.
- Muller, Richard A., »How Many Points?«, *CTJ* 28 (1993), S. 425-433.
- Muller, Richard A., »Perkins' A Golden Chain: Predestinarian System or Schematized *Ordo Salutis*?«, *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), S. 69-81.
- Muller, Richard A., »Philip Doddridge and the Formation of Calvinistic Theology in an Era of Rationalism and Deconfessionalization«, in: *Religion, Politics and Dissent, 1660 – 1832: Essays in Honour of James E. Bradley*, Hrsg. Robert D. Cornwall and William Gibson, S. 65-84. Farnham, UK: Ashgate, 2010.
- Muller, Richard A., »The Placement of Predestination in Reformed Theology: Issue or Non-Issue?«, *CTJ* 40 (2005), S. 184-210.
- Muller, Richard A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725*, Bd. 4, *The Trinity of God*, Grand Rapids: Baker, 2003.
- Murray, Iain H., *The Forgotten Spurgeon*, Edinburgh: Banner of Truth, 1973 (deutsche Ausgabe: *C. H. Spurgeon, wie ihn keiner kennt*, Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1992).
- Murray, Iain H., *The Life of Arthur W. Pink*, rev. Auflage, Edinburgh: Banner of Truth, 2004.
- Murray, Iain H., *Spurgeon v. Hyper-Calvinism: The Battle for Gospel Preaching*, Edinburgh: Banner of Truth, 1995.
- Murray, John, »Calvin, Dort, and Westminster on Predestination – A Comparative Study«, in: *Crisis in the Reformed Churches: Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618 – 1619*, Hrsg. Peter Y. De Jong, S. 183-194, Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968.

- Murray, John J., »The Marrow Controversy: Thomas Boston and the Free Offer«, in: *Preaching and Revival*, S. 34-56, London: Westminster Conference, 1984.
- Naylor, Peter, *Calvinism, Communion and the Baptists: A Study of English Calvinistic Baptists From the Late 1600s to the Early 1800s*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2003.
- Naylor, Peter, *Picking Up a Pin for the Lord: English Particular Baptists from 1688 to the Early Nineteenth Century*, London: Grace Publications, 1992.
- Neatby, William Blair, *A History of the Plymouth Brethren*, London: Hodder & Stoughton, ²1902.
- Neatby, William Blair, »Mr. William Kelly as a Theologian«, *The Expositor* 4.19 (Juli 1907), S. 70-86.
- Nebeker, Gary Lynn, »The Hope of Heavenly Glory in John Nelson Darby (1800 – 1882)«, PhD-Dissertation, Dallas Theological Seminary 1997.
- Needham, Geo[rge] C., *Recollections of Henry Moorhouse, Evangelist*, Chicago: Revell, 1881.
- Nettles, Thomas J., »Andrew Fuller (1754 – 1815)«, in: *The British Particular Baptists 1638 – 1910*, Bd. 2, Hrsg. Michael A. G. Haykin, S. 96-141, Springfield, MO: Particular Baptist Press, 2000.
- Nettles, Thomas J., *By His Grace and for His Glory: A Historical, Theological and Practical Study of the Doctrines of Grace in Baptist Life*, rev. Auflage, Cape Coral, FL: Founders, 2006.
- Nettles, Thomas J., »John Wesley's Contention with Calvinism: Interactions Then and Now«, in: *The Grace of God, the Bondage of the Will*, Bd. 2, Hrsg. Thomas R. Schreiner und Bruce A. Ware, S. 297-322, Grand Rapids: Baker, 1995.
- Nettles, Thomas J., *Living by Revealed Truth: The Life and Pastoral Theology of Charles Haddon Spurgeon*, Fearn: Mentor, 2013.
- Nettles, Thomas J., »The Passion and Doctrine of Andrew Fuller in *The Gospel Worthy of All Acceptation*«, *SBJT* 17.2 (2013), S. 20-42.
- Newberry, Thomas, »God's Will, and Man's Independency«, *BM* 4 (1894), S. 125.

- [Newton, Benjamin Wills, »Doctrines of the Church in Newman Street«, *CWit* 2 (1835), S. 111-128, *121-*128.
- Newton, Benjamin Wills, *An Erroneous Mode of Stating the Gospel Considered*, 1877, Nachdruck: London: Cottey, 1933.
- [Newton, Benjamin Wills], »On the Propitiation of Christ«, *CWit* 1 (1834, ²1837), S. 32-35.
- Newton, Benjamin Wills, *Salvation by Substitution*, London: Collins, ³1909.
- Nichols, James, *Calvinism and Arminianism Compared in Their Principles and Tendency*, London: Nichols, 1824.
- Nichols, John, *Plymouthism Weighed in the Balances*, Montreal: Drysdale, o.J.
- Nockles, Peter Benedict, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Noel, Napoleon, *The History of the Brethren*, Hrsg. William F. Knapp, 2 Bde., Denver: Knapp, 1936.
- Noll, Mark, *The Rise of Evangelicalism: The Age of Edwards, Whitefield and the Wesleys*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003.
- The Northern Intelligencer*.
- »Notes Taken at Hamilton Conference, Jan. 1884«, *BC* 4 (März 1884), S. 33-46.
- Nuttall, Geoffrey F., »Calvinism in Free Church History«, *BQ* 22.8 (Okt. 1968), S. 418-428.
- Nuttall, Geoffrey F., »Northamptonshire and *The Modern Question: A Turning-Point in Eighteenth-Century Dissent*«, *JTS* 16.1 (1965), S. 101-123.
- O'Donnell, Jean, *John Venn and the Friends of the Hereford Poor*, Almeley: Logaston, 2007.
- Oliver, Robert W., *History of the English Calvinistic Baptists, 1771–1892*, Edinburgh: Banner of Truth, 2006.
- Olson, Roger E., *Arminian Theology: Myths and Realities*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006.
- Our Record*.

