

Die biblische Grundlage der Evangelisation

Von John R. W. Stott

Einleitung

Vielleicht erscheint es seltsam, wenn ich bei einem solchen Kongreß, auf dem Menschen aus den verschiedenen Kulturen vertreten sind, damit beginne, daß ich zwei typisch englische Gestalten aus der Dichtung zitiere: Alice im Wunderland und Stöpsel. Mit großer Wahrscheinlichkeit haben manche von Ihnen nie etwas von den beiden gehört. Aber das schadet nichts. Ich glaube dennoch, daß der Ausschnitt aus ihrem Gespräch für Sie wertvoll sein wird.

»Wenn *ich* ein Wort gebrauche«, sagte Stöpsel in ziemlich verächtlichem Ton, »dann hat es die Bedeutung, die ich ihm zumesse, nicht mehr und nicht weniger.«

»Die Frage ist«, sagte Alice, »ob du Wörtern verschiedene Bedeutung geben *kannst*.«

»Die Frage ist einfach«, sagte Stöpsel, »wer hier zu sagen hat.«

Die Streitfrage zwischen Alice und Stöpsel – ob man die Bedeutung von Wörtern manipulieren kann oder ob Wörter eine unverletzliche Eigenständigkeit haben – spielt auch in der Gegenwart eine Rolle. Die Kirche in unserer Zeit erscheint manchmal wie eine Art theologisches Wunderland, in dem zahlreiche »Stöpsel« ihr Vergnügen daran finden, mit Wörtern zu spielen und ihnen eine Bedeutung beizulegen, wie sie es gern möchten.

Ich habe nun die Aufgabe bekommen, eine Reihe von sachlich nahe beieinanderstehenden Wörtern aufzugreifen, die in der gegenwärtigen Debatte im Vordergrund stehen – Mission, Evangelisation, Dialog, Heil, Bekehrung –, und zu versuchen, sie biblisch zu definieren.

Bitte, verstehen Sie meine Absicht nicht falsch! Es geht mir nicht darum, einige ökumenische Kegel aufs Korn zu nehmen, um sie mit einigen gutgezielten evangelikalen Kugeln abzuschleßen, so daß wir alle unseren leichten Sieg beklatschen können. Wir wissen alle, daß während der letzten paar Jahre, besonders zwischen Uppsala 1968 und Bangkok 1973, die ökumenisch-evangelikalen Beziehungen sich verhärtet haben, so daß es zu einer Art Konfrontation gekommen ist. Ich möchte die Situation nicht verschlimmern. Ich bin einerseits überzeugt, daß in der ökumenischen Denkweise manches verkehrt ist. Aber ich will ebenso offen zugeben, daß meines Erachtens auch manche unserer evangelikalen Formulierungen falsch sind. Es scheint bei vielen ökumenischen Christen so, als hätten sie kaum angefangen zu lernen, unter der Autorität der Schrift zu leben. Wir Evangelikalen sind der Meinung, daß wir es tun, und zweifellos haben wir die ehrliche Absicht – aber zeitweilig sind wir sehr wählerisch hinsichtlich bestimmter biblischer Wahrheiten, denen wir uns unterstellen, und manchmal sind die Traditionen der evangelikalen Väter mehr von einer bestimmten Kultur als von der Schrift bestimmt.

Deshalb möchte ich in meinem Referat auch einige evangelikale Bußtöne anklingen lassen. Ja, es ist meine Hoffnung, daß auf diesem ganzen Kongreß mehr evangelikale Buße als evangelikaler Triumphalismus sichtbar wird. Sowohl unser Bekenntnis als auch unser Auftreten sind bei weitem nicht vollkommen. Wir haben uns von unseren ökumenischen Kritikern Wichtiges sagen zu lassen. In manchen Fällen lehnen sie mit unserer evangelikalen Position nicht zugleich eine biblische Wahrheit ab, sondern eher deren evangelikales Zerrbild.

Da ich gebeten wurde, über »das Wesen biblischer Evangelisation« zu sprechen, werde ich versuchen, dieses von der Schrift her klarzulegen und auf diese Weise das ökumenische wie das evangelikale Denken dem gleichen unabhängigen und objektiven Test zu unterziehen. Wenn beide Seiten dazu bereit sind, braucht es keiner wie »Stöpsel« zu machen und Wörter nach eigenem Gutdünken zurechtzubiegen.

1. Mission

Das erste Wort ist »Mission«; von ihm müssen wir ausgehen.

In der Vergangenheit – wenigstens bis zur Weltmissionskonferenz in Willingen 1952 – galt es als selbstverständlich, daß Mission und Evangelisation, Missionen und evangelistische Unternehmungen, Missionare und Evangelisten mehr oder weniger synonyme Begriffe darstellten. »Im Leben der Kirche«, so sagte Erzbischof Randall Davidson am ersten Abend der Konferenz von Edinburgh 1910, »müssen die Missionen an zentraler Stelle stehen und nirgendwo anders.« Ich glaube nicht, daß er das Wort »Missionen« in irgendeinem speziellen oder fachlichen Sinne gebraucht hat, so wie auch bei der Gründung der »Abteilung für Weltmission und Evangelisation« die Ausdrücke »Weltmission« und »Evangelisation« nicht so scharf voneinander unterschieden wurden.

Neuerdings wird das Wort »Mission« jedoch in einem weiteren und umfassenderen Sinne gebraucht, wobei es Evangelisation einschließt, aber nicht damit identisch ist. Ich sehe keinen Grund, warum wir uns dieser Entwicklung entgegenstellen sollten. »Mission« ist eine Tätigkeit Gottes, die unmittelbar aus dem Wesen Gottes hervorgeht. Der lebendige Gott der Bibel ist ein sendender Gott – und das bedeutet ja »Mission«. Er sandte die Propheten nach Israel. Er sandte seinen Sohn in die Welt. Sein Sohn sandte die Apostel aus, dann die Siebzig, dann die Gemeinde. Er hat auch der Gemeinde den Geist gesandt und sendet ihn heute in unsere Herzen.

So entspringt die Mission der Gemeinde aus der Mission Gottes und muß nach ihrem Muster geschehen. »Wie mich der Vater gesandt hat«, sagte Jesus, »so sende ich euch« (Joh. 20,21; vgl. 17,18). Wenn wir also das Wesen der Sendung der Gemeinde verstehen wollen, müssen wir das Wesen des Sohnes verstehen. Das heißt natürlich nicht, daß die Gemeinde es ihm in allem gleichtun kann; denn er kam, um für die Sünden der Welt zu sterben. Dennoch können wir sagen, daß er uns vor allem in zweifacher Hinsicht sendet, so wie er gesandt wurde.

Erstens: Er sendet uns *in die Welt*. Denn er wurde in die Welt gesandt. Und er kam in die Welt. Er schwebte nicht hernieder wie ein Besucher aus dem Weltraum zu einem kurzen Besuch.

Auch kam er nicht wie ein Ausländer, der seine fremde Kultur mitbrachte. Nein! Er nahm unser Menschsein, unser Fleisch und Blut an. Er wurde wirklich einer von uns, er erfuhr unsere Schwachheit, unsere Leiden, unsere Versuchungen. Er trug sogar unsere Sünde und starb unseren Tod.

Und nun sendet er uns »in die Welt«, damit wir uns mit anderen gleichstellen, so wie er sich mit uns gleichstellte, damit wir verwundbar werden wie er. Sicher ist es ein für uns Evangelikale besonders typisches Versagen, daß wir diesen Grundzug der Fleischwerdung selten ernstgenommen haben. »Wie unser Herr unser Fleisch angenommen hat«, heißt es in dem Bericht von Mexiko City 1963, »so ruft er uns auf, die säkulare Welt anzunehmen. Das läßt sich leicht sagen, aber nur unter Opfern tun« (*Zeugnis auf sechs Kontinenten*, hrsg. von R. K. Orchard 1964, S. 151 d. engl. Ausgabe). Aber es liegt uns näher, den Menschen aus einer gewissen

Entfernung das Evangelium zuzurufen, als uns tiefer mit ihnen einzulassen, um uns in ihre Probleme hineinzudenken und ihre Nöte mit ihnen zu empfinden.