- Overton, John, *The True Churchmen Ascertained, or an Apology for those of the Regular Clergy of the Establishment, who are Sometimes Called Evangelical Ministers: Occasioned by Several Modern Publications*, York 1801.
- Owen, John, *The Works of John Owen*, Hrsg. William H. Goold, Bd. 10, 1850 – 1853, Nachdruck: London: Banner of Truth, 1967.
- Owles, J. A., »Assurance and Life«, *W* 34 (1904), S. 50-51.
- Oxford Dictionary of National Biography*.
<http://www.oxforddnb.com> (abgerufen am 22.7.2019).
- Packer, J. I., *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life*, Wheaton, IL: Crossway, 1990.
- Packer, J. I., »What Did the Cross Achieve? The Logic of Penal Substitution«, *Tyndale Bulletin* 25 (1974), S. 3-45.
- Patterson, F. G., »Editor's Preface«, in: J. N. D[arby], *On the Eternity of Punishment; and the Immortality of the Soul*, Hrsg. F. G. Patterson, v-xv, London: Allan, 1870.
- Patterson, Mark Rayburn, »Designing the Last Days: Edward Irving, the Albury Circle, and the Theology of *The Morning Watch*«, PhD-Dissertation, King's College, London 2011.
- Patton, W. Donald, Hrsg., *Ebb and Flow: Essays in Church History in Honour of R. Finlay G. Holmes*, Belfast: Presbyterian Historical Society of Ireland, 2002.
- Pearse, Meic, »Soundly Converted?«, in: *Mission and Meaning: Essays Presented to Peter Cotterell*, Hrsg. Antony Billington, Tony Lane und Max Turner, S. 230-241, Carlisle, UK: Paternoster, 1995.
- Pelikan, Jaroslav, *The Emergence of the Catholic Tradition (100 – 600)*, Bd. 1 von *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Perkins, William, *The Work of William Perkins*, Hrsg. Ian Breward, Berkshire: Sutton Courtenay, 1970.
- Perkins, William, *William Perkins, 1558 – 1602, English Puritanist: His Pioneer Works on Casuistry: »A Discourse of Conscience« and »The Whole Treatise of Cases of Conscience«*, Hrsg. Thomas F. Merrill, Nieuwkoop: de Graaf, 1966.

- Peterson, Robert L., *Robert Chapman: A Biography*, Neptune, NJ: Loizeaux, 1995 (deutsche Ausgabe: *Robert Cleaver Chapman. Der Mann, der Christus lebte*, Bielefeld: CLV, 2000).
- [Philpot, J.C.], »Address to Our Spiritual Readers«, *GS* 26 (1860), S. 10-11.
- Philpot, J. C., »Editors' Review: The Christian Witness«, *GS* 8 (1842), S. 77-84.
- Philpot, J. C., *William Tiptaft: Minister of the Gospel*, 1867, Nachdruck: Leicester: Oldham & Manton, 1972.
- Pickering, Henry, Hrsg., *Chief Men among the Brethren*, 1918, Nachdruck: Neptune, NJ: Loizeaux, 1996.
- Pickering, Henry, »Home-Call of Sir Robert Anderson, K.C.B., LL.D.«, *W* 48 (1918), S. 100.
- Pickering, Henry, »Home-call of a Warrior«, *W* 46 (1916), S. 132.
- Pickering, Henry, »Home-calling of a True Gospel Warrior«, *W* 58 (1928), S. 411-412.
- Pink, Arthur W., *Letters of an Itinerant Preacher 1920–1921*, Hrsg. Richard P. Belcher, Columbia, SC: Richbarry, 1994.
- Pink, Arthur W., *Letters from Spartanburg 1917–1920*, Hrsg. Richard P. Belcher, Columbia, SC: Richbarry, 1993.
- Piper, John, *A Camaraderie of Confidence: The Fruit of Unfailing Faith in the Lives of Charles Spurgeon, George Müller, and Hudson Taylor*, Wheaton, IL: Crossway, 2016 (deutsche Ausgabe: *Vereint im Vertrauen. Die Frucht siegreichen Glaubens im Leben von Charles Spurgeon, Georg Müller und Hudson Taylor*, Bielefeld: CLV, 2018).
- Porteous, J. Moir, *Brethren in the Keelhowes; or, Brethrenism Tested by the Word of God*, London: Simpkin, Marshall, 1876.
- Psalms and Hymns and Spiritual Songs*, Wooler: Central Bible Hammond Trust, 1978.
- Rack, Henry D., *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism*, London: Epworth, ³2002.
- Randall, Ian M., *Evangelical Experiences: A Study in the Spirituality of English Evangelicalism 1918–1939*, Carlisle, UK: Paternoster, 1999.