Zweitens: Christus sendet uns in die Welt, um zu *dienen*. Denn er kam, um zu dienen. Nicht nur, um zu suchen und zu retten, nicht nur, um zu predigen, sondern viel allgemeiner, um zu dienen. So hat er es gesagt. Seine Zeitgenossen waren vertraut mit Daniels Bild vom Menschensohn, der die Herrschaft übernimmt und dem alle Völker dienen (7,14). Aber Jesus wußte, daß er dienen mußte, bevor man ihm diente, und daß er Leiden erdulden mußte, bevor er die Herrschaft empfangen konnte. Deshalb hat er zwei anscheinend unvereinbare alttestamentliche Vorstellungen miteinander verbunden, Daniels Menschensohn und Jesajas leidenden Gottesknecht; und er hat gesagt: »Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, daß er sich dienen lasse, sondern daß er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für viele« (Mark. 10,45). Einzig dastehend ist hierbei, daß er kam, »um sein Leben zu geben«, um zu sterben. Aber dieses höchste Sühnopfer war der Höhepunkt in einem Leben des Dienstes. Bei seinem öffentlichen Auftreten verkündigte er das Reich Gottes und lehrte, was das Kommen des Gottesreiches mit sich bringt; er machte hungrige Mäuler satt und wusch schmutzige Füße, er heilte die Kranken, tröstete die Traurigen und weckte die Toten auf. Er gab sich in selbstlosem Dienst für andere hin.

Nun sagte er uns: So wie der Vater mich in die Welt gesandt hat, so sende ich euch. Unsere Mission soll, wie die seine, eine Mission des Dienstes sein. Er gab seine hohe Stellung auf und nahm Knechtsgestalt an (Phil. 2,7). Das müssen wir auch tun. Er stellt uns ein vollkommenes Modell des Dienstes vor und sendet seine Gemeinde in die Welt, damit sie eine dienende Gemeinde ist. Müssen wir nicht diesen biblischen Schwerpunkt wiedergewinnen? In vieler Hinsicht neigten wir (besonders die von uns, die aus Europa und Nordamerika kommen) in unserer Haltung und in unseren Unternehmungen mehr dazu, Herren zu sein, als zu dienen. Aber finden wir die richtige Verbindung von Evangelisation und sozialem Handeln nicht gerade dann, wenn wir die Rolle des Dienens übernehmen? Denn beide sollten echter Ausdruck des Dienstes sein, zu dem wir in die Welt gesandt wurden. Nun könnte jemand fragen, wie diese Vorstellung von Mission als Dienst mit dem Missionsbefehl des auferstandenen Herrn in Einklang zu bringen sei. Ich wage zu behaupten, daß wir diesem Befehl in unserem christlichen Denken oft einen zu hohen Rang geben; vielleicht deshalb, weil er die letzte Anweisung ist, die Jesus gab, bevor er zum Vater ging. Bitte, verstehen Sie mich jetzt nicht falsch! Ich glaube, daß die ganze Gemeinde unter der Verpflichtung steht, dem Auftrag des Herrn zu gehorchen, das Evangelium allen Völkern zu bringen. Aber es liegt mir auch daran, daß wir ihn nicht als den einzigen Befehl ansehen, den Jesus uns hinterlassen hat. Er zitiert auch 3. Mose 19,18: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!« Er nannte es »das zweite und zugleich große Gebot« (das zweite an Bedeutung nur gegenüber dem obersten Gebot, Gott von ganzem Herzen zu lieben) und hat es in der Bergpredigt näher erläutert. Er bestand darauf, daß in Gottes Wortschatz bei unserem Nächsten auch unser Feind eingeschlossen ist, und daß lieben »Gutes tun« heißt, nämlich uns hinzugeben, um dem Wohl des Nächsten zu dienen.

Hier haben wir also zwei Anweisungen: ein großes Gebot: »Liebe deinen Nächsten!« und einen großen Auftrag: »Geht hin und macht zu Jüngern!« In welchem Verhältnis stehen beide zueinander? Manche von uns verhalten sich so, als ob wir beide für identisch hielten. Das würde heißen: Wenn wir jemandem das Evangelium mitgeteilt haben, sind wir unserer Verantwortung zur Nächstenliebe voll nachgekommen. Aber das stimmt nicht. Das Liebesgebot wird durch den Missionsauftrag weder inhaltlich erläutert noch erschöpft oder verdrängt. Der eigentliche Sinn des Missionsauftrags besteht darin, zu der Liebe zum Nächsten und dem Dienst am Nächsten noch eine neue und dringliche Dimension christlichen Lebens hinzuzufügen. Wenn wir wirklich unseren Nächsten lieben, werden wir ihm ohne Zweifel die Frohe

Botschaft von Jesus weitersagen. Aber ebenso werden wir nicht an dieser Stelle Halt machen, wenn wir wirklich unseren Nächsten lieben.

So werden wir wie Jesus in die Welt gesandt, um zu dienen. Denn das ist der natürliche Ausdruck unserer Nächstenliebe. Wir lieben, wir geben, wir dienen. Und darin leitet uns kein verstecktes Motiv (oder sollte es doch nicht tun). Gewiß fehlt dem Evangelium die Glaubwürdigkeit, wenn wir, die es verkündigen, nur an Seelen interessiert sind und uns nicht um das äußere Wohlergehen der Menschen, ihre Lebensumstände und menschliche Gemeinschaft kümmern. Doch der Grund für die Übernahme sozialer Verantwortung ist nicht darin zu sehen, daß dem Evangelium eine sonst fehlende Glaubwürdigkeit verliehen werden soll; vielmehr handelt es sich um schlichtes und einfaches Mitleiden. Liebe hat es nicht nötig, sich zu rechtfertigen. Sie findet einfach ihren Ausdruck im Dienen, wenn sie irgendwo Not erkennt.

»Mission« ist also nicht ein Wort für alles, was die Gemeinde tut (z. B. auch für Gottesdienst). »Die Kirche ist Mission« klingt gut, aber es ist eine Übertreibung. Auch umfaßt das Wort »Mission« nicht alles, was Gott in der Welt tut. Denn Gott ist der Schöpfer und ist in der Welt ständig wirksam in Vorsehung, in allgemeiner Gnade und im Gericht; ganz zu schweigen von den Zielen, mit denen er seinen Sohn, seinen Geist, seine Apostel und seine Gemeinde in die Welt sandte. »Mission« beschreibt vielmehr alles, was die Gemeinde tun soll aufgrund ihrer Sendung in die Welt. »Mission« umfaßt die doppelte Berufung der Gemeinde, »das Salz der Erde« und »das Licht der Welt« zu sein. Denn Christus *sendet* die Gemeinde über die Erde, um ihr Salz zu sein, und *sendet* die Gemeinde in die Welt, um ihr Licht zu sein.

Die beiden kontroversen ökumenischen Berichte über die missionarische Struktur der Gemeinde, die 1968 unter dem Titel »*Die Kirche für andere*« veröffentlicht wurden, haben uns Evangelikalen manches zu sagen. Einen Teil seiner Aussagen könnten wir nicht übernehmen, aber viele andere sind Ansporn und Anruf für uns. Gerade hinsichtlich unseres augenblicklichen Themas »Mission« vernehmen wir hier den Aufruf an die Gemeinde, »exzentrisch« zu leben, ihr Zentrum nicht in ihr selbst, sondern außerhalb ihrer selbst zu finden, »sich nach außen der Welt zuzuwenden« und in Wahrheit eine »Kirche für andere« zu sein. Eine solche Revolution von Innen nach außen würde in unseren Gemeindestrukturen zu einer radikalen Veränderung führen. Darin muß man dem Bericht Recht geben, daß er viele von ihnen als »häretische Strukturen« brandmarkt weil sie das Evangelium verleugnen und die Mission Gottes hindern. Wir sind viel zu oft »wartende Gemeinden«, die erwarten, daß die Leute zu ihnen kommen sollen. Wir müssen unsere »Komm-her-Strukturen« durch »Geh-hin-Strukturen« ersetzen (S. 17-19 d. engl. Fassung). Das alles ist in dem Wort »Mission« eingeschlossen.

2. Evangelisation

Evangelisation ist ein wesentlicher Bestandteil der Sendung der Gemeinde. Worin besteht sie?

Euangelizomai heißt das *Evangelium*, »die gute Botschaft« bringen bzw. bekanntmachen. Einmal oder zweimal wird es im Neuen Testament im Sinne einer einfachen Nachrichtenübermittlung gebraucht: als Timotheus Paulus die gute Nachricht vom Glauben und der Liebe der Thessalonicher überbrachte (1. Thess. 3,6), und als der Engel Gabriel Zacharias die gute Nachricht übermittelte, daß seine Frau Elisabeth einen Sohn bekommen sollte (Luk. 1,19). Aber der übliche Gebrauch des Tätigkeitswortes bezieht sich auf die gute Botschaft im christlichen Sinne. Evangelisation bedeutet ihrem Wesen nach die Ausbreitung dieser Botschaft. Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen.

Erstens: Wenn wir den Begriff Evangelisation bestimmen wollen, dürfen wir dabei nicht schon an die *Ergebnisse* der Evangelisation denken; denn in diesem Sinne wird das Wort im

Neuen Testament nicht gebraucht. Normalerweise kommt das Tätigkeitswort in der Form des Mediums vor. Gelegentlich wird es absolut gebraucht, z. B.: »dort evangelisierten sie«, was bedeutet »dort verkündigten sie das Evangelium« (Apg. 14,7; vgl. Röm. 15,20). Gewöhnlich wird jedoch etwas hinzugefügt: entweder die Botschaft, die verkündigt wird (z. B. sie »gingen umher und predigten das Wort«, Apg. 8,4), oder die Leute, denen verkündigt wird, bzw. die Orte, an denen das Evangelium verkündigt wird (z. B. die Apostel »predigten das Evangelium vielen samaritanischen Dörfern«, und Philippus »predigte allen Städten das Evangelium« entlang der Küste, Apg. 8,25 u. 40).

In keiner Weise wird erwähnt, ob das Wort, das »verkündigt« wurde, auch Glauben fand, oder ob die Bewohner der Städte und Dörfer, denen »Evangelium verkündigt wurde«, zur Bekehrung kamen. »Evangelisieren« im biblischen Sinne bedeutet nicht, Neubekehrte zu gewinnen (wie wir es gewöhnlich verstehen), sondern einfach, die Frohe Botschaft bekanntzumachen ohne Berücksichtigung der Ergebnisse.

Sie werden sich erinnern, daß die berühmte Losung der Christlichen Studentenbewegung, »die Evangelisation der Welt in dieser Generation«, aus diesem Grunde Kritik fand. Professor Gustav Warneck griff sie an bei der 9. kontinentalen Missionskonferenz in Bremen im Mai 1897. Er griff sie an, weil sie eine naiv-optimistische und ziemlich stark auf Menschenkraft vertrauende Vorausschau darstellte, daß die Welt in dieser Generation für Christus gewonnen würde. Aber John Mott setzte sich kräftig für die Verteidigung der Losung ein. Er gab zu verstehen, daß »die Evangelisation der Welt« weder deren Bekehrung noch Christianisierung bedeute, daß sie nicht oberflächlichem Predigen Vorschub leiste und daß sie nicht als Prophezeiung anzusehen sei (John Mott, »Die Evangelisation der Welt in dieser Generation«, 1901, zitiert bei Hans Hoekendijk in »International Review of Missions«, Nr. 233, S. 26). Wie William Richey Hogg in seinen »Ecumenical Foundations« (Harper 1952) schreibt, war die Losung »ein Ruf zur Verpflichtung, nicht die Prophezeiung eines Geschehens« (S. 88).

Ähnlich hat Dr. J. I. Packer in »Evangelism and the Sovereignty of God« (dt: Evangelisation und die Hoheit Gottes) mit Recht die berühmte Begriffsbestimmung von Evangelisation kritisiert, wie sie in England zuerst 1919 durch das erzbischöfliche »Komitee zur Untersuchung der evangelistischen Arbeit der Kirche« formuliert wurde. Sie beginnt folgendermaßen: »Evangelisieren heißt Jesus Christus so in der Kraft des Heiligen Geistes in der Verkündigung anzubieten, daß Menschen dazu kommen sollen, durch Ihn ihr Vertrauen auf Gott zu setzen ...«. Dr. Packer macht darauf aufmerksam, daß es in dem Satz heißt »Jesus Christus so ... anzubieten, daß Menschen ... *sollen*...« Hier wird der Begriff Evangelisation unter dem Blickwinkel des Erfolges erklärt. Aber evangelisieren bedeutet nicht, *so* zu predigen, daß etwas geschieht. Natürlich ist es unser Ziel, daß etwas geschieht, nämlich daß Menschen auf die Botschaft hören und ihr glauben. Deshalb »verkünden wir Christus« nicht nur, sondern »suchen Menschen zu gewinnen« (2. Kor. 5,11) und bitten sie: »Laßt euch versöhnen mit Gott« (2. Kor. 5,20). Dabei dürfen wir nicht ein Ziel (was nach unserem Wunsch geschehen soll) mit einer Folge (was tatsächlich geschieht) verwechseln. Der Weltkongreß für Evangelisation in Berlin hat richtig zum Ausdruck gebracht, daß »Evangelisation die Verkündigung des Evangeliums ist mit dem Zweck, verdammte und verlorene Sünder dazu zu bewegen, ihr Vertrauen auf Gott zu setzen ...«

Wenn wir biblisch genau sein wollen, müssen wir darauf bestehen, daß das Wesen der Evangelisation in der treuen und gewissenhaften Verkündigung des Evangeliums zu sehen ist. Gewiß geht es dabei auch um die Gewinnung von Menschen. Aber es handelt sich immer noch um Evangelisation, ob nun Menschen für die Botschaft gewonnen werden oder nicht.

Zweitens: Wenn wir den Begriff Evangelisation bestimmen wollen, dürfen wir dabei nicht nur

an eine bestimmte *Methode* denken. Evangelisieren heißt die Frohe Botschaft ankündigen, wie auch immer diese Ankündigung geschieht; heißt die Frohe Botschaft bringen, wie auch immer die Mittel der Verkündigung aussehen.

Es gibt verschiedene Arten der Verkündigung: durch das gesprochene Wort (an Einzelpersonen, Gruppen oder Menschenmassen); durch Druck, Bild und Film; durch dramatische Darstellung (mit tatsächlichem oder erfundenem Inhalt); durch Taten der Liebe; durch ein von Christus gestaltetes Familienleben; durch ein verwandeltes Leben; sogar durch ein fast wortloses Bewegtsein von Jesus. Weil jedoch Evangelisation grundlegend ein Verkündigen ist, wird man nie ganz auf Worte verzichten können, wenn die Frohe Botschaft mit Klarheit weitergegeben werden soll.

Drittens: Wenn wir den Begriff Evangelisation bestimmen wollen, dann müssen wir von der *Botschaft* sprechen. Deshalb ist für Evangelisation im biblischen Sinne das biblische Evangelium unaufgebbbar. Nichts hindert heute die Evangelisation so sehr wie der weit verbreitete Schwund an Vertrauen auf die Wahrheit, die Bedeutung und die Kraft des Evangeliums. Wenn es nicht mehr Frohe Botschaft von Gott ist und statt dessen zu »Gerüchten von Gott« herabsinkt (so Peter Berger in »Auf den Spuren der Engel«, 1968, S. 120, zitiert von Hans Hoekendijk), können wir kaum erwarten, daß die Gemeinde viel evangelistische Begeisterung zeigt!

Wenn wir uns darin einig sind, daß das Evangelium Gottes Frohe Botschaft ist, und daß es trotz all der reichen Vielfalt in der Ausdrucksweise im Neuen Testament nur eine grundlegende apostolische Überlieferung des Evangeliums gab (wie Paulus in 1. Kor. 15,11 behauptet), dann sollten wir uns auch ein genaues Bild davon machen können. Viele haben das unternommen. Alle stimmen darin überein, daß sich Gottes Frohe Botschaft in dem einen Wort »Jesus« zusammenfassen läßt. Er ist das Herzstück des Evangeliums. So hat Philippus dem Kämmerer einfach »die Frohe Botschaft von Jesus« gesagt (Apg. 8,35), und Paulus begann sein großes Manifest des Evangeliums, seinen Brief an die Römer, indem er sich selbst beschreibt als einen Menschen, »ausgesondert für das Evangelium Gottes ... von seinem Sohn ... Jesus Christus, unserm Herrn« (Röm. 1,1-4).