- Randall, Ian M., »Ye Men of Plymouth«: C. H. Spurgeon and the Brethren«, in: *Witness in Many Lands: Leadership and Outreach among the Brethren*, Hrsg. Tim Grass, S. 73-90, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, 2013.
- Raven, F. E., *Ministry*, Bd. 3, Kingston-on-Thames: Stow Hill Bible and Tract Depot, o. J.
- Rawson, David, »Barton Hall, Hereford: A History«, *BHR* 7 (2011), S. 43-67.
- Rea, Tom, *The Life and Labours of David Rea, Evangelist*, Glasgow: Hulbert, 1925.
- Reid, John, *F. W. Grant: His Life, Ministry, and Legacy*, Plainfield, NJ: John Reid Book Fund, 1995.
- [Reid, William] [1822 – 1881], *Literature and Mission of the So-Called Plymouth Brethren, or an Attempt at a Just Estimate of Their Testimony to the Revealed Truth of God*, London: Nisbet, 1875.
- Reid, William [1814 – 1896], *Plymouth Brethrenism Unveiled and Refuted*, Edinburgh: Oliphant, 1875.
- Rennie, Ian S., »Aspects of Brethren Spirituality«, in: *Alive to God: Studies in Spirituality Presented to James Houston*, Hrsg. J. I. Packer und Loren Wilkinson, S. 190-209, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992.
- Reynolds, Lindsay, »The Great ›Plymouth Brethren‹ Controversy in South Western Ontario, 1872 – 1873«, The United Church of Canada Archives.
- Ritchie, John, *Contested Truths of the Word*, Kilmarnock, UK: Ritchie, 1917.
- Ritchie, John, *Donald Munro: A Servant of Jesus Christ*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- Ritchie, John, »Election«, *BM* 13 (1912), S. 76-78, 91-92.
- Ritchie, John, *Foundation Truths of the Faith*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- Ritchie, John, *Foundation Truths of the Gospel: Twelve Bible Readings*, Kilmarnock, UK: Office of The Believer's Magazine, ²1904.
- Ritchie, John, *James Campbell: A Servant of Jesus Christ*. Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.

- [Ritchie, John], »The Young Believer's Question Box«, *BM* 3 (1893), S. 70.
- [Ritchie, John], »The Young Believer's Question Box«, *BM* 5 (1895), S. 22.
- [Ritchie, John], »The Young Believer's Question Box«, *BM* 7 (1897), S. 46.
- [Ritchie, John], »The Young Believer's Question Box«, *BM* ns 7 (1906), S. 82.
- Roach, Adrian, *The Little Flock Hymn Book: Its History and Hymn Writers*, Morganville, NJ: Present Truth, 1974.
- Ross, C. W., *Donald Ross: Pioneer Evangelist of the North of Scotland and United States of America*, Kilmarnock, UK: Ritchie, o. J.
- [Ross, Donald], »Answers to Correspondents«, *BC* 2 (1882), S. 139-140.
- [Ross, Donald], »The Atonement«, *OR* 9 (1896), S. 24-27.
- Ross, Donald, »A Clear Statement«, *W* 69 (1939), S. 5-6.
- [Ross, Donald], »Counter Truths of Scripture«, *NI* 17 (1873), S. 66-70.
- [Ross, Donald], »Creamery«, *BC* 2 (1882), S. 110.
- [Ross, Donald], »His Own Blood«, *BC* 5 (1885), S. 115-116.
- Ross, Donald, »Loose Him, and Let Him Go«, *NEI* 1, 2 (1872), S. 5-6, 14.
- Ross, Donald, »The Lord's Work«, *NEI* 8 (1872), S. 59.
- [Ross, Donald], »Monthly Report«, *NEI* 1 (1872), S. 7.
- Ross, Donald, *The More Excellent Way*, London: Central Bible Truth Depot, o. J.
- [Ross, Donald], »Not Feeling but Knowing«, *BC* 2 (1882), S. 9-12, 18-20, 38-41.
- [Ross, Donald], »Notes of Questions and Answers«, *BC* 5 (1885), S. 153-154, 184-185.
- Ross, Donald, *Our Responsibilities as Christians*, Kilmarnock, UK: John Ritchie, o. J.
- [Ross, Donald], »Question 14«, *BC* 1 (Mai 1881), S. 79-80.
- Ross, Donald, »Question 23«, *BC* 1 (Juli 1881), S. 111-112.
- Ross, Donald, »Question 91«, *BC* 5 (Okt. 1885), S. 153-155.

- Ross, Donald, »Question 96«, *BC* 5 12 (Dez. 1885), S. 184.
- [Ross, Donald], »Questions and Answers«, *OR* 14 (Okt. 1901), S. 153-154.
- [Ross, Donald], »Salvation, How Attained«, *NEI* 6 (Juni 1872), S. 44.
- [Ross, Donald], »A Word to Anxious Ones«, *NI* (August 1874), S. 127.
- Ross, Kenneth R., »Calvinists in Controversy: John Kennedy, Horatius Bonar and the Moody Mission of 1873 – 74«, *SBET* 9:1 (1991), S. 51-63.
- Rouse, J. J., *Pioneer Work in Canada*, Kilmarnock, UK: John Ritchie, 1935.
- Rouwendal, Pieter L., »Calvin's Forgotten Classical Position on the Extent of the Atonement: About Sufficiency, Efficiency, and Anachronism«, *WTJ* 70 (2008), S. 317-335.
- Rowdon, Harold H., »The Brethren Concept of Sainthood«, *VE* 20 (1990), S. 91-102.
- Rowdon, Harold H., »The Early Brethren and Baptism«, *VE* 11 (1979), S. 55-64.
- Rowdon, Harold H., *The Origins of the Brethren 1825 – 1850*, London: Pickering & Inglis, 1967.
- Rowdon, Harold H., »The Problem of Brethren Identity in Historical Perspective«, in: *Piero Guicciardini 1808 – 1886: Un Riformatore Religioso Nell'Europa Dell'Ottocento*, Hrsg. Lorenzo Giorgi und Massimo Rubboli, S. 159-174, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1988.
- Rowdon, Harold H., »Secession from the Established Church in the Early Nineteenth Century«, *VE* 3 (1964), S. 76-88.
- Rowdon, Harold H., *Who Are the Brethren and Does It Matter?*, Exeter, UK: Paternoster, 1986.
- Rupp, Ernest Gordon, *Religion in England 1688 – 1791*, Oxford: Clarendon, 1986.
- Rupp, E. Gordon, und Philip S. Watson, Übers.¹⁵²¹ und Hrsg., *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, Philadelphia: Westminster, 1969.