Aber wie haben die Apostel Jesus angeboten? Wenn wir die ersten Predigten in der Apostelgeschichte miteinander und mit den Aussagen des Paulus über das Evangelium am Anfang von 1. Kor. 15 vergleichen, wird deutlich, daß die Frohe Botschaft zumindest folgende vier Bestandteile hatte.

Erstens: *die Tatsachen des Evangeliums*, vor allem Tod und Auferstehung Jesu. Manchmal begannen die Apostel mit einer Bezugnahme auf das Leben und den Dienst des Menschen Jesu, und gewöhnlich gingen sie weiter bis zu seiner Inthronisation als Herr und seiner Rückkehr als Richter. Brennpunkte ihrer Botschaft aber waren sein Tod und seine Auferstehung. Diese verkündigten sie auch nicht – wie manche sagen – als untheologische Historie, als bloße Feststellung »ihr tötetet ihn, Gott aber richtete ihn auf«. Vielmehr hatten sie bereits eine Lehre von beiden. Sein Tod geschah »nach festem Plan und Vorsehung Gottes« (Apg. 2,23), und das Kreuz, an dem es geschah, nannten sie sehr bewußt »Holz«, um auf den göttlichen Fluch hinzuweisen, unter dem er starb (Apg. 5,30; 10,39; 13,29; 5. Mose 21,22 f; Gal. 3,10.13; 1. Petr. 2,24), während die Auferstehung als göttliche Rechtfertigung geschah, die ihn vom Ort des Fluches fortriß zum Ort der Ehre und Vollmacht zur rechten Hand Gottes (z. B. Apg. 2,32 f.).

Zweitens: *die Zeugen des Evangeliums*. Die Apostel verkündeten den Tod und die Auferstehung Jesu »nach den Schriften« (Apg. 2,25 ff.; 3,18.24; vgl. 1. Kor. 15,3 ff.) und entspre-

chend dem, was sie mit eigenen Augen gesehen hatten. »Wir sind Zeugen dieser Dinge«, sagten sie (z. B. Apg. 2,32; 5,32). Deshalb haben wir heute nicht die Freiheit, den gekreuzigten und auferstandenen Christus nach unserer eigenen Vorstellungskraft oder auch unserer eigenen Erfahrung zu verkündigen. Der einzige Christus, den wir zu verkündigen haben, ist der biblische Christus, der objektive historische Jesus, beglaubigt durch das gemeinsame Zeugnis der Propheten des Alten Testaments und der Apostel des Neuen (vgl. Apg. 10,39-43). Unser Zeugnis ist ihrem gegenüber immer zweitrangig.

Drittens: *die Verheißungen des Evangeliums*. Die Apostel proklamierten den Tod und die Auferweckung Jesu nicht nur als bloße Ereignisse, wenn auch gefüllt durch lehrmäßige Bedeutung und biblisches Zeugnis. Denn die gute Nachricht hat nicht nur mit dem historischen, sondern vor allem mit dem gegenwärtigen Christus zu tun, nicht nur mit dem, was er einst tat, sondern ebenso mit dem, was er aufgrund dessen, was er damals tat, *heute* anbietet. Was ist es? In der Pfingstpredigt des Petrus, der ersten christlichen Predigt überhaupt, konnte er den Hörern in voller Gewißheit zusagen, daß sie beides empfangen könnten, »die Vergebung der Sünden« und »die Gabe des Heiligen Geistes« (Apg. 23,38). Heil ist mehr als dies, sicher aber nicht weniger. Es schließt ein die Erlassung vergangener Schuld und die Gabe eines völlig neuen Lebens durch den neuschaffenden und innewohnenden Heiligen Geist.

Viertens: *die Forderungen des Evangeliums*, nämlich Buße und Glauben. »Tut Buße«, sagte Petrus (Apg. 2,38; 3,19), aber er erklärte auch, daß »jeder, der an ihn (Jesus) glaubt, Vergebung der Sünden durch seinen Namen empfängt« (Apg. 10,43; vgl. 13,38-39). Außerdem rief er auf: Laßt euch alle taufen im Namen Jesu Christi! Sicher haben die Apostel die Taufe nie in einem mechanischen Sinne verstanden, als ob sie aus sich wirke; denn sie stellten sie immer in den Zusammenhang von Buße und Glauben. Am Pfingsttage mußten sich jene Juden gerade im Namen des Jesus taufen lassen, den sie vorher verschmäht und getötet hatten. Was auch die Taufe sonst noch bedeuten mag, sie war und ist sicher ein öffentliches Zeichen der Buße und des Glaubens an Jesus.

Natürlich kommt das Heil allein aus Gnaden und allein durch den Glauben, und wir müssen genau darauf achten, – daß wir den Glauben nie mit irgendeiner Verdienstlichkeit verknüpfen. Der Wert des Glaubens liegt voll und ganz in dem Gegenstand des Glaubens (Jesus Christus), nicht in ihm selber. Dennoch ist Glaube eine totale, bußfertige und zum Gehorsam bereite Übergabe an Jesus. Für die Apostel wäre es unvorstellbar gewesen, daß jemand an Jesus als seinen Heiland geglaubt hätte, ohne sich Ihn? als Herrn unterzuordnen. Wir können Jesus nicht in Stücke teilen und uns dann nur einem dieser Teile zuwenden. Der Gegenstand rettenden Glaubens ist die ganze und ungeteilte Person unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi.

Danach ist Evangelisation die Mitteilung dieser Botschaft an andere. Die Frohe Botschaft ist Jesus, und die Frohe Botschaft von Jesus, die wir verkünden, hat zum Inhalt, daß er für unsere Sünden starb und vom Vater aus dem Tode auferweckt wurde nach der Schrift des Alten und Neuen Testaments, und daß er aufgrund seines Todes und seiner Auferstehung all denen, die Buße tun, glauben und getauft werden, Vergebung der Sünde und die Gabe des Heiligen Geistes schenkt.

3. Dialog

Die nächste Frage im Blick auf die Evangelisation führt uns zu unserem dritten Wort. Ist in der Verkündigung der Frohen Botschaft überhaupt Raum für einen »Dialog«? Wir wissen alle, daß während der letzten ein bis zwei Jahrzehnte der »Dialog mit Menschen anderer Glaubensrichtungen« zu einem ökumenischen Modebegriff geworden ist, und daß wir Evangelikalen geneigt waren, uns scharf gegen ihn zu wenden. Ist unsere negative Reaktion berechtigt?

Wenn wir eine Antwort geben wollen, könnten wir uns zunächst deutlich machen, daß das Wort «Dialog» von dem griechischen Verb *dialegomai* abgeleitet ist. Es bedeutet »besprechen« oder »erörtern« und wird bei Lukas etwa neunmal in der Apostelgeschichte gebraucht, um die Predigtweise des Paulus zu beschreiben; so heißt es z. B.: »Drei Wochen lang besprach er sich mit ihnen aus der Schrift, indem er erklärte und bewies, daß Christus leiden und von den Toten auferstehen mußte ...« (Apg. 17,2.3.17; 18,4.19; 19,8.9; 20,7.9; 24,25). Diese Beispiele zeigen uns zumindest, daß Paulus sich nicht scheute, bei seiner evangelistischen Verkündigung die starken Fähigkeiten verstandesmäßiger Argumentation, die Gott ihm gegeben hatte, einzusetzen. Wie Lukas berichtet, »verkündete« er nicht nur, sondern er »argumentierte«, »überredete« und »bewies« auch.

Zugleich müssen wir uns darüber im klaren sein, daß man in unserer gegenwärtigen Situation diese Art von Dialog nicht im Auge hat. Denn der Dialog des Paulus war ein Teil seiner christozentrischen Verkündigung.

In seinem Beitrag zu den *Protestantischen Seitenströmungen in der Mission* (Abingdon 1968) geht James A. Scherer auch der Frage des Dialogs nach und zeigt, daß man sich schon bei der Weltmissionskonferenz 1928 in Jerusalem mit dem Gedanken des Dialogs befreundete. »Jerusalem hatte es für kurze Zeit erlebt, wie man mit trügerischen religiösen Ideen liebäugelte«, schreibt er; aber zehn Jahre später bei der Konferenz von Tambaram »wurde Christus wieder das fleischgewordene Wort, in dem Gott zum Heil des Menschen gehandelt hatte.« Eine der einflußreichsten Gestalten in Tambaram war Hendrik Kraemer. Er rief die Kirche auf, wieder ihren Glauben »in seiner ganzen Einzigartigkeit, Allgenügsamkeit und Kraft« zu ergreifen, und fügte hinzu: »Wir sind so freimütig, daß wir Menschen aus ihnen (d. h. den anderen Religionen) heraus zu den Füßen Christi rufen. Wir handeln so, weil wir glauben, daß in ihm allein das volle Heil zu finden ist, das der Mensch braucht« (S. 34 d. engl. Ausgabe).

Genau diese Betonung der Einzigartigkeit Jesu Christi und der in ihm geschehenen endgültigen Offenbarung soll von denen zum Verstummen gebracht werden, die die Kirche zum Dialog aufrufen. In diesem Falle macht die Evangelisation dem Synkretismus Platz, und die Verkündigung der Wahrheit wird ersetzt durch ein gemeinsames Suchen nach der Wahrheit. Die extremste ökumenische Äußerung, die ich gelesen habe, stammt aus der Feder von J. G. Davies. Er besteht darauf, daß Offenheit eine notwendige Voraussetzung für den Dialog ist. »Völlige Offenheit bedeutet: Sooft wir in einen Dialog eintreten, steht unser Glaube auf dem Spiel. Wenn ich mich in einen Dialog mit einem Buddhisten begeben und dies mit Offenheit tue, muß ich anerkennen, daß das Ergebnis weder für ihn noch für mich im voraus bestimmt werden kann. Es kann sein, daß der Buddhist Jesus als seinen Herrn annimmt; aber es ist auch möglich, daß ich die Autorität Buddhas annehme; oder wir beide enden als Agnostiker. Solange dies keine *echten* Möglichkeiten sind, ist keiner von uns völlig offen für den anderen ... Im Dialog leben heißt gefährlich leben« (*Dialog mit der Welt*, SOM 1967, S. 55 d. engl. Ausg.).

Für einen evangelikalen Christen wäre es unmöglich, diese Art unverbindlicher Offenheit anzunehmen. Ganz im Gegenteil! Wenn wir in einen Dialog mit einem Nichtchristen eintreten, sei es nun jemand, der einen anderen Glauben hat, oder jemand, der gar keinen Glauben hat, dann tun wir das als Menschen mit einer inneren Verpflichtung, als Menschen, die sich nicht schämen, verbindlich an Jesus zu glauben. Der Abschnitt über den Dialog im Uppsala-Bericht brachte diesen Tatbestand klar zum Ausdruck: »Der Dialog eines Christen mit einem anderen Menschen impliziert weder eine Verleugnung der Einmaligkeit Christi noch irgendeinen Verlust der eigenen Hingabe an Christus« (*Bericht aus Uppsala* 68, S. 27/28).

Warum sollen sich nun Christen in einen Dialog mit Nichtchristen begeben? So drückt es der

Bericht über die Weltmissionskonferenz von Mexiko City 1963 aus; »Echter Dialog mit einem Menschen eines anderen Glaubens erfordert, daß man sowohl die Belange des Evangeliums als auch die Belange des anderen Menschen vertritt. Ohne das erste wird aus dem Dialog eine nette Unterhaltung! Ohne das zweite wird er belanglos, nicht überzeugend oder anmaßend« (*Zeugnis auf sechs Kontinenten*, S. 146 d. engl. Ausgabe). In Uppsala sagte man, »... daß ein eigentlich christliches Zugehen auf andere menschlich, persönlich, sachgemäß und demütig sein muß« (*Bericht aus Uppsala* 68, S. 28). Ich fürchte, diese Eigenschaften fehlen manchmal bei unserer evangelikalen Evangelisation. Wir hinterlassen oft den Eindruck von Leuten, die leichtfertig und plump sind, und unsere Kritiker werfen uns vor, daß wir alle möglichen schrecklichen Haltungen einnehmen, wie z. B. Paternalismus, Imperialismus und Triumphalismus.

Wenn Dialog ein ernsthaftes Gespräch ist, bei dem wir bereit sind, sowohl zuzuhören als auch zu reden, ist er dann nicht ein unaufgebbare Bestandteil echter Evangelisation? Wenn das Evangelium in seinem Wesen auch unveränderlich ist, so unterliegen die Methoden, mit denen wir auf die Menschen zugehen und ihnen die Dinge klarmachen, doch der Veränderung. Andernfalls fehlt uns jedes Einfühlungsvermögen. Kanonikus Max Warren schreibt: Dialog »ist in seinem Kern der Versuch, aufeinander zu hören, und zwar zu hören, um zu verstehen. Verstehen ist seine Belohnung« (aus einem Referat unter dem Titel *Präsenz und Verkündigung*, gehalten im April 1968 bei einer europäischen Beratung über Missionsstudien).

Deshalb wird der Dialog zu einem Zeichen christlicher Demut und Liebe; denn er macht deutlich: Wir sind entschlossen, unser Denken von den Vorurteilen und Zerrbildern zu befreien, die wir uns über andere Menschen gemacht haben. Wir sind entschlossen, darum zu ringen, daß wir mit den Ohren des anderen hören und mit seinen Augen sehen, damit wir verstehen, was ihn abhält, das Evangelium zu hören und Christus zu erkennen. Wir sind entschlossen, uns verständnisvoll in seine Zweifel, seine Ängste und sein Aufgeben hineinzudenken. Am besten hat es wohl Erzbischof Michael Ramsey zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt, wir sollten »hingehen und uns mit liebendem Verständnis in die Zweifel der Zweifelnden, die Fragen der Fragenden und die Einsamkeit derer, die den Weg verloren haben, versetzen« (*Images Old and New*, SPCK 1963, S. 14). An dieser Stelle werden wir erneut durch die Fleischwerdung des Wortes aufgerufen, einer Art von Evangelisation abzusagen, die nur starre Redewendungen benutzt, statt dessen uns aber intensiv mit den wirklichen Nöten der anderen Menschen zu befassen.

4. Heil

Nachdem wir über »Mission« und »Evangelisation« gesprochen haben, ist es naheliegend, daß wir als nächstes das Wort »Heil« nehmen. Denn das Evangelium ist »die Kraft Gottes zum Heil für jeden, der glaubt«, und durch die *Verkündigung* gefällt es Gott, »die zu retten, die glauben« (Röm. 1,16; 1. Kor. 1,21).

Aber viele Leute geraten angesichts der Begriffe »Heil« und »Rettung« in Verlegenheit, während andere sie ablehnen, weil sie ein unbedeutendes Überbleibsel aus frommer Vergangenheit seien. Deshalb fehlt es nicht an solchen, die das Wort »Heil« in einer modernen Ausdrucksweise wiedergeben möchten. Das ist gut und wichtig, vorausgesetzt, daß sie der biblischen Offenbarung treu bleiben. Denn es besteht ein Unterschied zwischen einer Übersetzung (die alte Botschaft in neuen Worten) und einer ganz neuen Begrifflichkeit.

Erstens: Manche behaupten, »Heil« bedeute leibseelische Gesundheit oder »Heilsein«¹. Sie

¹ Anmerkung des Übersetzers: Das vom Verf. gebrauchte Wort »wholeness« kann im Dt. durch Gesundheit

weisen darauf hin, daß Jesus zu der Frau mit dem Blutfluß, dem blinden Bartimäus und dem Aussätzigen sagte: »Dein Glaube hat dich gerettet.« In der Authorized Version wird es jedesmal mit »dein Glaube hat dich gesund (oder: heil, ganz) gemacht«, wiedergegeben (Mk. 5,34; 10,52; Luk. 17,19), während uns auch berichtet wird, daß alle, die die Kleider Jesu an rührten, »gesund wurden«. Dort steht im griechischen Text »*esozonto*«, »sie wurden gerettet« (Mark. 6,56). Aber Jesus sprach zu der Sünderin die gleichen Worte »dein Glaube hat dich gerettet« (Luk. 7,48-50) und »Heil«-Worte werden auch gebraucht bei der Errettung vom Ertrinken und vom Tod (z. B. Matth. 8,25; Mark. 15,30-31). Müssen wir also aufgrund dieser Verwendung des Wortes »retten« zu dem Schluß kommen, daß das Heil, das Christus anbietet, eine umfassende Befreiung von körperlichen Übeln jeder Art einschließlich Krankheit, Ertrinken und Tod darstellt? Es wäre unmöglich, die biblische Lehre vom Heil in dieser Richtung zu entfalten. Das Heil durch den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus ist ein geistlich-ethisches, nicht ein leiblich-materielles, es bedeutet Befreiung von der *Sünde*, nicht vom *Leid*. Und wenn Jesus zu beiden Gruppen von Menschen sagte »dein Glaube hat dich gerettet«, dann lag es daran, daß seine Taten von leiblicher Erlösung (von Krankheit, Ertrinken und Tod) beabsichtigte »Zeichen« seines Heils waren und von der Urgemeinde auch als solche verstanden wurden.