1521 A. d. H.: Diese bibliografische Angabe bezieht sich auf die Tatsache, dass das vorliegende Werk die relevanten Streitschriften von Erasmus und Luther (*De libero arbitrio* bzw. *De servo arbitrio*) in englischer Übersetzung enthält.

- Ryken, Philip Graham, *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State*, Carlisle, UK: Paternoster, 1999.
- Ryle, J. C., *Light from Old Times*, London, n. p.¹⁵²², 1890.
- S., W., »Unreal Conversions«, W 8 (1898), S. 76-77.
- Sandeen, Ernest R., *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800 – 1930*, 1970, Nachdruck: Grand Rapids: Baker, 1978.
- The Sarnia Observer*.
- Schaff, Philip, Hrsg., *The Creeds of Christendom*, 3 Bde., 1931, Nachdruck: Grand Rapids: Baker, 2007.
- Schneider, Michael, »The Extravagant Side of Brethrenism: The Life of Percy Francis Hall (1801 – 84)«, in: *Witness in Many Lands: Leadership and Outreach among the Brethren*, Hrsg. Tim Grass, S. 17-44, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, 2013.
- Schreiner, Thomas R., »Does Scripture Teach Prevenient Grace in the Wesleyan Sense?«, in: *The Grace of God, the Bondage of the Will*, Bd. 2, Hrsg. Thomas R. Schreiner und Bruce A. Ware, S. 365-382, Grand Rapids: Baker, 1995.
- Schwarz, Berthold, *Leben im Sieg Christi: Die Bedeutung von Gesetz und Gnade für das Leben des Christen bei John Nelson Darby*, Gießen: Brunnen, 2007.
- Scott, Thomas, *The Articles of the Synod of Dort and Its Rejection of Errors: with the history of events which made way for that Synod, as published by the authority of the States-General; and the documents confirming its decisions*, Utica, NY: Williams, 1831.
- Scott, Thomas, *Remarks on the Refutation of Calvinism by George Tomline*, 2 Bde., Philadelphia: Woodward, 1817.
- Scott, Walter, *Exposition of the Revelation of Jesus Christ*, London: Pickering & Inglis, o. J.
- Sell, Alan P. F., *Defending and Declaring the Faith: Some Scottish Examples 1860 – 1920*, Exeter, UK: Paternoster, 1987.

1522 A. d. H.: Diese Abkürzung steht hier höchstwahrscheinlich für »kein Verlag«. Es existiert eine digitalisierte Version dieses Werkes, in der sich diesbezüglich der Vermerk »Chas. J. Thynne, Wycliffe House« findet.
 URL: <https://archive.org/details/lightfromoldtime00ryleuoft> (abgerufen am 22. 7. 2019).

- Sell, Alan P.F., *The Great Debate: Calvinism, Arminianism, and Salvation*, Grand Rapids: Baker, 1983.
- Sellers, Ian, *Nineteenth-Century Nonconformity*, London: Arnold, 1977.
- Shaw, Ian J., *High Calvinists in Action: Calvinism and the City. Manchester and London, c. 1810–1860*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Shaw, Mark R., »Drama in the Meeting House: The Concept of Conversion in the Theology of William Perkins«, *WTJ* 45 (1983), S. 41-72.
- Shedd, William G. T., *Dogmatic Theology*, Hrsg. Alan Gomes, Phillipsburg, NJ: P & R, ³2003.
- Shephard, Thomas, *The Works of Thomas Shepard*, Bd. 1, Nachdruck: Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1991.
- [Short, Rendle], *The Principles of Open Brethren*, Glasgow: Pickering & Inglis, o. J.
- Shuff, Roger N., *Searching for the True Church: Brethren and Evangelicals in Mid-Twentieth-Century England*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2005.
- Sibbes, Richard, *The Works of Richard Sibbes*, Bd. 1, 1862, Nachdruck: Edinburgh: Banner of Truth, 1973.
- Simeon, Charles, *Horae Homileticae*, Bd. 1, London: Holdsworth & Ball, 1832.
- Simpson, Alan, *Puritanism in Old and New England*, Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- Sinnema, Donald, »Calvin and the Canons of Dordt (1619)«, *Church History and Religious Culture* 91 (2011), S. 87-103.
- Smeaton, George, *The Doctrine of the Atonement as Taught by Christ Himself*, Edinburgh: T. & T. Clark, ²1871.
- Smith, Jay E., »The Theology of Charles Finney: A System of Self-Reformation«, *Trinity Journal* 13 (1992), S. 61-93.
- Smith, John Howard, *The Perfect Rule of the Christian Religion: A History of Sandemanianism in the Eighteenth Century*, Albany: State University of New York Press, 2008.
- S[nell], H. H., »Atonement«, *CF* 11 (1884), S. 118-125.