Wenn ich das sage, dann streite ich nicht ab, daß Krankheit und Tod fremde Mächte sind, die in Gottes gute Welt eingedrungen sind. Auch leugne ich nicht, daß Gott durch natürliche Mittel und manchmal auf übernatürliche Weise heilt; denn alles Heilen ist göttliches Heilen. Ich leugne nicht, daß unser neues Leben in Christus ein körperliches und seelisches Wohlbefinden mit sich bringt, so wie psychosomatische Gegebenheiten, die auf Streß, Ärger und Angst zurückgehen, geheilt werden.

Ich leugne nicht, daß wir in der Vollendung, wenn wir neue Leiber erhalten und in einer neuen Gemeinschaft stehen, auch für alle Zeiten frei von Krankheit und Tod sein werden. Vielmehr möchte ich zum Ausdruck bringen, daß das Heil, das uns heute in und durch Jesus Christus angeboten wird, nicht in einem völligen leibseelischen Heilsein besteht. Wer dies behauptet, nimmt die Auferstehungswirklichkeit vorweg.

Zweitens: Andere sagen, »Heil« bedeute oder schließe wenigstens ein sozio-politische Befreiung. Dabei geht es nicht um Gesundheit für den einzelnen, sondern um Gerechtigkeit für die Gemeinschaft.

Die Konferenz in Mexico City 1963 hatte die Frage gestellt: »Welches ist die Form und der Inhalt des Heils, das Christus den Menschen in der säkularen Welt anbietet?« (*Zeugnis auf sechs Kontinenten*, S. 153 d. engl. Ausg.) Aber sie ließ ihre Frage unbeantwortet.

In Uppsala 1968 wurde das »Ziel der Mission« als »Humanisierung« definiert. Der Einfluß des Berichtes »Die Kirche für andere« war stark. Er hatte betont, daß »überall dort, wo Männer und Frauen zu einer Erneuerung ihrer mitmenschlichen Beziehungen kommen, die sich in Nächstenliebe und im Dienst und Leiden um größerer Gerechtigkeit willen zeigt«, diese Dinge als »Zeichen der Fülle der Menschlichkeit«, die Christus gibt, angesehen werden müssen (*Die Kirche für andere*, S. 77-78 d. engl. Ausg.) Bei der ökumenischen »Beratung über Entwicklung« in Montreux (1970) sagte man, daß »Gottes Heil für die Menschheit in Christus die Entwicklung allen menschlichen Glaubens, aller Institutionen und Strukturen umfasse ... Echte Entwicklung ist der Kampf um die Wiederherstellung des Menschen, sowohl des einzelnen wie der Gesellschaft« (*Von Mexico City nach Bangkok*, S. 19 d. engl. Ausg.). Wieder

wiedergegeben werden, bedeutet aber so viel wie »Heil-Sein« oder »Vollständig-Sein«, »Wiederhergestellt-sein«. Lautgeschichtlich hängt es mit dem dt. »heil« zusammen.

ist der Hinweis auf die »Wiederherstellung« des Menschen bezeichnend, obwohl diese jetzt mehr in sozialer Hinsicht als in physischer Hinsicht verstanden wurde. In Bangkok wurde sie wiederaufgenommen. Gewiß erkannte man auch hier an, daß »Heil« Jesu Christi Befreiung des einzelnen von der Sünde und allen ihren Folgen bedeutet. Aber die Versammlung konzentrierte sich auf eine andere Art von Befreiung: »Das Heil, welches Christus brachte und an dem wir teilhaben, bietet eine umfassende Wiederherstellung in diesen zertrennten Leben an... Gottes befreiende Macht verwandelt sowohl Personen als auch Strukturen ... Deshalb betrachten wir die Kämpfe um ökonomische Gerechtigkeit, politische Freiheit und kulturelle Erneuerung als Bestandteile in der totalen Befreiung der Welt durch die Mission Gottes« (*Konferenz von Bangkok 1973*, S. 88 u. 89 d. engl. Ausg.).

Wenn wir an Humanisierung, Entwicklung, Wiederherstellung, Befreiung und Gerechtigkeit denken, müssen wir uns sofort klarmachen, daß dies alles nicht nur wünschenswerte Ziele sind, sondern daß Christen aktiv bei der Verfolgung dieser Ziele beteiligt sein sollten und daß wir Evangelikalen uns oft schuldig gemacht haben, indem wir uns nicht für solche politischen und sozialen Verantwortungen erklärt haben. Diese Unterlassung geht zu unseren Lasten. Wir sollten darüber Buße tun und sollten es uns selbst persönlich und untereinander neu klarmachen, daß Gott noch viel mehr Menschen von uns ruft, damit sie sich für Christus engagieren in der säkularen Welt der Politik, der Wirtschaft, der Soziologie, der Rassenprobleme, der Präventivmedizin, der Entwicklung und vieler anderer derartiger Bereiche.

Aber diese Dinge machen nicht das »Heil« aus, das Gott der Welt in und durch Christus anbietet. Sie könnten in der »Mission Gottes« eingeschlossen sein, sofern Christen sich zum Dienst in diesen Bereichen hergeben. Wer jedoch sozio-politische Befreiung »Heil« und soziale Aktivität »Evangelisation« nennt, macht sich einer schwerwiegenden theologischen Begriffsverwirrung schuldig. Er vermischt, was die Schrift getrennt hält Gott den Schöpfer und Gott den Erlöser, Gerechtigkeit und Rechtfertigung, allgemeine Gnade und Heilsgnade, die Neugestaltung der Gesellschaft und die Erneuerung des Menschen. Es ist bezeichnend, daß die Befreiung Israels aus der Unterdrückung durch Ägypten das biblische Hauptargument war, mit dem Bangkok seine Position zu stützen versuchte. Dies ist aber nicht nur ein unbequemes Thema für Bewohner des Mittleren Ostens, sondern ein Mißbrauch der Schrift. Der Exodus war die Erlösung des Bundesvolkes Gottes. In der Schrift wird er gebraucht als eine Vorausdarstellung der Erlösung von der Sünde durch Christus. Er bietet sich uns aber nicht an als eine denkbare Rechtfertigung oder ein Muster für heutige nationale Befreiungsbewegungen.

Drittens: Wenn biblisches »Heil« weder leibseelische Wiederherstellung noch sozio-politische Befreiung ist, dann bedeutet es persönliche Freiheit von der Sünde und ihren Folgen, welche allerdings viele heilsame Folgen hinsichtlich der Gesundheit und der sozialen Verantwortung mit sich bringt. In vieler Hinsicht ist »Befreiung« (persönliche, nicht ökonomische oder politische) ein gutes modernes Wort für »Heil«; denn es spielt nicht nur an auf die Befreiung, die wir Sünder nötig haben, sondern weist auch hin auf die »Freiheit«, in die die Befreiten versetzt werden.

So gebräuchlich das Wort Freiheit heute ist, so ungebräuchlich ist das Wort Heil. Aber leider denken und reden zu viele Menschen in rein negativer Weise über die Freiheit. Einer der besten Beiträge, die wir Christen in der Debatte um die Freiheit leisten können, liegt darin, daß wir *positiv* über sie denken, daß wir nicht darauf verweisen, *wovon* wir befreit sind, sondern *wozu* wir befreit sind. So tut es auch die Schrift, und ich möchte nun durch eine kurze Behandlung der drei bekannten »Zeitformen« des Heils diesen Tatbestand aufzeigen.

Erstens: Wir sind errettet worden vom Zorn Gottes, von seinem gerechten Gericht über unsere

Sünden. Wir hatten ja nicht nur Schuldgefühle und ein schuldiges Gewissen und wurden durch Christus davon befreit. Vielmehr waren wir in der Tat objektiv schuldig vor Gott, und Christus trug unsere Schuld und wurde an unserer Stelle verdammt, damit wir gerechtfertigt werden könnten. Der Beweisgang von Römer 1 bis 8 ist uns so vertraut, daß ich ihn nicht zu entfalten brauche. Ich möchte aber betonen, daß das Heil nicht nur bis zur Rechtfertigung geht und daß es deshalb nicht mit ihr gleichgesetzt werden darf. Denn mit der Rechtfertigung kommt die Annahme an Sohnes Statt. Wir waren »Sklaven« unter dem Fluch des Gesetzes, aber jetzt sind wir Söhne und erfreuen uns des freien und frohen Zugangs zu unserem himmlischen Vater. Und der Heilige Geist gibt ständig unserem Geist Zeugnis, daß wir wirklich seine Kinder sind (Röm. 8,14-17; Gal. 4,4-7). Nun sollen wir als freie Menschen leben.

Zweitens: Wir werden (gegenwärtig) errettet. Im Neuen Testament ist das Heil ebenso ein gegenwärtiger Vorgang wie eine Gabe oder ein Besitz, den man in der Vergangenheit empfangen hat. Wenn Sie mich fragen, ob ich gerettet bin, und wenn ich biblisch denke, bevor ich antworte, könnte ich ebenso »ja« wie »nein« antworten. Ich bin gerettet durch die Gnade Gottes, ja, von seinem Zorn, von meiner Schuld und Verdamnis. Aber zugleich bin ich noch nicht gerettet; denn die Sünde wohnt noch in mir, und mein Leib ist noch nicht erlöst. Es ist die übliche Spannung im Neuen Testament zwischen dem »jetzt« (bzw.: schon) und dem »noch nicht«. Dennoch ist in der Gegenwart der innewohnende Geist Jesu Christi am Werk, allmählich, aber sicher das Fleisch in mir zu überwinden und mich in das Ebenbild Jesu Christi umzugestalten »von einer Herrlichkeit zur anderen« (2. Kor. 3,18; Gal. 5,16-26).

Bei diesem gegenwärtigen Heil sollten wir auch das Positive betonen. Wir sind dabei, von der Gebundenheit unserer Ich-Zentriertheit befreit zu werden. Warum? Um uns Gott und den Menschen im Dienst hinzugeben. Wir tauschen eine Sklaverei für die andere ein. Wir sind nicht länger Sklaven der Sünde und des Ich, sondern wir sind bereitwillige Sklaven Gottes, ja, und auch Eure Sklaven um Jesu willen (Röm. 6,22; 2. Kor. 4,5). Ich frage mich, ob unsere Lehre auf evangelikaler Seite nicht oft deshalb in Verruf gekommen ist, weil wir uns auf den negativen Aspekt des Heils konzentriert haben. Sollten wir nicht viel mehr als üblich betonen, daß wir nicht den Anspruch erheben können, gerettet zu sein vom Ich, wenn wir nicht unser befreites Ich in selbstlosem Dienst hingeben? Nur wenn wir uns selbst verlieren, finden wir uns selbst, nur wenn wir sterben, leben wir, nur wenn wir dienen, sind wir frei.

Drittens: Unser endgültiges Heil liegt in der Zukunft. Es ist der Gegenstand unserer Hoffnung, denn die christliche Hoffnung ist genau »die Hoffnung des Heils« (1. Thess. 5,8; vgl. Röm. 8,24). Wir sollen nicht nur vom »Zorn Gottes« erlöst werden, sondern von dem gesamten Verfallsprozeß in der Schöpfung und von allem Übel, sei es in uns oder in unserer Gesellschaft. Denn wir sollen neue Leiber bekommen, und es soll einen neuen Himmel und eine neue Erde geben (z. B. Röm. 8,18-25; 2. Petr. 3,13). Dann werden wir und die ganze Schöpfung mit uns erfahren, was Paulus »die herrliche Freiheit der Kinder Gottes« nennt (Röm. 8,21).

So legt die Schrift in jeder Phase unseres Heils die Betonung nicht nur auf unsere Befreiung (vom Zorn, vom Ich, von der Vergänglichkeit), sondern auf die Freiheit, die diese Befreiung mit sich bringt – Freiheit, uns Gott als unserem Vater zu nahen, Freiheit, uns im Dienst hinzugeben, und schließlich die »herrliche Freiheit«, wenn wir, frei von allen Begrenzungen unserer Existenz in Fleisch und Blut, uns rückhaltlos Gott und dem Nächsten hingeben können. Sind wir errettet? Ja, und »wir freuen uns« (Röm. 5,2; 3,11). Sind wir errettet? Nein, und in diesem Leibe und mit der gesamten Schöpfung »seufzen« wir, da wir auf die Vollendung warten. Wir freuen uns und wir seufzen: Das ist die paradoxe Erfahrung der Christen, die errettet worden sind, und errettet werden und zugleich noch nicht errettet sind.

5. Bekehrung

Das fünfte Wort, das wir betrachten müssen, ist »Bekehrung«. Es zeigt an, daß die Verkündigung der guten Botschaft vom Heil eine Antwort erfordert. Die Behauptung, daß alle Menschen durch Christus errettet worden sind, und daß die »Evangelisation« nur die Aufgabe hat, die noch Unwissenden mit dieser guten Botschaft bekanntzumachen, müssen wir als hoffnungslos unbiblisch zurückweisen. Zwar hat uns »Gott... durch Christus mit ihm selbst versöhnt«, aber das heißt nicht, daß alle Menschen mit Gott versöhnt sind. Denn jetzt überträgt er uns den Dienst und die Botschaft der Versöhnung und gebietet uns, alle Menschen um Christi willen zu bitten: »Laßt euch versöhnen mit Gott« (2. Kor. 5,18-20). Welchen Wert hätte solch ein Appell, wenn die, die ihn hören, schon mit Gott versöhnt sind, es aber einfach noch nicht wissen? Keinen! Gott war wirklich »in Christus« und versöhnte die Welt mit ihm selber, aber jetzt müssen wir selber »in Christus« sein, wenn wir die Versöhnung empfangen und eine neue Kreatur werden sollen.

Mit allem Ernst müssen wir darauf hinweisen, daß die, denen wir das Evangelium verkündigen und an die wir unseren Aufruf richten, noch Menschen sind, »die verloren gehen«. Wir verkündigen ihnen die gute Botschaft von Christus nicht, weil sie schon gerettet sind, sondern damit sie gerettet werden. Es ist unmöglich, daß man zugleich ein in der Bibel gegründeter Christ und ein Allversöhner ist. Wir können (und ich meine, wir sollten) uns eine gewisse demütige und ehrfurchtsvolle Unkenntnis darüber bewahren, wie es im einzelnen in der Hölle und im Himmel sein wird. Aber darin müssen wir klar und unmißverständlich sein, daß die Hölle eine furchtbare, ewige Wirklichkeit ist. Nicht klare, eindeutige Aussagen sind fehl am Platz, wenn man von der Tatsache der Hölle spricht, sondern Leichtfertigkeit und Frivolität. Wie können wir auch nur an die Hölle denken, ohne daß uns Tränen kommen?

Wenn es also eine Antwort auf das Evangelium geben muß, dann heißt diese Antwort »Bekehrung«. Obwohl das Wort *epistrepho* gewöhnlich im Medium oder Passiv vorkommt und deshalb im allgemeinen mit »bekehrt werden« übersetzt wird, hat es in Wirklichkeit einen aktiven Sinn, nämlich »sich wenden«. Wenn es im Neuen Testament im Zusammenhang rein weltlicher Aussagen gebraucht wird, bedeutet es entweder »sich umwenden« (als sich Jesus umwandte, um zu sehen, wer ihn berührt hatte, Mark. 5,30) oder »zurückkehren« (wenn ein unerwünschter Friedensgruß an seinen Geber zurückkehrt, Matth. 10,13). Man beachte, daß das übliche Wort für »zurückkehren« *apostrepho* ist (z. B. in Luk. 2,20.43).