- S[nell], H.H., *The Collected Writings of H.H. Snell*, Jackson, NJ: Present Truth, 2003.
- S[nell], H.H., *Streams of Refreshing from the Fountain of Life*, London: Broom, 1877.
- Soltau, Henry W., *The Holy Vessels and Furniture of the Tabernacle*, 1851, Nachdruck: Grand Rapids: Kregel, 1971.
- Soltau, Henry W., *The Soul and Its Difficulties: A Word to the Anxious*, London: Yapp, o. J.
- Soltau, Henry W., *The Tabernacle, the Priesthood, and the Offerings*, London: Morgan & Scott, o. J.
- Spellman, W.M., *The Latitudinarians and the Church of England, 1660 – 1700*, Athens: University of Georgia Press, 1993.
- Spurgeon, C.H., *An All-Round Ministry: Addresses to Ministers and Students*, 1900, Nachdruck: Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1960.
- Spurgeon, C.H., *Autobiography: Volume 1: The Early Years 1834 – 1859*, rev. Auflage, Edinburgh: Banner of Truth, 1962.
- Spurgeon, C.H., *Autobiography: Volume 2: The Full Harvest 1860 – 1892*, rev. Auflage, Edinburgh: Banner of Truth, 1973.
- Spurgeon, C.H., *Metropolitan Tabernacle Pulpit*, Bd. 14, London: Passmore & Alabaster, 1869.
- Spurgeon, C.H., »The Present Position of Calvinism in England«, *The Sword and the Trowel* (Febr. 1874), S. 49-53.
- Spurr, John, »Latitudinarianism« and the Restoration Church«, *Historical Journal* 31 (1988), S. 61-82.
- Spurr, John, *The Restoration Church of England, 1646 – 1689*, New Haven: Yale University Press, 1991.
- Stanley, Charles, »Are You Saved? The Churchman's Answer to the Question«, *TNO* 28 (1885), S. 184-187, 220-224.
- Stanley, Charles, *The Atoning Death of the Son of God*, Nachdruck: Addison, IL: Bible Truth Publishers, 1979.
- Stanley, Charles, »C. S.« *Tracts*, 6 Bde., London: Morrish, o. J.
- Stanley, Charles, »The Doctrines of the Salvation Army Compared with Scripture«, in: »C. S.« *Tracts*, Bd. 6, London: Morrish, o. J.

- Stanley, Charles, »Election«, in: »C. S.« *Tracts*, Bd. 5, London: Morrish, o.J.
- Stanley, Charles, »Free Will«, *TNO* 33 (1890), S. 19-26, 29-36.
- Stanley, Charles, *On the Epistle to the Romans*, London: Morrish, 1885.
- Stanley, Charles, *Plain Words to Ritualists on Their Way to Rome*, no. 2, *Baptismal Regeneration: The Council of Trent Tested by the Word of God*, London: Morrish, o. J.
- Stanley, Charles, *The Way the Lord Hath Led Me; or, Incidents of Gospel Work*, London: Morrish, o. J. (deutsche Ausgabe: *Wie der Herr mich führte*, Neustadt/Weinstr.: Ernst-Paulus-Verlag, 2000).
- Stanley, Charles, »What a Contrast«, *Railway Tracts* no. 7, London: Morrish, o. J.
- Steele, Daniel, *A Substitute for Holiness or, Antinomianism Revived; or the Theology of the So-Called Plymouth Brethren Examined and Refuted*, ³1887, Nachdruck: New York: Garland, 1984.
- Stephen, Leslie, und Sidney Lee, Hrsg., *Dictionary of National Biography*, 22 Bde., Nachdruck: Oxford: Oxford University Press, 1967 – 1968.
- Stevenson, Mark R., »The Brethren and Systematic Theology: Outspoken Objectors; Unconscious Practitioners«, in: *Bible and Theology in the Brethren Movement*, Hrsg. Neil T.R. Dickson und T.J. Marinello, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, erscheint demnächst.
- Stevenson, Mark R., »Canadian Opposition to Brethren Evangelists: The Great ›Plymouth Brethren‹ Controversy in South-Western Ontario, 1872 – 73«, in: *Brethren and Mission*, Hrsg. Neil T.R. Dickson und T.J. Marinello, S. 241-250, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, 2016.
- Stevenson, Mark R., »The Doctrines of Grace in an Unexpected Place: Nineteenth-Century Brethren Soteriology«, *In Writing* 123 (2013), S. 4-17.
- Stevenson, Mark R., »Early Brethren Leaders and the Question of Calvinism«, *BHR* 6 (2010), S. 2-33.