Wenn das Wort im theologischen Sinne gebraucht wird, bedeutet es auch, sich von einer Richtung in eine andere wenden, oder von einem Ort zu einem anderen zurückkehren. So können die Christen beschrieben werden als solche, die sich »von den Abgöttern zu Gott« gewandt haben (1. Thess. 1,9) und die, nachdem sie »in der Irre gingen wie Schafe«, »nun zu dem Hirten und Aufseher eurer Seelen zurückgekehrt« sind (1. Petr. 2,25). Da die Abwendung von den Götzen und der Sünde gewöhnlich »Buße« genannt und die Hinwendung zu Gott und Christus als »Glaube« bezeichnet wird, kommen wir zu der interessanten biblischen Gleichung: »Buße + Glaube = Bekehrung!«

Wenn wir den Ruf zur Bekehrung in unserer heutigen Zeit untersuchen, erscheint es angebracht, drei Warnungen auszusprechen.

Erstens: Bekehrung ist nicht ein Werk, das der Mensch von sich aus tun kann. Zwar werden Menschen beschrieben als solche, die »sich zum Herrn wenden« (z. B. Apg. 9,35; 11,21), und die Bekehrung ist etwas, das wir tun, im Gegensatz zur Wiedergeburt, die etwas ist, das Gott tut, eine neue Geburt »von oben«. Zwar werden auch die Evangelisten im Neuen Testament manchmal beschrieben als solche, die selbst Leute »bekehren«, wie z. B. Johannes der Täufer,

der »viele zu Gott, ihrem Herrn, bekehren« wird (Luk. 1,16.17), und wie der Bruder, der den Sünder bekehrt von dem Irrtum seines Weges« (Jak. 5,19.20). Dennoch könnte sich weder der Sünder bekehren, noch könnte der Evangelist ihn bekehren, wenn nicht der Heilige Geist sein Werk täte (siehe z. B. Apg. 26,18). Deshalb werden im Neuen Testament Buße und Glauben sowohl als Aufgabe des Menschen (z. B. Apg. 2,38; 16,31; 17,30) als auch Gabe Gottes beschrieben (z. B. Apg. 11,18; Eph. 2,8; Phil. 1,29). Wenn diese Antinomie auch verwirrend erscheint, muß man sie doch geltend machen in unserer Zeit, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt und auf ihn vertraut, damit wir uns demütigen können vor Gott.

Zweitens: Bekehrung bedeutet nicht eine Absage an all unser kulturelles Erbe. Bekehrung schließt Buße ein, und Buße bedeutet Absage. Aber wem muß abgesagt werden? Zu oft erwarten wir, daß Bekehrung sich im luftleeren Raum vollzieht, ohne daß wir dem Bekehrten helfen, klar und deutlich zu erfassen, wovon er sich abzuwenden hat. Oder, was noch schlimmer ist, wir erwarten, daß der Bekehrte seine frühere Kultur aufgibt und sich in eine christliche Sub-Kultur begibt, die sich völlig von der eigenen unterscheidet. Manchmal scheint es so, als ob wir ihn aufforderten, sich ganz aus der realen Welt zurückzuziehen. Möglicherweise wäre es eine Reaktion auf diese Art von »Bekehrung«, die die DWME-Studie »Bekehrung in einem säkularen Zeitalter« zu der Aussage führte: »Bekehrung ... bedeutet an erster Stelle nicht, seine eigene Seele zu retten oder sich einer bestimmten Gesellschaft anzuschließen.« Das vorbereitende Heft für Uppsala »*Siehe, ich mache alles neu*« fügte hinzu: Wenn man unter Bekehrung sekundär auch diese beiden Dinge verstehen kann, dann »bedeutet Bekehrung doch im Grunde eine Hingabe in Buße und Glauben an das, was Gott selbst in der menschlichen Geschichte tut« (S.43). Dies ist, ehrlich gesagt, zu hoch gegriffen; denn Bekehrung heißt, sich zu Gott wenden, und nicht zu dem, was er tut. Trotzdem ist diese Betonung verständlich. Bekehrung darf den Bekehrten nicht aus der Welt nehmen, sondern muß ihn wieder in die Welt zurücksenden, denselben Menschen in dieselbe Welt, und doch einen neuen Menschen mit neuen Überzeugungen und neuen Maßstäben. Christus sagt »komm«, aber dann fügt er sofort hinzu »geh«, das heißt: geh zurück in die Welt für mich.

Sowohl im Westen wie im Osten ist es höchst bedeutsam für uns, daß wir einen Unterschied machen zwischen der Heiligen Schrift und der Kultur, zwischen Kulturbestandteilen, die ihrem Wesen nach böse sind und denen man um Jesu willen entsagen muß, und solchen, die gut oder wertneutral sind und beibehalten werden können, die sich vielleicht sogar transformieren und weiter ausbauen lassen. Wie der Verfasser von *God's Lively People* (1971) schreibt, scheinen wir im Westen von den Neubekehrten zu erwarten, daß sie ihre derzeitige Verhaltensweise aufgeben und einen neuen Lebensstil annehmen, der sich nicht als neu, sondern als alt erweist. »Der neubekehrte Christ muß die alten Kirchenlieder lernen und sie auch würdigen. Er muß die Kanzelsprache lernen. Er muß einige konservative politische Meinungen teilen. Er muß sich ein wenig altmodisch kleiden ... Kurzum, er muß zwei Generationen in die Vergangenheit zurückgehen und sich einer sogenannten schmerzhaften kulturellen Beschneidung unterziehen« (S. 206). Auch in der Dritten Welt und überall, wo eine nichtchristliche Religion die Kultur eines Landes beherrscht, brauchen wir viel Weisheit, um zu unterscheiden zwischen dem, was beibehalten werden kann, und dem, was aufgegeben werden muß. Wir können Dr. M. M. Thomas nicht zustimmen, wenn er zu einer »christozentrischen Gemeinschaft des Glaubens und der Lebensgestaltung in der hinduistischen Religionsgemeinschaft« aufruft. Bischof Leslie Newbigin hat recht, wenn er den Vorschlag »ziemlich unrealistisch« nennt und dabei bleibt, daß »jemand, der religiös, kulturell und sozial zu einer Hindu-Gemeinschaft gehört, ein Hindu ist« (*Heil und Humanisierung* von M. M. Thomas, 1971, kritisch besprochen von Leslie Newbigin in *Asia Focus*, 4. Quartal 1972). Aber ich meine, wir können Bischof Kenneth Cragg zustimmen, wenn er – allerdings mehr auf dem Hintergrund des Islam als des Hinduismus – schreibt, daß »die Taufe ..., richtig verstanden, einen neu zum Glauben gekommenen Menschen nicht seiner Kultur ausgliedert. Sie gliedert ihn ein in die Gemeinde

... Bekehrung ist keine ›Auswanderung‹; sie ist die persönliche Entdeckung der Bedeutung des universalen Christus innerhalb .des alten Rahmens von Rasse, Sprache und Tradition« (*The Call of the Minaret*, 1956, S. 336),

Drittens: Bekehrung ist nicht das Ende. Im Gegenteil, sie ist ein neuer Anfang. Ihr muß das Leben in der Jüngerschaft, das Wachsen zu christlicher Reife, die Gliedschaft in der Gemeinde (siehe Apg. 2,40.47) und das Engagement in der Welt folgen.

Dies ist also das Wesen biblischer Evangelisation. Sie ist ein Teil von Gottes Mission durch Gottes Gemeinde in Gottes Welt. Sie bedeutet die Ausbreitung der Frohen Botschaft von dem gekreuzigten, auferstandenen und königlich herrschenden Jesus, und zwar auf alle mögliche Weise. Sie schließt eine Art von Dialog ein, bei dem wir demütig und einfühlsam hinhören, um den anderen Menschen zu verstehen und zu lernen, wie wir ihm Christus sinnvoll verkünden können. In ihr wird auf dem Grund des Werkes Christi ein Heil angeboten, das sowohl gegenwärtiger Besitz als auch verheißene Zukunft ist, das sowohl Befreiung vom Ich als Befreiung für Gott und die Menschen beinhaltet. Und es lädt ein zu einer vollen Antwort in Buße und Glauben, die man »Bekehrung« nennt; sie ist der Anfang eines vollständig neuen Lebens in Christus, in der Gemeinde und in der Welt.

Dr. Stott, London, gehört zu den Mitarbeitern der All Souls Church, Langham Place, und ist Präsident der Evangelischen Allianz.

Quelle: *Alle Welt soll Sein Wort hören. Lausanner Kongreß für Weltevangelisation*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1974, S. 60-84.