- Stevenson, Mark R., »Whose Theology Is This? Dave Hunt's Misrepresentation of Calvinism«, *Emmaus Journal* 15.1 (2006), S. 3-44.
- Stevenson, Peter K., *God in Our Nature: The Incarnational Theology of John McLeod Campbell*, Carlisle, UK: Paternoster, 2004.
- Stewart, Kenneth J., »The Points of Calvinism: Retrospect and Prospect«, *SBET* 26 (Herbst 2008), S. 187-203.
- Stewart, Kenneth J., *Restoring the Reformation: British Evangelicalism and the Francophone »Réveil« 1816–1849*, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2004.
- Stewart, Kenneth J., »The Strange Reemergence of the ›Points‹ of Calvinism in England: 1700 – 1820«, unveröffentlicht, o. J.
- Stewart, Kenneth J., *Ten Myths about Calvinism: Recovering the Breadth of the Reformed Tradition*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2011.
- Stokes, George T., »John Nelson Darby«, *Contemporary Review* 48 (1885), S. 537-552.
- Stoney, J. B., *Ministry*, Bd. 5, Kingston-on-Thames: Stow Hill Bible and Tract Depot, 1964.
- Stoney, J. B., »The Objective and Subjective«, in: *Ministry*, Bd. 8, 1896, Nachdruck: Lancing: Kingston Bible Trust, o. J.
- Strachan, R., *Wandering Lights: A Stricture on the Doctrines and Methods of Brethrenism*, Toronto: Briggs, [1880].
- Strivens, Robert, »The Thought of Philip Doddridge in the Context of Early Eighteenth-Century Dissent«, PhD-Dissertation, University of Stirling 2011.
- Stuart, C. E., *An Outline of St. Paul's Epistle to the Romans*, London: E. Marlborough, ²1900.
- Stuart, C. E., »Propitiation«, *CF* 7 (1880), S. 244-251, 274-277.
- Stuart, C. E., »Repentance and the Preaching of It«, *BT* 7 (1868), S. 153-155.
- Stuart, C. E., »Substitution«, *CF* 11 (1884), S. 297-306.
- Stuart, C. E., *Tracings from the Gospel of John; or, Records of the Incarnate Word*, London: Marlborough, o. J.
- Stunt, Timothy C. F., *Early Brethren and the Society of Friends*, Pinner: C. B. R. F. Publications, 1970.
- Stunt, Timothy C. F., *The Elusive Quest of the Spiritual Malcontent:*

- Some Early Nineteenth-Century Ecclesiastical Mavericks*, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015.
- Stunt, Timothy C. F., *From Awakening to Secession: Radical Evangelicals in Switzerland and Britain 1815 – 35*, Edinburgh: T. & T. Clark, 2000.
- Stunt, Timothy C. F., »John Nelson Darby: Contexts and Perceptions«, in: *Protestant Millennialism, Evangelicalism and Irish Society, 1790–2005*, Hrsg. Crawford Gribben und Andrew R. Holmes, S. 83-98, Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2006.
- Stunt, Timothy C. F., »John Nelson Darby – The Scholarly Enigma«, *BAHNR* 2 (2003), S. 70-74.
- Stunt, Timothy C. F., »Trinity College, John Darby and the Powerscourt Milieu«, in: *Beyond the End: The Future of Millennial Studies*, Hrsg. Joshua Searle und Kenneth G. C. Newport, S. 47-74, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2012.
- Stunt, W. T., et al., *Turning the World Upside Down: A Century of Missionary Endeavour*, Bath, UK: *Echoes of Service*, 2013.
- Summerton, Neil, »The Theology of George Müller«, in: *Bible and Theology in the Brethren Movement*, Hrsg. Neil T. R. Dickson und T. J. Marinello, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, erscheint demnächst.
- Sweetnam, Mark, und Crawford Gribben, »J. N. Darby and the Irish Origins of Dispensationalism«, *JETS* 52 (September 2009), S. 569-577.
- The Sword and the Trowel*.
- Taylor, W. Elfe, Hrsg., *Passages from the Diary and Letters of Henry Craik of Bristol*, London: Shaw, 1866.
- Things New and Old*.
- Thomas, G. Michael, *The Extent of the Atonement: A Dilemma for Reformed Theology from Calvin to the Consensus*, Carlisle, UK: Paternoster, 1997.
- Thompson, Joseph, »The Influence of D. L. Moody on Irish Presbyterianism«, in: *Ebb and Flow: Essays in Church History in Honour of R. Finlay G. Holmes*, Hrsg. W. Donald Patton, S. 119-140, Belfast: Presbyterian Historical Society of Ireland, 2002.

- Thuesen, Peter J., *Predestination: The American Career of a Contentious Doctrine*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Tillotson, John, *The Works of the Most Reverend Dr. John Tillotson*, Bd. 8: *Sermons on Several Subjects and Occasions*, London 1757.
- Tomline, George, *A Refutation of Calvinism*, London: Cadell & Davies, ³1811.
- Toon, Peter, *The Emergence of Hyper-Calvinism in English Nonconformity, 1689–1765*, London: Olive Tree, 1967.
- Toplady, Augustus, *The Works of Augustus Toplady*, B.A., 1794, Nachdruck: Harrisonburg, VA: Sprinkle, 1987.
- Torrance, Thomas F., *Scottish Theology: From John Knox to John McLeod Campbell*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.
- T[rench?], G. F., »Substitution in Relation to the Unconverted«, *W 8* (1898), S. 179-180.
- Trotter, W., *A Full Christ for Empty Sinners: Thoughts on John vi*, 1865, Nachdruck: London: Carter, 1896.
- Trotter, W., »Man's Will and God's Grace«, *BT 14* (1883), S. 362-364; 373-375.
- [Trotter, W.], »No Man Becomes a Child of God by an Act of His Own Will«, *Present Testimony 8* (1856), S. 306-318.
- Trotter, W., *The Origin of (So Called) Open-Brethrenism*, Lancing: Kingston Bible Trust, o. J.
- Trotter, W., *Plain Papers on Prophetic and Other Subjects*, rev. Auflage, New York: Loizeaux, o. J.
- Trueman, Carl R., *The Claims of Truth: John Owen's Trinitarian Theology*, Carlisle, UK: Paternoster, 1998.
- Turner, W. G., *John Nelson Darby*, London: Hammond, 1944¹⁵²³ (deutsche Ausgabe: E. V. Tanner [Übers.], *John Nelson Darby: Ein Lebensbild*, Huttwil/Bern: Müller-Kersting, 1928).
- Turner, W. G., *Unknown and Well Known: A Biography of John Nelson Darby*, rev. Auflage, Hrsg. Edwin N. Cross, London: Chapter Two, 2006.

1523 A. d. H.: Laut Internet-Angaben ist bereits 1926 eine englischsprachige Ausgabe dieser Darby-Biografie im gleichen Verlag erschienen. Von daher ist es möglich, dass die deutsche Ausgabe 1928 veröffentlicht wurde.

- Tyacke, Nicholas, *Anti-Calvinists: The Rise of English Arminianism c. 1590 – 1640*, Oxford: Clarendon, 1990.
- Tyerman, Luke, *The Life and Times of the Rev. John Wesley, M.A.*, Bd. 1, London: Hodder & Stoughton, 1890.
- Tyerman, Luke, *The Life of the Rev. George Whitefield*, 2 Bde., London: Hodder & Stoughton, 1876.
- van Asselt, Willem, »Christ's Atonement: A Multi-Dimensional Approach«, *CTJ* 38 (2003), S. 52-67.
- VanDoodewaard, William, *The Marrow Controversy and Seceder Tradition: Atonement, Saving Faith, and the Gospel Offer in Scotland (1718 – 1799)*, Grand Rapids: Reformation Heritage, 2011.
- van 't Spijker, Willem, »Bucer's Influence on Calvin: Church and Community«, in: *Martin Bucer: Reforming Church and Community*, Hrsg. D.F. Wright, S. 32-44, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- van 't Spijker, Willem, »Prädestination bei Bucer und Calvin: Ihre gegenseitige Beeinflussung und Abhängigkeit«, in: *Calvinus Theologus*, Hrsg. Wilhelm Neuser, S. 85-111, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1976.
- Veitch, Thomas Stewart, *The Story of the Brethren Movement*, London: Pickering & Inglis, [1933].
- Venn, Henry, Jr., Hrsg., *The Life and a Selection from the Letters of the Late Henry Venn*, London: Piccadilly, 1836.
- Vlach, Michael J., »Penal Substitution in Church History«, *The Master's Seminary Journal* 20.2 (2009), S. 199-214.
- W., P., »O God! That I Might Know My Sins Forgiven«, *Gospel Messenger* 1 (1885), S. 266-269.
- Walker, John, *Essays and Correspondence, Chiefly on Scriptural Subjects, by the Late John Walker*, Bd. 1, Hrsg. William Burton, London: Longman, 1838.
- Walker, John, *Seven Letters to a Friend on Primitive Christianity; in which Are Set Forth the Faith and Practice of the Apostolic Churches*, 1819, Nachdruck: London: Kempster, 1874.

- Wallace, Dewey D., Jr., *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525 – 1695*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.
- Wallace, Dewey D., Jr., *Shapers of English Calvinism, 1660 – 1714: Variety, Persistence, and Transformation*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Walsh, John, Colin Haydon und Stephen Taylor, *The Church of England c. 1689 – c. 1833: From Toleration to Tractarianism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Ward, John Percy, »The Eschatology of John Nelson Darby«, PhD-Dissertation, University of Gloucestershire 2009.
- Warfield, Benjamin Breckinridge, *The Works of Benjamin B. Warfield*, Bd. 5, *Calvin and Calvinism*, 1931, Nachdruck: Grand Rapids: Baker, 1991.
- Warfield, Benjamin Breckinridge, *The Works of Benjamin B. Warfield*, Bd. 9, *Studies in Theology*, 1932, Nachdruck: Grand Rapids: Baker, 1991.
- Watts, Michael, *The Dissenters: From the Reformation to the French Revolution*, Oxford: Clarendon, 1978.
- Weremchuk, Max S., *John Nelson Darby*, Neptune, NJ: Loizeaux, 1992 (deutsche Ausgabe: *John Nelson Darby und die Anfänge einer Bewegung*, Bielefeld: CLV, 1988).¹⁵²⁴
- Wesley, John, *The Works of John Wesley*, Bd. IV, 1872, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1984.
- Wesley, John, *The Works of John Wesley*, Bd. V, 1872, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1984.
- Wesley, John, *The Works of John Wesley*, Bd. VII, 1872, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1984.
- Wesley, John, *The Works of John Wesley*, Bd. X, 1872, Nachdruck: Peabody, MA: Hendrickson, 1984.

1524 A. d. H.: Es sei hier angemerkt, dass die deutsche Ausgabe zuerst erschien und dann ins Englische übersetzt wurde (und nicht umgekehrt, wie dies bei vielen anderen Werken der Fall ist).

- West, Gerald T., *From Friends to Brethren: The Howards of Tottenham – Quakers, Brethren, and Evangelicals*, Hrsg. Tim Grass, Troon: Brethren Archivists and Historians Network, 2016.
- West, Gerald T., »John Eliot Howard: From Friend to Brother«, in: *The Growth of the Brethren Movement: National and International Experiences*, Hrsg. Neil T.R. Dickson und Tim Grass, S. 35-48, Milton Keynes, UK: Paternoster, 2006.
- Whelan, Irene, *The Bible War in Ireland: The »Second Reformation« and the Polarization of Protestant-Catholic Relations, 1800 – 1840*, Madison: University of Wisconsin Press, 2005.
- Whitby, Daniel, *A Discourse Concerning the True Import of the Words Election and Reprobation and the Things Signified by Them in the Holy Scripture*, London: Rivington, ⁴1817.
- Whitefield, George, *Letters of George Whitefield: For the Period 1734 – 1742*, 1771, Nachdruck: Edinburgh: Banner of Truth, 1976.
- Whitefield, George, *The Works of the Reverend George Whitefield, M.A.*, Bd. 4, London 1771.
- The Whole Proceedings before the Presbytery of Dumbarton, and Synod of Glasgow and Ayr, in the Case of the Rev. John M'Leod Campbell, Minister of Row*, Greenock: Lusk, 1831.
- »Whose Faith Follow«, *BM* (Juli 2006), S. 215.
- Wilberforce, Robert Isaac, und Samuel Wilberforce, *The Life of William Wilberforce*, Bd. 3, London: Murray, 1838.
- Williams, Edward, *A Defence of Modern Calvinism: Containing an Examination of the Bishop of Lincoln's Work, Entitled a Refutation of Calvinism*, London: Black, 1812.
- Williams, Garry J., »Enlightenment Epistemology and Eighteenth-Century Evangelical Doctrines of Assurance«, in: *The Advent of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities*, Hrsg. Michael A. G. Haykin und Kenneth J. Stewart, S. 345-374, Nashville: B & H, 2008.
- Williams, Garry J., »Penal Substitutionary Atonement in the Church Fathers«, *EQ* 8.3 (2011), S. 195-216.
- The Witness*.

- Wolffe, John, *The Expansion of Evangelicalism: The Age of Wilberforce, More, Chalmers and Finney*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 2007.
- W[olston], W. T. P., »Do You Hope, or Know, that You Have Eternal Life?«, *God's Glad Tidings* 5 (1876), S. 213-218.
- Wood, Darren Cushman, »John Wesley's Use of the Atonement«, *Asbury Journal* 62.2 (2007), S. 55-70.
- Yeager, Jonathan, »The Roots of Open Brethren Ecclesiology: A Discussion of the Nature of the Church Compared to the Ecclesiology of the Darbyite Brethren, 1825 – 1848«, theologische Masterarbeit, Regent College 2006.

Henry Allen Ironside

Die Brüderbewegung



Ein historischer Abriss

352 Seiten, Paperback (Klappenbroschur)
ISBN 978-3-86699-288-7

H. A. Ironsides historischer Abriss der sogenannten »Brüderbewegung« gilt heute noch als eine der besten und lesbarsten Geschichten der Bewegung, die je verfasst wurden. Sie ist nicht nur flüssig zu lesen, sondern auch ehrlich und fair. Dies ist ein ungeschönter Bericht, geschrieben von einem Mann mit einer tiefen Liebe für die Bewegung – die er mit ganzer Überzeugung auf das Wirken Gottes zurückführte – und die daran Beteiligten. Ironside war viele Jahre in der Brüderbewegung engagiert, und auch als er Hauptpastor an der Moody Church in Chicago geworden war, verfolgte er ihre Entwicklung stets mit wachem Auge und nahm Anteil an ihren Freuden und Leiden.

H. A. Ironside (1876 – 1951) ist einer der bekanntesten evangelikalischen Prediger und Autoren des 20. Jahrhunderts. Man nannte ihn respekt- und liebevoll »Erzbischof des Fundamentalismus«. In seinen 18 Jahren als Pastor der Moody Church kam unter seiner Predigt jeden Sonntag mindestens eine Person zum Glauben an Christus. Ironside verfasste u. a. Kommentare zu 51 Büchern der Bibel, und durch die große Klarheit seiner mündlichen und schriftlichen Verkündigung gelangten weltweit Hunderttausende zu einer tieferen Kenntnis des Wortes Gottes.

Charles H. Spurgeon

Hast du mich lieb?



Neutestamentliche Predigten

288 Seiten, Hardcover

ISBN 978-3-89397-301-9

»Hast du mich lieb?« – das ist die Frage, die alle Mauern von Selbstgerechtigkeit, Stolz, Hochmut, Eigenwillen und Gleichgültigkeit durchbricht und ins »Schwarze« trifft. Es ist die Frage, die lebensentscheidend ist, denn die Antwort darauf wird die Qualität und Zielsetzung unseres Lebens bestimmen und hat Konsequenzen bis in die Ewigkeit. Alle anderen Fragen und Probleme werden zweitrangig, wenn wir uns dieser wichtigsten aller Fragen stellen – und gebe Gott, dass diese ergreifenden Predigten Spurgeons über neutestamentliche Texte unsere Herzen bewegen, eine Antwort auf Seine Liebe zu finden.

